

Futuro de la antropología social

POR
RICARDO SANMARTÍN

De los distintos puntos de vista desde los que podríamos hablar del futuro de la Antropología Social, centraré mi exposición solamente en aquel desde el cual pueda esta resultar más particular, con la esperanza -frustrable, din duda- de añadir variedad a nuestro encuentro haciéndolo si no más divertido, al menos variado.

El futuro es algo que está por venir o suceder en la historia y, como tal, no nos es dado conocerlo. Pero hablar de ello no carece de sentido. Intentar hablar de lo que aún no se conoce es lo que justifica el esfuerzo de cualquier investigación; un esfuerzo que trata de transformar nuestra ignorancia de aquello en conocimiento. En el caso del futuro -como momento en el tiempo, como historia aún sin cumplirse- sólo podemos traerlo a colación en su estado no-nato, como concepción. Es decir, lo que sí que podemos es concebirlo. Pero concebir el futuro de nuestra disciplina es algo más que imaginarlo; significa que podemos contribuir modestamente a producirlo, que al menos una pequeña parte del mismo está en nuestras manos, y de esa somos, en algún grado, responsables. Lo que finalmente resulte podrán -qué duda cabe, si es que llega a interesarles- atestiguarlo como pasado los futuros historiadores de la Antropología. Lo que ahora podemos proponer es bien una prospección del futuro extrapolando los caminos iniciados, bien una indicación más subjetiva de deseos o preferencias. Sin pretender que mis preferencias cubran el rango entero no ya de lo posible, sino incluso de lo deseable, es desde esta última posición desde la que expondré lo que pienso.

No hay más monarca ni tribunal ante quien se nos demande, atribuyéndonos esa cuota de paternidad como responsables del futuro, que la misma historicidad del quehacer científico-social. Entramos -de incógnito las más de las veces- en esa marcha de la historia en un determinado punto y luego la abandonamos viéndola proseguir. Mientras tanto velamos un viejo patrimonio colectivo, de cuya salud y vigor sin duda responderemos. Pero asimismo respondemos porque es en respuesta a una serie de cuestiones como procedemos, y de nuestras respuestas respondemos. Pasado y futuro gravitan en la historicidad de nuestro trabajo demandándonos una doble fide-

lidad: a la tradición de la disciplina, con todo su pluralismo, y a las preguntas que la época plantea situando nuestra común humanidad ante nuevos horizontes. Son estos cambios de encuadre o de escenario del drama humano los que tiran del depósito de la tradición hacia delante, desvelando su potencia al reformularla, al traducirla a nuestro tiempo o, mostrando sus carencias, retan nuestra creatividad en demanda de respuesta. Es desde esta perspectiva desde la que quisiera destacar algunos temas sobre los que creo importa que trabajemos.

Creo que sigue siendo prioritario que una ciencia social como la Antropología siga prestando una especial atención a la diversidad social y cultural del hombre, pero de las distintas maneras de marcar o enfatizar las diferencias que enriquecen la diversidad quizá unas sean hoy más relevantes que otras. Más que reincidir en clasificaciones dicotómicas, que fueron útiles sin duda en su momento (pueblos primitivos y civilizados, sociedades simples y complejas, jerárquicas o igualitarias; con o sin escritura, Estado, esfera económica autónoma, etc.), quizá sea el hecho mismo de la *diversidad* y sus consecuencias *en la interacción* el que merezca una especial atención. No es este sino el tema clásico de nuestra disciplina, pero posiblemente nos resulte más significativo contemplarlo en alguna de sus problemáticas manifestaciones o versiones contemporáneas. Los pueblos «primitivos» creo que han perdido gran parte de su interés en la misma medida en que la diversidad se nos ha metido dentro, en casa. No me refiero solamente a los renovados movimientos de población que convierten las sociedades occidentales en multiétnicas, sino también a la creciente diversidad interna de estilos de vida, dispares incluso en su cotidianidad. Creo que hay todo un amplio campo de experiencias en torno a la *comprensión e incomprensión*, en situaciones de *heterogeneidad* socio-cultural y *pluralismo*, que van desde la inconsciencia o de la ausencia de percepción del otro, de su conducta o de sus obras, hasta la más brutal violencia; desde la tolerancia indiferente hasta el respeto, o desde el reconocimiento hasta la fusión solidaria, unitaria y que puede estudiarse en un amplísimo conjunto de escenarios intra e intergrupales, sobre documentación histórica y con trabajo de campo.

