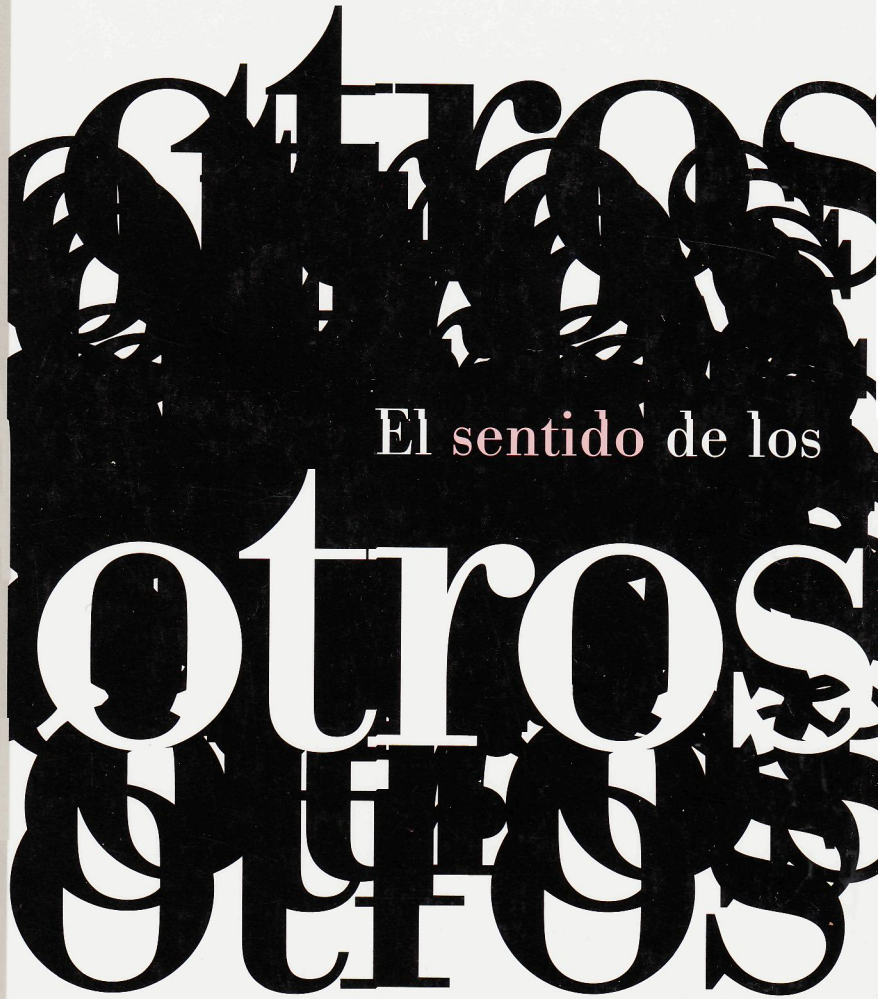


Marc Augé

Paidós  
Básica



El sentido de los  
**Otros**

80

Actualidad de la antropología

## **El sentido de los otros**

## Paidós Básica

### Últimos títulos publicados

33. G. DUBY - *Europa en la Edad Media*
34. C. Lévi-Strauss - *La alfarera celosa*
35. J. W. Vander Zanden - *Manual de psicología social*
36. J. Piaget y otros - *Construcción y validación de las teorías científicas*
37. S. J. Taylor y R. Bogdan - *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*
38. H. M. Feinstein - *La formación de William James*
39. H. Gardner - *Arte, mente y cerebro*
40. W. H. Newton-Smith - *La racionalidad de la ciencia*
41. C. Lévi-Strauss - *Antropología estructural*
42. L. Festinger y D. Katz - *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*
43. R. Arrillaga Torrens - *La naturaleza del conocer*
44. M. Mead - *Experiencias personales y científicas de una antropóloga*
45. C. Lévi-Strauss - *Tristes trópicos*
46. G. Deleuze - *Lógica del sentido*
47. R. Wuthnow y otros - *Análisis cultural*
48. G. Deleuze - *El pliegue. Leibniz y el barroco*
49. R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner - *La filosofía en la historia*
50. J. Le Goff - *Pensar la historia*
51. J. Le Goff - *El orden de la memoria*
52. S. Toulmin y J. Goodfield - *El descubrimiento del tiempo*
53. P. Bourdieu - *La ontología política de Martin Heidegger*
54. R. Rorty - *Contingencia, ironía y solidaridad*
55. M. Cruz - *Filosofía de la historia*
56. M. Blanchot - *El espacio literario*
57. T. Todorov - *Crítica de la crítica*
58. H. White - *El contenido de la forma*
59. F. Rella - *El silencio y las palabras*
60. T. Todorov - *Las morales de la historia*
61. R. Koselleck - *Futuro pasado*
62. A. Cehlen - *Antropología filosófica*
64. R. Rorty - *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*
65. D. Gilmore - *Hacerse hombre*
66. C. Geertz - *Conocimiento local*
67. A. Schütz - *La construcción significativa del mundo social*
68. G. E. Lenski - *Poder y privilegio*
69. M. Hammersley y P. Atkinson - *Etnografía. Métodos de investigación*
70. C. Solís - *Razones e intereses*
71. H. T. Engelhardt - *Los fundamentos de la bioética*
72. E. Rabossi (comp.) - *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*
73. J. Derrida - *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*
74. R. Nozick - *La naturaleza de la racionalidad*
75. B. Morris - *Introducción al estudio antropológico de la religión*
76. D. Dennett - *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*
79. R. R. Aramayo, J. Muguera y A. Valdecantos - *El individuo y la historia*
80. M. Augé - *El sentido de los otros*

**Marc Augé**

# **El sentido de los otros**

*Actualidad de la antropología*

Título original: *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*  
Publicado en francés por Fayard, París

Traducción de Charo Lacalle y José Luis Fecé

Cubierta de Mario Eskenazi

*1ª edición, 1996*

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1994 by Librairie Arthème Fayard, París  
© de todas las ediciones en castellano,  
Ediciones Paidós Ibérica S.A.,  
Mariano Cubí, 2 - 08021 Barcelona  
y Editorial Paidós, SAICE,  
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0226-9  
Depósito legal: B-38/1996

Impreso en Europe, S.L.,  
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

*Doy las gracias especialmente a Michel Aghassian, que me ha proporcionado una valiosa ayuda en la redacción definitiva de este manuscrito, y a mis fieles colaboradores Christine Cailletau y Stéphane Vaillant.*

:



## SUMARIO

1. ¿Quién es el otro? .....	13
2. Los otros y sus sentidos.....	35
3. El otro próximo .....	45
4. La norma de los otros .....	59
5. Conocimiento y reconocimiento: sentido y fin de la antropología... ..	79
6. La conquista del espacio .....	95
Conclusión: cambio de mundo, cambio de objeto .....	109
Bibliografía complementaria .....	123



*El sentido de los otros.* Este título se puede entender en un doble sentido. En una primera acepción, el sentido de los otros, al igual que el sentido de la familia, el sentido del dibujo o el sentido de la orientación, sería un don adquirido o innato, variable según los individuos, los grupos o las épocas. Se podría decir, por tanto, que hoy día en Europa el sentido de los otros se pierde y se exagera a la vez. Se pierde en tanto que la aptitud para tolerar la diferencia desaparece. Pero esta misma intolerancia crea, inventa, estructura la alteridad: los nacionalismos, los regionalismos, los fundamentalismos, los procesos de «purificación étnica» proceden más bien de una crisis de identidad que de la aceleración de procesos generadores de alteridad. Como si anduvieran en busca de un nivel pertinente de identidad colectiva (identidad que convierten indebidamente en algo sustancial), un cierto número de grupos humanos no deja de segregar la alteridad, de fabricar al otro y, por tanto, de descomponerse; como si, al contrario de lo que ocurre en la diferenciación celular, esta continua diferenciación social fuese portadora de muerte.

En una segunda acepción (que ya no hace de los «otros» el objeto sino el sujeto del sentido) el sentido de los otros nos confronta con la evidencia del sentido que elaboran los otros, individuos o colectividades. Pero ambas acepciones se mantienen, porque el sentido en cuestión es el sentido social, es decir, el conjunto de relaciones simbólicas instituidas y vividas entre los unos y los otros en el seno de una colectividad que dicho sentido permite identificar como tal. Si la antropología es ante todo una antropología de la antropología de los otros, ello no se debe a que no haya sociedades que, de un modo más o menos estricto, no hayan definido una serie de relaciones «normales» (instituidas y simbolizadas) entre generaciones, entre primogénitos y cadetes, entre hombres y mujeres, entre aliados, entre linajes, entre grupos de edades, entre hombres libres y cautivos, indígenas y extranjeros, etc. La primera tarea del antropólogo consiste en determinar ese documento de la identidad y de la alteridad relativas.

Como se puede apreciar, esta tarea no remite al antropólogo, ni tampoco específica y exclusivamente a un único tipo de sociedad. Y ésta es la razón por la que, en el trabajo que se sitúa en el punto de unión entre mis referencias africanistas y mis preocupaciones más globales, me gustaría interrogar, sentando las premisas de una antropología «generalizada», al propio concepto de

alteridad en su doble relatividad, ya que los otros también definen al otro. Dicha interrogación desemboca a su vez en otra, pues la muerte del exotismo es la característica esencial de nuestra actualidad y por ello es legítimo preguntarse en qué condiciones se puede dar una antropología sin exotismo y cuáles pueden ser sus fines. A tal objeto, en esta obra evocaré pues mi recorrido personal, que vuelve a tomar y a recomponer algunos artículos anteriores<sup>1</sup> pero insertados en un conjunto original y en buena parte inédito. El único interés de este recorrido consiste en haberme confrontado con diferentes tipos de alteridad, de los que he intentado comprender progresivamente qué podían tener en común.

1. Al final del volumen se encuentra la referencia de estos artículos, pág. 120.

## CAPÍTULO 1

### ¿QUIÉN ES EL OTRO?

Volver a un itinerario que, después de haberme conducido de París a África sin detenerme, me hacía encontrar de nuevo el Hexágono sin que por ello tuviera el sentimiento de renunciar a las referencias más lejanas, seguramente se puede sacrificar a la ilusión de la coherencia retrospectiva. Pero también puede constituir la ocasión de preguntarme profundamente: ¿qué busca el investigador? Si busca al otro, ¿quién es entonces el otro?

Desde hace varios años, las ciencias sociales intentan definir los métodos (en concreto los métodos que implican una nueva definición del objeto) que les permitan huir de los modelos de interpretación demasiado abstractos, sin sucumbir ante las facilidades del historicismo o del relativismo cultural. El problema de la cientificidad de las ciencias sociales y de sus modelos de interpretación se puede considerar como algo ligado a esta pregunta sobre el otro. Habernos sumergido en el mundo que estudiamos nos condena a una antropología práctica, por utilizar de nuevo la expresión kantiana y, en relación a la etnología, se trata de saber si la supuesta exterioridad de su objeto es algo tan seguro como para permitirle escapar de esta restricción. Dicha exterioridad es muy problemática. En efecto, la definen tres parámetros que no pueden ni confundirse ni eliminarse entre sí: la exigencia de cientificidad o, si se prefiere, la exigencia paradigmática, que querría dominar la inestabilidad del objeto social; el reconocimiento de la alteridad cultural, social, histórica, psicológica, que corresponde siempre a una distancia de hecho entre el observador y lo que observa —grupo o individuo; la evidencia, en sentido contrario, de lo que cabría denominar interioridad del observador respecto a su objeto, aunque no fuera más que en el sentido en que, como a Tércence, nada de lo que es humano le es extraño. Todo itinerario de un antropólogo se mide, pues, con esos parámetros, y multiplicar los ejemplos al respecto no sería completamente inútil: pertenezco a la condición etnológica al igual que Montaigne pertenece a la condición humana, pertenencia de la que se sirve para suponer que su testimonio particular podría interesar a otros representantes de la misma condición.

Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo.