Quizá los casos que de una forma más rápida y llamativa nos vienen a la mente son los problemas que se derivan de las situaciones de contacto entre actores de distintas tradiciones culturales, cada vez más frecuentes en los contextos urbanos de las sociedades del primer mundo, fruto de las migraciones. Pero no es solamente a ello a lo que me refiero. Creo que puede resultar heurísticamente más fértil considerar esas situaciones como caso particular de una clase o conjunto más amplio y, desde luego, como superficie de fenómenos más hondos. No pretendo negar que tras los problemas del racismo hay pobreza, y que el recíproco desconocimiento de las culturas respectivas produce torpeza en la interacción, errores, malentendidos... un caldo de cultivo fácil para el conflicto. Pero también la más simple y ostensiva presencia del otro prueba irrefutablemente su posibilidad, la posibilidad de su alteridad, relativizando - en ese mismo grado en el que aquel es posible- nuestro mundo, destronándolo de su absolutismo, convirtiéndolo en mera posibilidad, negando el solipsismo del propio

mundo al romper el cómodo cierre ensimismado que nos contenía, arrojándonos así, una vez más, fuera de los parches con que remendamos los sucesivos desgarrones del paraíso perdido. Para el que llega, sobrevivir tras el desarraigo supone muchas veces morir a lo que se fue y parirse con el dolor de un nuevo nacimiento. Ambos tipos de actores se ven llevados a percibir la presión forjadora de los límites, la limitación de la forma, la tensión entre constricción y percepción, entre la delimitación de las diferencias y la identificación que así se posibilita.

La tensión entre identidad y alteridad, intrínseca a la unidad del fenómeno humano que formulamos como *díada*, como versión de la unidad y pluralidad humana en la que se funda nuestra disciplina, es también un foco para nuestra atención en el que se condensan problemas relevantes para la Antropología Social en el presente. La delimitación de lo propio y lo ajeno, aquello que hace que cada mundo sea un mundo para alguien, se pone especialmente de relieve cuando, bien por las migraciones, bien por el incremento de la complejidad, se une lo diverso y lo tomamos entonces como objeto de nuestra atención. Si bien toda construcción humana se ha levantado siempre configurando y organizando entidades diferenciables con las que llegar a un entendimiento colectivo, lo que podríamos llamar *coeficiente de tolerancia* varía en su proporción y en los campos de experiencia en los que rige. No apunto a la posibilidad de una clasificación que discrimine entre sociedades con cultura tolerante o intolerante, integristas o pluralistas, incluyentes de la diversidad lingüística, cultural, nacional, etc., sino a que incluso en el seno de las sociedades que, de entrada podríamos considerar más tolerantes, la tolerancia misma, aunque sea para lograr su propia forma, tiene sus límites que la hacen así reconocible.

Entender es una tarea tradicional de la Antropología Social, pero cambia con su historia el punto de vista desde el cual lo intentamos. Nuestra disciplina, como ciencia social, es una ciencia consustancialmente histórica, relativa a su tradición tanto como a su tiempo, y es por eso por lo que creo que resulta relevante que en este tiempo estudiemos los campos de experiencia en los que efectivamente rige la tolerancia de la diversidad. ¿En qué campos específicos de conducta se tolera mayor o menor diversidad? y ¿qué nos dice todo ello sobre el talante o estilo de la cultura en cuestión, sobre todo cuando se definen campos para la tolerancia frente a otros en los que resulta evidente para los actores que ya no cabe tolerar más discrepancias?

Aunque así podríamos seguir con multitud de ejemplos, no quisiera apuntar a esos casos como temas nuevos de estudio para el futuro de nuestra disciplina, pretendiendo más bien tomarlos como banco de pruebas en el que ensayar el estudio de los *procesos de comprensión* o incomprensión que en los límites de la tolerancia se muestran en operación. En las sociedades de nuestro tipo son muchos los escenarios en los que podemos elaborar etnografía de la comprensión e incomprensión para intentar comprenderla. La comprensión no sólo forma parte de los principios epistemológicos de las ciencias sociales. Es algo que practican los actores, sobre todo en contextos urbanos en los que, por su propia diversidad, su situación se les convierte

a los ciudadanos en algo muy similar a la situación de campo para el antropólogo, de ahí que sea interesante apresar la etnografía de la comprensión, de lo que posibilita y de lo que dificulta su ejercicio a los actores. Si de ese modo llegamos a atisbar los tipos y formas de experiencia que operan como fundamento de los límites de la comprensión, habremos dado un buen paso hacia el conocimiento de nuestras culturas, de este tipo de cultura que ha estado operando como referente implícito de la traducción de las «otras» culturas.

Para acercarnos a estos contextos urbanos sería conveniente flexibilizar nuestros modos habituales de categorizar la diversidad. Por ser contextos tan nuestros, nuestro etnocentrismo nos engaña más fácilmente. Nuestra diversidad no es solamente una diversidad, por decirlo con palabras llanas, entre españoles, sudamericanos, magrebíes y gitanos. Tampoco se reduce a castellanos, vascos y catalanes, o a clase alta, media y baja. Hasta la tradicional dicotomía rural/urbano se está suavizando enormemente. No es que las diferencias que esas clasificaciones contemplan ya no existan, sino que, junto con ellas, resulta ya necesario categorizar otras dimensiones de la diversidad que vuelve significativa nuestra interacción en el interior de nuestras sociedades, cuya integración y segmentación social crecen en nuevas direcciones. ¿Qué es lo que hoy podría sustituir el papel integrador que en nuestras monografías cumplía la comunidad tradicional? ¿No se nos rompe en una serie enormemente dispar de redes irregulares, entrecortadas, en las que el peso del interconocimiento y del anonimato gravitan sobre ellas con tan distinta eficacia? En el seno de ellas ¿qué imagen logramos componer unos de otros actores?, ¿cómo logramos entendernos y qué imagen de la vida, como vida humana, se nos configura? ¿Nos bastan los roles profesionales yuxtapuestos a los del parentesco para definirnos? Proyectos, agendas, horarios y calendarios sujetan con pinzas nuestro horizonte temporal, como uno de los perfiles de las imágenes que colectivamente esculpimos bajo el modelo mecanicista de un deseo escasamente comprendido, alejando del panorama de lo esperable sorpresas desagradables, tanto como el hallazgo imprevisto del gozo. ¿Qué tipos de experiencia, qué clase de vivencias logramos tratándonos unos a otros desde la borrosa y entrecortada caricatura de nuestros roles? ¿En qué creemos para sostener y soportar nuestra civilizada cultura? Hoy ya no nos une nuestra olvidada condición de proletarios. Es la condición de consumidores la que nos divide¹ en múltiples estilos de vida, con frecuencia recíprocamente incomprensidos, aunque compatibles.