Como punto de partida aparece el otro cultural, del que se preocupan, en este caso, quienes interrogan al etnólogo (en su familia, en nuestras provin-

cias) sobre la naturaleza exacta de su profesión: «¿Así que usted vive en las tribus, estudia sus costumbres?». Esta última palabra, que sale espontáneamente de la boca de interlocutores poco informados, es interesante; aun refiriéndose a usos instituidos, suena natural; inscribe la práctica social en la naturaleza, incluso si el término «costumbre» le proporciona una especie de base histórica. Tanto si se asocia a una visión evolucionista de la sociedad como si no, la cultura de los otros se define espontáneamente como una especie de naturaleza; pero entonces se trata de una naturaleza un poco particular, una naturaleza instituida, sin embargo, que se puede describir, por ejemplo, en términos jurídicos (a lo que se dedicaron los «usos» de los primeros administradores coloniales). Para expresar este punto de vista espontáneo, a lo mejor habría que haber recurrido a una expresión también muy extendida, pero que se aplica de buena gana a individuos de los que se constata que han adquirido buenos o malos hábitos: la «segunda naturaleza». La cultura de los otros les es como una segunda naturaleza.

En 1965, yendo a África, concretamente a las lagunas del sur de la Costa de Marfil, sin duda sabía un poco más que los profanos, pero era consciente de que iba a estudiar otras culturas. En relación a este tema, la bibliografía era inagotable y ahora no tengo intención de hacer un inventario. En los años sesenta, el debate sobre la noción de cultura adquiría un nuevo tono en Francia y dicho debate aún está abierto en la actualidad, en idénticos términos que entonces, incluso si retrospectivamente, a una cierta distancia, podemos tomar una conciencia más clara del mismo.

Lo que se ponía en cuestión era una visión funcionalista de la sociedad y, por tanto, de la cultura. Por visión funcionalista hay que entender tanto el punto de vista cultural-funcionalista *stricto sensu* (para el que la convergencia de los «rasgos» culturales dota de sentido a una configuración singular, a la que otorga su estilo y su coherencia), como el punto de vista marxista, para el que la cultura, entendida como un conjunto de valores (evidentemente, esta definición no es patrimonio de los marxistas), se puede deducir a partir de la infraestructura económica. Lo que entonces se ponía en cuestión era el finalismo que inspiraba el primer punto de vista y el mecanicismo que dirigía el segundo.

Este replanteamiento tiene diferentes orígenes y diferentes autores; al respecto, señalaré simplemente una convergencia bastante notable. *Sociología y antropología*, la compilación de textos de Mauss introducida por Lévi-Strauss, aparece en 1950, pero su tercera edición aumentada es de 1966.<sup>1</sup> Castoriadis recoge en 1975, en *Institución imaginaria de la sociedad*, artículos

1. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, precedida por la «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» de Claude Lévi-Strauss, 3ª ed. aumentada, París, Presses Universitaires de France, 1966 (trad. cast.: *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971).

que habían sido publicados en *Socialismo o barbarie*, de 1964 a 1965.<sup>2</sup> Para Marx, de Althusser, es de 1965.<sup>3</sup>

La «Introducción a la obra de Marcel Mauss» es un texto de una considerable riqueza, del que no excluyo en principio que no se pueda prestar a interpretaciones contradictorias; aquí considero las que me parece que han constituido la fuente del movimiento antifuncionalista. En primer lugar, Lévi-Strauss habla de la anterioridad del simbolismo respecto al conocimiento; el lenguaje, nos dice, «no ha podido nacer de repente» (pág. XLVII). Con él, el universo se ha convertido en algo significativo, pero no por ello mejor conocido. En su origen hay por tanto una «integralidad del significante», en la que el hombre «se encuentra demasiado confundido como para asignar un significado dado como tal sin que por ello se conozca mejor» (pág. XLIX). En su esfuerzo por comprender un mundo que no conoce más que poco a poco, el hombre dispone permanentemente de un «exceso de significación» que repartió entre las cosas «según las leyes del pensamiento simbólico que les corresponde estudiar a los etnólogos y a los lingüistas» (pág. XLIX). Se puede apreciar que las leyes que el simbolismo utiliza para construir relaciones son intrínsecas, en el pensamiento de Lévi-Strauss; son anteriores a la acción del hombre sobre el mundo; son, ante todo, el instrumento que lo produce. Si nos atenemos a este análisis, el origen material del simbolismo se sitúa, según Lévi-Strauss, al lado del cerebro, no al lado de la infraestructura económica cuya existencia, por el contrario, presupone.

La anterioridad del simbolismo produce otro efecto. Si la cultura se define como un conjunto de sistemas simbólicos (en el primer rango de los cuales, precisa Lévi-Strauss, «se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión» [pág. XIX]), la condición individual se define mediante una alienación necesaria. En efecto, refiriéndose explícitamente a un artículo de Lacan aparecido en 1948, Lévi-Strauss observa que: «Lo que se aliena es, hablando con propiedad, lo que llamamos sano de espíritu, ya que consiente en existir en un mundo que se puede definir únicamente en relación al yo o a lo ajeno» (pág. XX). Sólo en y a causa de la vida social, actualización de la relación con el otro, se puede edificar una estructura simbólica ofrecida por igual a todos los miembros de la sociedad, pero la vida social requiere para cada cual que se pongan en marcha y se conjuguen los sistemas que la definen y que preexisten a toda relación concreta.

2. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, París, Ed. du Seuil, 1975 (trad. cast.: *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 1983).

3. Louis Althusser, *Pour Marx*, París, François Maspero, 1965, nueva ed., París, Ed. de la Découverte, 1986.

Castoriadis se encuentra, sin duda, muy cerca de las definiciones de Lévi-Strauss cuando escribe que una organización dada de la economía, un sistema de derecho, un poder instituido, una religión «existen socialmente en cuanto sistemas simbólicos sancionados».<sup>4</sup> Lógicamente, utiliza el mismo término «alienación» para hablar de la relación del individuo con la institución y con la vida social. Se sitúa expresamente en una perspectiva antifuncionalista y antimecanicista cuando afirma que la institución no se reduce sólo a su aspecto económico o funcional, que no hay nunca una pura relación de exterioridad entre la institución y los que dependen de ella o la utilizan. Al distinguir entre el tema de la alienación y el de la división de clases, hay que subrayar que la alienación ha existido en sociedades que no presentan una estructura de clases. Y es bajo este aspecto como sus análisis y los de Althusser ofrecen un parentesco sorprendente. Cuando Castoriadis escribe que, en una sociedad de clases, la misma clase dominante se encuentra en situación de alienación y que «no puede mistificar al resto de la sociedad con su ideología sin mistificarse ella misma», se encuentra muy cerca de las tesis de *Para Marx* sobre la ideología de clase y la ideología en general.

Este paseo por la «atmósfera» de los años sesenta no me parece en absoluto inútil. En primer lugar, se trata del aire que respiraban los etnólogos de mi generación en el momento de realizar su primer trabajo sobre el terreno. Además, la crítica antifuncionalista, que puede caracterizar a grandes rasgos la atmósfera intelectual de la época, en mi opinión no estaba exenta de ambigüedad ni de peligro, tanto para el etnólogo, cuyo papel corría el riesgo de sobrevalorar, como para la etnología, cuyo objeto constituía probablemente. Se arriesgaba a sustituir el tema finalista de la cultura en cuanto totalidad por el tema oscurantista de la cultura en cuanto misterio. El peligro era aún más grande porque, paralela y paradójicamente, la experiencia de la cultura, entendida como una segunda naturaleza, se nos convertía en algo cada vez más familiar. Si bien es cierto que algunos de entre nosotros no han sucumbido nunca a los sueños exóticos, seguramente han vuelto a ellos, no como consecuencia de alguna decepción, sino desde el momento en que durante un cierto tiempo aceptaban hacer el esfuerzo de someterse a ritmos, preocupaciones y prioridades cuyo carácter construido, lógico y familiar les era cada vez más sensible, después de pasar el primer momento. Evans-Pritchard se había sorprendido en su época formulando interpretaciones como las de los azande; a mí me ocurrió lo mismo con los alladian y llegué a encontrar natural, por ejemplo, la lógica propia de las acusaciones de brujería. ¿Nos habíamos inclinado hacia otro mundo? ¿No se trataba más bien de que volvíamos a encontrar, detrás de lo específico de un lenguaje, las crueldades, las angustias

4. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., pág. 162.

y los celos de todo medio social un poco cerrado —lo que yo llamaría efecto Romorantin?

La reflexión teórica al respecto no estaba muy clara en aquel momento; o más bien era clara y oscura, y ese claroscuro tiene sus razones. A la experiencia del carácter natural y necesario de la cultura se le pueden formular dos preguntas que no se confunden entre sí. En primer lugar, se le puede preguntar cómo es que lo propio del individuo humano sea introducirse en una cultura que aparece, a la vez, como el límite y la condición de su existencia singular. También es posible preguntarse qué constituye lo específico de una cultura particular, considerando que, sea cual fuere el lugar que ocupa en la sociedad, todos los que pertenecen a ella llevan de un modo u otro su marca.

Las dos preguntas son diferentes; aún insisto más en ello desde el momento en que tal distinción no siempre se efectúa. Pero es preciso reconocer que ambas se superponen parcialmente: la alienación de lo social no se capta más que en una configuración social dada. No obstante, de ello no se deduce que la inefable singularidad de cada cultura —su especificidad última— constituya el secreto de la alienación: siempre lo mismo, siempre diferente. Sin embargo, ésa es la tentación culturalista inconfesable que se encuentra en muchos autores, sobre todo en los años sesenta; tentación que se repite siempre y que aparece claramente en los análisis de Castoriadis. Su método inicial tiende a poner de relieve el carácter simbólico de toda institución social, interrogándose sobre el porqué de la alienación. Pero, al recurrir a la noción de imaginario social, Castoriadis cambia la pregunta, interrogándose acerca del porqué tiene que buscar una sociedad en el imaginario «el complemento necesario de su orden». En el centro de este imaginario desvela «algo irreductible a lo funcional, que es como una atribución del mundo y de sí mismo realizada por la sociedad, con un sentido que no ha sido dictado por los factores reales, ya que es más bien ese sentido el que les confiere a los factores reales una importancia y un lugar determinados en el universo que constituye dicha sociedad».<sup>5</sup> De este modo, el constreñimiento de lo simbólico se disimula detrás de la identidad imaginaria —lo que Hegel llamaba «el espíritu de un pueblo». La tarea del etnólogo ya no se equipara por ello más que a un problema de traducción, que a partir de entonces será terrible: necesita «intentar comprender el universo natural y social de los babilonios o los bororo, tal y como ellos lo vivían y, al intentar explicarlo, abstenerse de introducir determinaciones que para esa cultura no existen (consciente o inconscientemente)».<sup>6</sup> La cultura, en definitiva, es el suplemento de lo social (del universo funcional o de la determinación) que explica por qué los bororo

5. *Ibid.*, pág. 179.

6. *Ibid.*

no son babilonios, pero no por qué cuando se es bororo no se puede ser más que bororo, ni en qué consiste ser bororo, londinense o parisino.

La cultura como exceso o como suplemento, como un «algo más», se diría hoy en día, es lo que hay que invocar cuando se agota la explicación funcional o determinista. En la definición cultural-funcionalista, la cultura entendida como una *resta* sustituye a la cultura entendida como una *suma*. Al convertir al etnólogo en el especialista de la cultura así entendida, es evidente que, si bien se limita considerablemente su objeto (reduciéndolo a lo inefable, al estilo, a la especificidad), se aumenta paralelamente (y desmesuradamente) su papel, asignándole la tarea de explicar lo inexplicable y lo irreductible. En un artículo de 1966, «Cultura e ideología», aparecido en los *Cahiers marxistes-léninistes*, Roger Establet se esforzaba por especificar el campo de lo cultural, distinguiendo, como Pierre Bourdieu, sociedad y cultura, «relación de fuerza» y «relación de sentido», a partir de la constatación de que no todas las conductas observadas constituyen la realización de prácticas determinadas por lo «social». El ejemplo del «consumo ostentativo» estudiado por los etnólogos le parecía que constituía la prueba de que una norma de comportamiento puede escapar a la estricta determinación social. Hablando de cultura en el sentido de una adquisición individual, Herriot dijo, al parecer, que consiste en lo que le queda a un hombre cuando lo ha olvidado todo; en sentido posfuncionalista, cabría decir que la cultura es lo que queda de una sociedad cuando se ha explicado todo. Las sociedades de estudio y los desarrollistas se han adherido con frecuencia a esta concepción de la cultura que, bajo ciertos aspectos, se equiparaba con lo que ellos llamaban el factor humano. Es incluso bastante mordaz recordar que en 1967 un autor como Samir Amin<sup>7</sup> había intentado dirigirse a los etnólogos para comprender por qué los senufos obtenían mejores rendimientos agrícolas que sus vecinos en condiciones más o menos comparables o por qué los lobi y los kulango se habían quedado hasta ese momento fuera de todos los movimientos de modernización.