Al apuntar esta apresurada reflexión no pretendo proponer una transformación de la Antropología en Sociología. Creo que aún, en el futuro, nuestra disciplina tendrá que seguir siendo comparativa y, fiel a su tradición, tendremos que comparar dimensiones culturalmente distintas de los fenómenos que nos caracterizan como humanos, para que de ese modo siga siendo la variable cultural la que opere como marco de nuestro trabajo. Pero ocurre que, así como conviene interrumpir la estancia en el campo para volver a reflexionar desde el despacho antes de una segunda etapa en nuestro trabajo, creo que luego de esa prolongada estancia de nuestra comunidad antropológica entre los nativos de otras culturas, no nos vendría mal una vuelta a

casa, no tanto para reflexionar como para hacer aquí trabajos de campo de entidad similar a los ya realizados fuera. Posiblemente esto ayude a mejorar los procesos de contraste y traducción cultural que impulsan nuestras preguntas. Lo aprendido en aquellas culturas -o lo que sin ellas no habríamos concebido, o lo aprendido de lo que fuimos según la historia- nos debería servir de distancia para acercarnos críticamente a las nuestras, recuperando la originaria vocación crítica de las ciencias humanas; crítica que no es mero relativismo, sino que pone en cuestión unas imágenes desde otras. Ya que no podemos trabajar críticamente sin una imagen de lo humano, atendamos a la singularidad de nuestra diversidad desde la radicalidad de la alteridad.

Incluso nuestra propia segmentación lo facilita. Ninguno de nosotros es capaz de abarcar en sí mismo la heterogeneidad y pluralismo en cuyo seno nos movemos. Deberíamos pues acercarnos a nosotros mismos como a un pueblo desconocido, llenarnos de humildad, elegir algunas dimensiones de nuestra experiencia y comenzar poco a poco a localizar escenarios, situaciones, redes y contextos en los que desarrollar el trabajo de campo que dé cuenta de nuestros estilos culturales de vida, de los problemas, enigmas, fantasías, principios y creencias centrales que efectivamente nos marcan y caracterizan. En la relativa compatibilidad de unos con otros, y en su recíproca incomunicación o incomprensión, encontraremos sin duda excelentes ocasiones par estudiar procesos y límites de la comprensión, y al rozar estos últimos notaremos su forma.

En cuanto a mis preferencias, aunque hasta ahora he estudiado más el parentesco² y la política,³ quisiera apuntar tres campos posibles que me resultan atractivos y relevantes: el arte, la economía y la religión. Aunque los tres pueden parecer campos muy diferentes entre sí, creo que todos ellos plantean retos suficientes para impulsar nuestro esfuerzo.

Una de las notas más destacadas de la economía y del arte contemporáneo es que no sabemos qué hacer con ambos. Sin duda la economía parece regir nuestras vidas con gran eficacia. Pero no menor es el peso de esa enorme glosa de nuestras vidas que el arte lleva a cabo desde la omnipresencia envolvente de la música, el cine, la literatura y las artes plásticas. Desde las crisis de los años 70, y a pesar de la caída del modelo soviético, no hemos resuelto, sino empeorado, los problemas del subdesarrollo y el paro. No creo que los antropólogos poseamos la misteriosa clave de un problema que escapa a nuestra competencia. Pero también es cierto que no hemos aprendido aún todo lo que el estudio antropológico-social de nuestro comportamiento económico nos puede enseñar de nuestra concepción cultural de la existencia. Posiblemente hemos estudiado las instituciones económicas ajenas más que las nuestras, y de estas hemos atendido más a campesinos, pastores, pescadores, ganaderos o casos de economía sumergida. Salvo algunas excepciones -como el estudio de D. Greenwood sobre las cooperativas de Mondragón,⁴ o el de I. Terradas sobre colonias industriales en Cataluña⁵ apenas hemos penetrado el mundo profesional, ni el de las pequeñas y medianas empresas. Son estos, sin duda, escenarios en los que se