¿Habíamos partido hacia culturas diferentes para descubrir el secreto de su diferencia y explicar lo que la economía o la sociedad no explicaban? ¿Estábamos condenados a decir siempre la última palabra, como especialistas de las flores salvajes de la ideología, del suplemento del alma y de la irreductible alteridad de los otros?

Si esa hubiera sido nuestra ilusión, habría habido que modificar nuestras pretensiones rápidamente. Lo que el etnólogo descubre, en una primera mirada, no son culturas, sino sociedades, es decir, conjuntos organizados y jerarquizados en los que las nociones de diferencia y de alteridad tienen un sentido. Se impone con rapidez el sentimiento de que quien quiera hacer

7. Samir Amin, *Le Développement du capitalisme en Côte-d'Ivoire*, París, Ed. de Minuit, 1967.

antropología primero tiene que contar con la antropología de los otros, pero en principio no percibe más que la forma instituida de dicha antropología, que se puede explicar en términos jurídicos o políticos. En primer lugar, percibe antes que nada la diferencia social. Las sociedades lagunares que frecuenté a partir de 1965 no eran sociedades estáticas, pero la organización del linaje segregaba multitud de estatus y de situaciones diferentes. Allí se combinaban diferencias de sexo, diferencias de edad, diferencias de filiación y de pertenencia a un linaje, diferencias de origen (libre o servil), diferencias de generación, instituyendo una multiplicidad de posiciones de estatus y de interrelaciones codificadas. Por ejemplo, la oposición entre hombre y mujer no adquiere una realidad concreta más que a partir del momento en que se toma en consideración la siguiente combinación de determinaciones: entre la mujer libre de un jefe de linaje, la mujer libre, cautiva o extranjera, de un hombre mal situado en la jerarquía del linaje, la mujer que desciende de una mujer cautiva (de la primera, de la segunda o de la tercera generación) o incluso la mujer cautiva de un cautivo, sin duda puede haber puntos comunes (costumbres, modos de ser y de vivir) pero aún hay mayores diferencias: la mujer menopáusica de la línea principal de un linaje importante equivale prácticamente a un hombre y puede ser jefe de linaje, al menos a título transitorio; la suerte de una joven cautiva dependía completamente de la buena voluntad de su poseedor. Cuando se habla del estatus de la diferencia y de la alteridad en una sociedad, hay que admitir que allí no se formula de modo unívoco y que no se dice (cuando se dice) ni se vive de la misma forma en un extremo u otro de la cadena estatutaria.

Todo esto es bastante evidente desde el momento en que la experiencia nos coloca ante los ojos de sociedades que, por diferentemente organizadas que estén respecto a aquellas de las que tenemos un conocimiento más inmediato, no por ello son ni igualitarias ni homogéneas. Pero aún hay más: para mantenernos fieles provisionalmente a una dicotomía que a lo mejor tendremos que poner en cuestión, diría que lo social trasciende lo cultural incluso cuando lo cultural se concibe de manera muy sustantiva. Estoy pensando sobre todo en el lenguaje de la brujería y en su práctica, es decir, en las sospechas, acusaciones, declaraciones y sanciones mediante las que se traduce la referencia a la brujería.

Al sur de la Costa de Marfil (por poner un ejemplo entre los muchos posibles) existen, unos junto a otros, conjuntos de poblaciones que se podrían denominar etnoculturales, en la medida en que, cualesquiera que sean sus puntos comunes, se distinguen aún más de lo que se parecen: por su lengua, su definición del linaje (en algunos domina el patriarcado, en otros el matriarcado, con todas las formas posibles de combinaciones o de compromisos entre esos dos extremos), la organización de sus generaciones, sus «grupos de edades», etc. En el sur de la Costa de Marfil esta situación es incluso más

notable, ya que puede afectar a conjuntos que no sobrepasan una decena de miles de individuos —lo que autoriza la expresión «mosaico lagunar» que se utiliza a veces.

Sin embargo, esta aparente arbitrariedad de lo cultural se concibe como algo esencialmente natural o, si se prefiere, sustancial. Así, el poder de la brujería aparece como algo ligado a elementos psíquicos, que tienen a su vez una existencia material localizable, por ejemplo, en la sangre o la sombra proyectada por el cuerpo humano; los efectos de ese poder son igualmente materiales y se miden por la palidez o el debilitamiento de la supuesta víctima, por desvanecimientos y hemorragias —se trata siempre de manifestaciones que pueden preceder, anunciar y acarrear la muerte. Los informadores responden de buena gana a las preguntas del etnólogo y esas respuestas dibujan un esquema o transparentan la diferencia de esos conjuntos etnoculturales, puesto que si el poder de la brujería tiene algo en común es que no se ejerce nunca arbitrariamente en todos los sentidos, sino que se le asigna siempre una zona de intervención y unos límites, los cuales no son nunca idénticos de un conjunto al otro. Se dirá, por ejemplo —simplificando— que en los dida patriarcales el poder de la brujería se ejerce en el patriarcado y especialmente del padre al hijo, mientras que en los alladian matriarcales se ejerce en el matriarcado y especialmente del tío materno al sobrino uterino.

Lo más sobresaliente es, entonces, que un cambio de estatus social conlleve una mutación sustancial. En los alladian, comerciantes de la orilla del mar, había muchos cautivos dida, hombres y mujeres; igualmente, había muchas mujeres dida casadas mediante una dote y que, a los ojos de los ricos tratantes alladian, ofrecían la ventaja de asegurarles una descendencia exclusiva (sus hijos, separados de su sociedad de origen, patriarcal, se ligaban integralmente al matriarcado de su padre alladian, mientras que un niño nacido de una madre alladian tenía dos linajes de referencia, que representaban dos principios de autoridad eventualmente en competición). Los cautivos, las cautivas y sus descendientes ofrecían la misma ventaja y se integraban sin problemas en el linaje alladian, atenuándose el recuerdo de su origen, sin llegar a borrarse nunca en la serie de generaciones. Pero la asimilación étnica y social conlleva un cambio de paradigma cultural, a causa de una retórica o un álgebra cuyo carácter casuístico sería admirado en otros contextos: mi cautiva es mi hija; puedo dársela a otro en matrimonio; también puedo casarme con ella o darle hijos; funcionalmente es mi hermana, pertenece a mi matriarcado; por mucho que sea dida, quienquiera que sea el padre de sus hijos, éstos mantendrán conmigo una relación posible, virtual, de brujería. Por encarnados que estén y sustanciales que sean los poderes de agresión y de muerte, siguen la modificación social en la que desembocan, a causa de la riqueza de los linajes alladian, el recurso sistemático a la cautividad y a la alianza matrimonial con las sociedades patriarcales.

Éste no es más que un ejemplo entre otros del tratamiento de la alteridad que caracteriza la actividad práctica y ritual de las sociedades de linajes: un juego de fronteras que tiende tanto a asimilar al otro y a producir de nuevo la dinámica interna de la diferencia, como a expulsarlo para marcar los límites de la identidad (por consiguiente, a los extranjeros, considerados absolutamente como los otros, se les atribuyen algunas prácticas abominables y antinaturales). En términos étnicos, esta división del mundo es bastante evidente. En términos sexuales, puede desembocar en una conversión de mujeres en casi-hombres, en términos estatutarios, de algunos cautivos en casi-hombres libres. El tratamiento del otro es algo más que un estilo indirecto o negativo (el único posible, sin duda) de pensar en lo mismo, en lo idéntico: la etnia, el hombre realizado, la raza pura. La etnología ha señalado este fenómeno en relación a la lógica segmentadora de grupos que no se identifican más que distinguiéndose de los otros a diferentes niveles de solidaridad y/o de oposición —un vasto movimiento de compresión y de extensión en el que se resume una parte de la vida social o política. Pero creo que este movimiento es más general y opera en el seno de una humanidad cuyas identidades individuales se revelan tan problemáticas (no inexistentes) como las identidades de grupo.

Estas últimas se afirman a veces en circunstancias que, por el contrario, se podrían concebir como algo susceptible de ponerse en cuestión. El África de los linajes prácticamente no ha conocido rebeliones de esclavos. Desde luego, hay que admitir de buena gana que el poder del hombre fuerte es ambivalente: benéfico o maléfico pero legítimo, dado que se manifiesta sin desfallecimiento y emana de una posición social que lo implica. Obligados a confesar, cuando la sospecha de brujería desemboca en una acusación, los supuestos hechiceros revelan sus crímenes en los mismos términos que el acto de acusación, sin que sea posible afirmar que ellos mismos no se adhieren a los argumentos de sus acusadores —tal y como los guerreros amazónicos, que eran relativamente libres en sus movimientos, pero menos prisioneros de sus vencedores que de los valores que compartían con ellos, no consideraban ni posible ni imaginable huir del suplicio mortal que un día habrían de sufrir.

Percibimos aquí un punto de resistencia, una sorprendente provocación, una pesadez que, por esta vez, nos guardaremos bien de determinar si es de orden social o cultural. A decir verdad, ninguno de estos calificativos parece pertinente, desde el momento en que se emprende la descripción de comportamientos. Como si por mucho distinguir lo cultural de lo social, se prohibiera comprender la eficacia. Es en este punto cuando lo observado cuestiona la conceptualización del observador. Porque también los otros piensan sus relaciones, piensan la identidad y la alteridad; lo que nosotros llamamos instituciones, orden social, filiación y alianza se inscribe en el pensamiento de la identidad, de la alteridad y de la relación —y resulta que este pensamiento no se concibe en los mismos términos que las preguntas del etnólogo.

Con esto no quiero decir que el pensamiento de los otros sea inaccesible a quienes hacen las preguntas, sino que, con frecuencia, las preguntas imponen su lenguaje y su economía a las respuestas. En el ejemplo africano, por lo menos, este efecto perverso se puede evaluar a dos niveles. En primer lugar, las preguntas, en la medida en que intentan convertir en algo evidente una totalidad sistemática (por ejemplo, por orden de extensión creciente, un «sistema de creencias en la brujería», una «religión» o una «cultura»), elaboran un enunciado que no encuentra ningún equivalente exacto en los interlocutores del etnólogo. Ningún alladian, ningún ashanti, ningún ewe, ha pronunciado jamás el conjunto de discursos que el etnólogo llama «sistema de pensamiento», «religión», incluso «filosofía» alladian, ashanti o ewe: esta totalidad sistemática agrupa casi siempre las respuestas parciales de los informadores (análisis, exégesis y comentarios más o menos suscitados por las preguntas) y las interpretaciones del etnólogo, sensible a las regularidades, a las convergencias, a las significaciones implícitas y a la lógica virtual que subyace a la diversidad de los hechos observados y a las respuestas obtenidas. En el mejor de los casos (cuando la etnografía es seria y las inferencias rigurosas), el estatus discursivo del conjunto constituido de ese modo no tiene una equivalencia en las prácticas observables, cuya coherencia latente relaciona explícitamente. Este procedimiento es, sin duda, inevitable, y puede tener una función heurística incontestable, con tal de que siga siendo consciente de sí mismo. Pero también tiende a endurecer, a homogeneizar y casi hasta reificar la alteridad de los otros. El filósofo beninés Paulin Hountondji, apoyándose especialmente en el RP Tempels y en su *Philosophie bantoue*, ha podido criticar así la forma extrema de esta tendencia, la «etnofilosofía», entendida como la búsqueda imaginaria de una visión del mundo asimilada a una filosofía colectiva inmutable.<sup>8</sup> La filosofía francesa, excepto en un sentido trivial, está constituida por el conjunto de las obras filosóficas redactadas por franceses. La filosofía bantú se deduce de sus prácticas, como si fuera consustancial al ser de las poblaciones de lengua bantú.

Si las preguntas del etnólogo afectan al estatuto del habla, entendemos que también influyen en el sentido de las palabras: en el sentido que el investigador puede darle a la respuesta, con o sin ayuda de un traductor. Quienes de entre nosotros hicieron monografías en los años sesenta, descubrían en la literatura de los administradores, de los oficiales y de los misioneros, informaciones preciosas, incluso sutiles análisis, pero también un vocabulario incierto y peligroso; este empleo aproximativo de las palabras también ha sido utilizado por etnólogos profesionales y, por lo que tengo entendido, el fenómeno no es sólo africano o africanista. Ello es evidente sobre todo en relación a la pregunta

8. Paulin Hountondji, *Sur la «philosophie africaine»*, París, François Maspero, 1977.

que voy a abordar ahora y que corresponde a lo que se suele llamar, con Mauss, la noción de persona, un término de por sí ambiguo. La literatura evoca al respecto la pluralidad de «almas» que constituyen la individualidad africana, amerindiana o de cualquier otro tipo. Así, hube de descubrir que los ashanti tenían dos «almas», el *kra* y el *sunsum*, cuya definición variaba según los autores. Para algunos, el *kra* era un guardián, un ser espiritual que abandonaba al hombre cuando moría; el *sunsum* era un «alma-pájaro», más o menos estable; para otros, influenciados diversamente, el *kra* equivalía al *ello* del tópico freudiano y el *sunsum* al *yo*.