revela con mayor intensidad nuestra configuración cultural de la existencia, por ser lugares en los que los actores enfrentan cotidianamente límites que perfilan dicha configuración, contextos en los que con mayor frecuencia sentimos nuestra forma humana en la vivencia de sus limitaciones; crisol también de organización de la diversidad, de compatibilidad de incomprensiones recíprocas. No se trataría, pues, ni de suplantar, ni de imitar la labor del economista, sino de seguir «haciendo Antropología» desde el mundo empresarial y profesional: Tendríamos que empezar conociendo las categorías con las que los profesionales y empresarios nombran y evalúan su realidad; los modos como funden o separan ámbitos de su experiencia (interior y exterior a su empresa, trabajo, amistad, familia; jerarquías, etc.) y los instrumentos simbólico-semánticos con los que operan y mantienen esas separaciones o fusiones; las pautas que siguen y los modelos con los que se orientan, hasta aprender una imagen global de su discurso que nos permita esbozar su horizonte interpretativo de la realidad. Eso probablemente nos ayudaría a plantear, en términos más acordes con la etnografía, las categorías desde las cuales podríamos enfrentar la segmentación sociocultural que nos caracteriza.

El campo del arte -o más bien su inmenso territorio- está hoy en día sembrado de una gran diversidad, quizá más que en otras épocas de nuestra historia. Además, no solo su producción es más abundante, sino que también es más accesible a una mayor parte de la población. Su presencia en nuestras vidas es, pues, más frecuente, aunque también sea más frecuente la incomprensión o la inintelectión del arte contemporáneo; cualidad que comparte con los irresueltos problemas económicos, así como con la enigmática opacidad de las creencias (propias y) ajenas. Es, por tanto, un campo propicio para futuras investigaciones que no se limiten a tomar el arte como fuente de información útil para el estudio del parentesco o la política o la economía o la estructura social, etc. sino que lo encaren por sí mismo, como fenómeno social en el que cabe estudiar dimensiones culturalmente distintas del ser humano. Investigar la creación y el goce de las obras nos permite estudiar capacidades humanas en plena operación, y su misma historicidad nos acerca a la visión de los actores sobre su propio cambio cultural.

El reto ante el cual nos sitúa el arte es múltiple: Desde el punto de vista del trabajo de campo presenta tantas dificultades como en el caso del estudio de los profesionales o del mundo de la empresa. El antropólogo pierde su posición de saber y se encuentra con un rol mucho más hecho y definido que en los tradicionales estudios de comunidad o del mundo rural, sin la flexibilidad que otorga el poder crear el antropólogo un nuevo rol para sí mismo desde el cual acceder a los distintos escenarios de la comunidad que estudia. Ya existe el rol de antropólogo o de profesor universitario en nuestra sociedad. Esto nos obliga a un esfuerzo de distanciamiento crítico sin el que no cabe abordar el estudio de nuestro propio mundo.

Desde el punto de vista sustantivo los retos del arte son varios a su vez. Aun cuando el arte se apoya en los objetos que produce -sean estos tan fugaces como

sonoros o literarios, o tan sólidos como una escultura o un edificio- los fenómenos de la creación y de sus usos son mucho menos palpables. Por otra parte, no somos críticos, ni historiadores del arte. Así pues, aun cuando nos podamos servir para nuestro trabajo de los informes de estos, junto con los de los actores, no podemos limitarnos a un estudio de las obras, sino de lo que constituye el arte como fenómeno humano. Enfocar ahí la atención, para una correcta producción de la etnografía, supone que no sólo tendremos que estudiar de qué modo se relacionan la selección de temas, los modos constructivos de las obras o sus cambios históricos con los caracteres propios de la cultura de los actores. Esto es, no sólo tendremos que hacer uso de la historia y la cultura local para interpretar la apariencia, el significante del arte en ellas producido. También el arte configura la cultura, es eficaz ante ella. Pero, además del análisis de la recíproca configuración entre cultura y obra, podemos atender al fenómeno humano del arte en su contextualización histórica para ver lo que el fenómeno como tal, en su producirse, nos dice de la cultura y los hombres que la sostienen, del horizonte de su mundo que en el arte investigan creadores y usuarios.