Cualesquiera que sean las aproximaciones y los *a priori* de los observadores, es preciso reconocerles al menos que a menudo presintieron dónde se situaba el efecto perturbador del encuentro con los otros: no se trataba de ninguna clase de misteriosa esencia etnocultural, de la que cada existencia singular no sería más que su expresión o su ilustración (los ashanti se distinguirían de los malinke como los alhelies de las dalias), sino que residía completamente en su concepción eminentemente subversiva, respecto de las concepciones occidentales, de la identidad y de la alteridad, y especialmente de la relación entre el yo y el otro. Por tanto, la cuestión «¿quién es el otro?» constituye el fondo del debate antropológico; los otros, aquellos a los que el antropólogo va a estudiar, constituyen una parte implicada en ese debate. Al preguntarles inicialmente a los otros acerca de lo que constituía su diferencia, un cierto número de individuos (un cierto número de entre nosotros) se encontró preguntándoles más o menos por lo que constituía su identidad. Pero esta vuelta al remitente, regador regado en cierto modo, nunca se formula como tal —excepto, por ejemplo, por algún informador de altura que, como Gedegbe, último adivino de Béhanzin e interlocutor privilegiado del gran etnólogo Maupoil, manifiesta su habilidad al reflexionar sobre los ritos que realiza, en cuanto filósofo y en su propio nombre. El interrogatorio nace más bien poco a poco, a partir de la observación reiterada de diferentes puestas en escena rituales —bajo el pretexto, por ejemplo, de nacimientos, accidentes, enfermedades, muertes— del análisis de los diferentes dispositivos simbólicos y del hecho de tomar en consideración las interpretaciones o exégesis locales. El etnólogo pasa así de una evidencia (las diferencias constitutivas de lo social) a un problema: la pluralidad interna del yo.

Los etnólogos, e incluso algunos de sus predecesores, pronto se dieron cuenta de que los paganos de África, de América, de Oceanía tenían sus concepciones propias del yo y del otro. Dichas concepciones se expresaban en un vocabulario completamente intraducible, incluso cuando recurrían a la glosa y la paráfrasis, como han hecho los mejores de ellos. Sin salir de África, lo que el aparato ritual del linaje pone en escena en primer lugar es, en muchos sentidos, un yo plural, relacional, y por eso mismo relativo. En cualquier caso,

ése fue el descubrimiento que pronto me impusieron de nuevo mis interlocutores africanos; la convicción que compartían, que expresaban o que traducían su conducta, cualquiera que fuera su estatus, podría resumirse del siguiente modo: los seres individuales no adquieren existencia más que a través de la relación que los une.

El individuo no es, pues, más que el cruce necesario pero variable de un conjunto de relaciones; las situaciones suscitadas por la muerte o la enfermedad, las sospechas o las acusaciones de brujería que he estudiado en la Costa de Marfil, son al respecto muy significativas. Los poderes que ponen en cuestión y que se les atribuye que ponen en juego, no podrían calificarse ni como exclusivamente corporales ni como espirituales (la antropología local no es dualista); por otra parte, no poseen ni realidad ni sentido más que en función de la realidad social, una de cuyas virtualidades actualizan: por ejemplo, es entre hermanos uterinos o entre el tío materno y el sobrino uterino, o a la inversa, como se realiza la agresión del hechicero en los alladian o los ashanti. Entendemos que una enfermedad o una muerte pueden poner en cuestión únicamente un cierto número de relaciones sociales. Pero también cabe decir que las instancias que son portadoras del poder de la brujería o que son vulnerables a su agresión, y que igualmente constituyen la personalidad individual, no definen al ser individual como algo cerrado en sí mismo, consustancial a sí mismo: por el contrario, el individuo no existe más que por su posición en un sistema de relaciones, cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza que dichas instancias (esos componentes) manifiestan. Dichas instancias incluso no existen más que por su relación con el otro, del cual son instrumento.

Esta representación plural de lo que no es únicamente una relación psíquica individual, sino que corresponde bajo ciertos aspectos a una determinada organización, está muy extendida en África. De entrada es mucho más compleja, pero no voy a insistir más que en su carácter esencialmente relativo y relacional y me voy a contentar con realizar un breve análisis del modelo atestiguado en una vasta región del oeste de África, que ha sufrido las respectivas influencias de dos reinos importantes, el reino ashanti en actual Ghana y el reino yoruba en la actual Nigeria. Yo mismo pasé de una zona de influencia a otra al trabajar en Togo en los años setenta. En la escala de esta vasta región, es fácil localizar parentescos, transmisiones, préstamos de palabras, permutaciones de términos y permanencias estructurales, pero esto no es lo que nos va a detener aquí.

*Kra* y *sunsum* (para los ashanti), *eē* y *wawi* (para los alladian de la Costa de Marfil) *se* y *ye* (para los fon de Dahomey): la primera de dichas entidades corresponde siempre a una cierta idea de estabilidad, incluso de destino personal; la otra, a la idea de relación, de movilidad, de influencia. Así pues, en el lenguaje de la brujería, se dirá que el *wawi* de un individuo defiende al

*eē* que está asociado con él, pero que puede constituir el soporte de un ataque contra el *eē* de otro individuo estructuralmente ligado al primero. Este esquema, que estoy simplificando, remite a una doble pluralidad: significa la abertura esencial de toda existencia individual a otros existentes, pero también una pluralidad interna, a veces incómoda. Algunos curanderos alladian me explicaron que un *wawi* fuerte necesitaba un *eē* a la medida de su fuerza; cuando se sabe que a esta última noción se ligan también las nociones de sangre y de vida, se intuye la implicación: algunos caen enfermos por no estar a la altura de sus pulsiones agresivas, debido a un defecto de su constitución. Al menos, a veces se formula el siguiente diagnóstico cuando un individuo parece tener problemas mentales: su *eē* era demasiado débil para su *wawi*. En otros términos, la misma idea podría expresarse diciendo que un buen cocinero, un cocinero realmente bueno, no debería carecer de estómago.