Los retos y posibilidades temáticas y teórico-metodológicas que el arte nos plantea son más de las que aquí puedo apuntar. ¿No nos introduce el arte de cada pueblo, o de cada época, en la definición cultural de la distinción entre ficción y realidad? ¿De qué grado de realismo y de idealismo, de representación y de tanteo, hacen uso los actores -creadores y usuarios- en su arte? ¿Cómo se concreta en cada caso o época la relación entre ética y estética? Y, en el análisis de todo ello, al intentar ir cartografiando niveles y campos, parajes de la imaginación, ¿que categorías no tendremos que inventar para dar nombre y manejar adecuadamente lo que tan sin nombre aún, o de figura tan poco amoldable a nuestros modelos mecanicistas, puebla esos sutiles territorios? Es más, los procesos que sigue la imaginación -o la mente, o el alma, o el espíritu- de los creadores y usuarios ¿cómo son?, ¿hasta qué punto nos basta la estructura de los tropos semánticos o sus combinaciones para dar cuenta de todo ello? Si la estructura metafórica de la creación y de la comprensión de una obra de arte puede ilustrarse mediante la teoría de catástrofes, ¿no sería útil elaborar índices para encontrar funciones representativas de tales procesos? ¿No cabría, asimismo, ensayar algunos fractales, como la homotecia interna o el tamiz, para aproximarnos matemáticamente a los usos de la metonimia?⁶

Por último quisiera apuntar hacia el estudio de las creencias como un campo de interés para el futuro de nuestra profesión. Es cierto que se trata de uno de los temas más tradicionales y característicos de nuestra disciplina, pero también es uno de los temas centrales, radicalmente humano, quizá el que mejor puede dar cuenta de toda la vertebración del problema del hombre. Me refiero -de igual modo que en los casos anteriores- al estudio de las creencias en este nuestro tan «descreído» y secularizado mundo contemporáneo. Creo que hasta ahora hemos estudiado preferentemente las creencias ajenas desde una posición epistemológica inevitablemente sesgada por el peso abrumador de los modelos mecanicistas socio-estructurales o semióticos, tan

acríticamente asumidos en nuestra propia cultura; posición que nos ha llevado a exotizar en exceso las creencias ajenas, fundando su razonabilidad en una presentación de los juegos de simbolización mediante los cuales el panteón y teología nativa reflejan la negociación de las tensiones que caracterizan la estructura social de los actores. Dentro de una tradición, quizá marcadamente durkheimiana, hemos traducido -desde nuestra etnocéntrica percepción sociológica- esa reciprocidad entre religión y sociedad, en la que a la rareza de sociedad le corresponde la rareza de sus creencias, quedándonos satisfechos al mostrar su paralelismo, sin penetrar, salvo honrosas excepciones,⁷ en la caja negra de la experiencia del actor. Hay otra tradición, más afín a Malinowski, que presenta al actor como autor, como creador o artífice de su vida frente a sus condicionantes, responsable del legado de su tradición porque, frente a la coerción de la sistematicidad social, conserva ese mínimo de libertad y lucidez que le constituye en ser humano. ¿Qué sabemos, como antropólogos, de esa posición dilemática del hombre contemporáneo ante el carácter ineludible de la realidad?, ¿qué sabemos, como antropólogos, del mundo interior de nuestros contemporáneos? ¿qué sabemos de la calidad de vida del alma contemporánea?, ¿cuál es su registro, la gama compartida de sus calidades? Si nada de eso lo conocemos suficientemente y sin embargo es lo que constituye el núcleo de lo que finalmente producimos como humanos, si es tanto lo que ignoramos, si tanto nos queda aún por saber, quiere decir que nuestra disciplina tiene un largo futuro, aunque sea imperfecto y de subjuntivo.

BIBLIOGRAFÍA

GREENWOOD, D.: «The corporate culture of Mondragón: Social and cultural dimensions of industrial democracy in the Fagor cooperative group».

LIENHARDT, G. 1961: «Divinity and Experience. The religion of the Dinka». Oxford, Clarendon Press.

LISÓN, C. 1990: «La España Mental I y II». Madrid, Akal.

SANMARTÍN, R. 1982: «La Albufera y sus hombres. Un estudio de Antropología Social en Valencia», Madrid, Akal.

SANMARTÍN, R. 1993: «Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica», Barcelona, Ed. Humanidades.

Terradas, I. 1979: «Les colònies industrials. Un estudi entorn el cas de l'Ametlla de Merola». Laia, Barcelona.

NOTAS

¹ «Oigo la voz de Eric Clapton poner en palabras sentimientos que Jordi Savall arranca a su viola metido en el alma de Marin Marais, mientras sigue la vergüenza de Sarajevo y aquí, entre nosotros, la pequeña insidia de cada día desiguala la libertad de la competencia». No es que se me crucen los cables. El párrafo puede seguir sin acudir al pie de página. Texto y nota resultan coherentes. Reproducen el hilo de pensamientos que nuestro contexto hace compati-

bles, integrándolos a pesar de la diversidad de fechas, lugares, lenguas y campos de experiencia. ¿En qué diversidad estalla lo que en nuestras sociedades se discrimina y mediante qué recursos lo integra?

² SANMARTÍN, R. 1982: «La Albufera y sus hombres. Un estudio de Antropología Social en Valencia», Madrid, Akal.

³ SANMARTÍN, R. 1993: «Identidad y creación. Horizontes culturales e interpretación antropológica», Barcelona, Ed. Humanidades.

⁴ GREENWOOD, D.: «The corporate culture of Mondragón: Social and cultural dimensions of industrial democracy in the Fagor cooperative group».

⁵ TERRADAS, I. 1979: «Les colònies industrials. Un estudi entorn el cas de l'Ametlla de Merola». Laia, Barcelona.

⁶ «Cuando cada parte es homotética al todo se dirá que el todo posee una homotecia interna». El caso es que esa similitud entre el todo y sus partes puede dar pie a la utilización de lo uno por lo otro, de la parte por el todo y vice-versa, es decir a la estructura semántica de la metonimia. En el caso de la metáfora, en la que no hay esa continuidad de significado entre sus elementos, sino una ruptura, la impertinencia semántica que fuerza al mantenimiento de la tensión para crear un nuevo significado, no cabría aplicarle el modelo fractal de la homotecia interna, pero quizá cupiese hablar de una homotecia externa. Si la metáfora crea una semejanza donde no la había, está creando una nueva unidad que brota de la lectura dinámica de esa tensión metafórica. Esa nueva unidad de sentido convierte en partes de ella los polos de la metáfora. Quizá por ello quepa entender el papel metafórico de la literatura frente al contexto como un esfuerzo creativo que instaura en la lectura una re-unión crítica con el contexto, restableciendo por medio de ella una nueva relación metonímica del lector con su tiempo, con su época, con su contexto en el que se re-identifica. En este sentido cabría usar el modelo fractal de una supuesta homotecia externa, mediante la cual se salta de nivel creando unidades de un orden de complejidad superior. El problema sigue estando en la precariedad del logro metafórico, en que su virtualidad depende del dinamismo de la tensión semántica: mientras se mantiene sigue produciendo el efecto metafórico, creador de nuevo significado pero, por ello mismo, sigue sin consolidarse. La metáfora es la estructura semántica del punto de inflexión en el que se logra la catástrofe del nuevo significado (si se llega a captar) o, a la vez, del sin-sentido si no se aprehende la innovación de sentido. No se consolida, pues, como metonimia. La religación con el contexto es un efecto metonímico para la vivencia del usuario de la metáfora, pero no transforma la metáfora en metonimia.

⁷ LIENHARDT, G. 1961: «Divinity and Experience. The religion of the Dinka». Oxford, Clarendon Press, y LISÓN, C. 1990: «La España Mental I y II». Madrid, Akal.