Pero todavía no hemos llegado al final del análisis. Dicho análisis continúa en tres direcciones, que yo resumiría en principio por medio de tres palabras: el antepasado, el cuerpo y el dios.

El antepasado: sería mejor decir la huella ancestral. Esta huella se busca atentamente en el cuerpo del recién nacido porque, al menos una de las entidades de las que acabo de hablar, se presenta siempre como una reencarnación. Por tanto, no habría que hablar de metempsicosis ni de reencarnación individual: lo que se transmite por la línea paterna o materna (aquí también hay muchas posibles variantes) es uno de los elementos anteriormente constitutivos de una individualidad actualmente deshecha o desaparecida. Si se mantiene el término «antepasado» para traducir la recurrencia y la persistencia de esta huella, es necesario subrayar que dicho antepasado no es un individuo, ya que el individuo no se define nunca más que como una combinación efímera de muchos elementos: el elemento ancestral no es más que uno de ellos y en algunas generaciones anteriores formaba parte de una combinación completamente diferente. Pero la presencia de dicho elemento se puede descifrar eventualmente en el cuerpo —marca característica o semejanza más o menos neta, ante la que los jóvenes padres se conmueven, como ocurre en todas partes.

Hay que hacer una observación en relación a este último aspecto. No todos los interlocutores del etnólogo sienten idéntica curiosidad al preguntarse acerca del sentido de su antropología y de sus ritos; no todos han sido instruidos del mismo modo, al igual que ocurre con la letra del ritual; entre los que se consagran a la especulación, y que son generalmente especialistas (jefes de linaje, sacerdotes, adivinos, contra-brujos...) puede haber desacuerdos, no solamente en materia de exégesis, sino también sobre puntos que se pueden considerar como algo factual: sentido de la transmisión de un poder particular, atributos de un dios, etc. Sin embargo, por tratarse de la naturaleza de la individualidad humana, todas sus reflexiones siguen el mismo curso: en

medio de la pluralidad de principios que constituye al individuo, distinguen (al menos) un elemento «de identidad» y un elemento «de relación». Hemos visto más arriba que el elemento «de identidad» no era tal más que relativamente, abierto en todo caso a la influencia del elemento «de relación» de otra individualidad. El que este último se identifique con el elemento ancestral heredado acaba de dar al conjunto la apariencia de una red, en la que únicamente importan las sucesivas y respectivas posiciones de aquellos elementos que no bastan para constituir un individuo humano.

Al respecto, se observa que el sujeto de la filosofía occidental, aquel mediante el que se puede plantear el problema de la relación entre el yo y el otro, apenas se deja captar. Puesto que la parte más activa de la personalidad individual, la que actúa, se desplaza, interviene sobre los otros y, por así decirlo, escribe la historia, quizá sea la que precisamente se reencarne, ya que no se puede asignar a una singularidad individual fija. También es posible preguntarse cómo se vive, o cómo se vivía, una relación tan problemática de sí mismo a sí mismo.

Lejos de pretender facilitar respuestas, aquí me contentaré, si me atrevo a decirlo, con señalar incertidumbres. Incertidumbres que, a mi parecer, han sido experimentadas por los «filósofos» más profundos de la antigua África; dentro de un momento me voy a servir del comentario de uno de ellos. El tema de la identidad obsesiona a la práctica ritual y a la práctica a secas, la práctica histórica; lo he sugerido en relación con la lógica segmentaria que preside la definición relativa de los grupos y los estatus. Ahora bien, las cosas se desarrollan como si, a nivel de la individualidad humana, actuase el mismo tipo de lógica, como si la identidad individual estuviera pensada en los mismos términos que la identidad de grupo, a menos que no haya que decirlo a la inversa o, mejor aún, de las dos formas.

El ritual africano, en la medida en que se encuentra implicado por la individualidad humana, se esfuerza simultáneamente por identificarla (y eso ocurre siempre en términos de situación, de posición, de relación) y por fijarla, por establecerla en cuanto singularidad. Pero esta última empresa es con mucho la más difícil. El cuerpo podría ser el lugar y el medio para realizar una fijación de ese tipo; en cierta medida lo es, sobre todo bajo la forma que lo aproxima al objeto puro, la cosa-cadáver cuyo sitio singular puede señalar una tumba sobre la tierra, mientras que, de modo inverso, el cuerpo del hechicero denunciado y reconocido podía ser destruido, abandonado en el mar o en la maleza, no simplemente para prohibir a los elementos constitutivos sus vías normales de recomposición, sino para hacer como si nunca hubiera existido. Por lo demás, el cuerpo no se deja captar en una singularidad absoluta. En primer lugar, como hemos visto, los componentes de la individualidad también son corporales. Algunos especialistas afirman que pueden efectuar el injerto, el transplante de ciertos componentes de un individuo a

otro; igualmente cabría decir de un cuerpo a otro, puesto que los efectos de una operación de ese tipo también se conciben como algo físico y eventualmente se ofrecen a la visión del ojo desnudo que puede constituir la huella ancestral. En el reino agni el cuerpo del rey es literalmente doble: un esclavo representa el otro cuerpo, pero se denomina *ekala* del rey (equivalente al *kra ashanti*). El rey tiene un doble cuerpo, un doble *ekala*, una doble fuerza, una doble vida: quien quiere esperarlo espera al otro en él (el otro: doble y pararrayos); pero si muere, el doble es sometido a la muerte: en este sentido no forman más que uno.

El cuerpo también es la multitud de órganos que nos constituyen, se expresan en él o lo traicionan. En África, es su pluralidad interna, más que el sentimiento de su unidad, lo que parece haber dominado la práctica ritual. En todas las sociedades de Benín, la sacralización del cuerpo pasa por una estricta delimitación de sus partes constitutivas, consideradas como algo autónomo y objeto de culto específico. Se les hacen ofrendas, se practican unciones sobre los órganos o se localiza el lugar de donde manan el pensamiento (los riñones), el sentido de la decisión (la cabeza) o el nacimiento de la cólera (el ombligo) —pensamiento, decisión, cólera, concebidos como algo que fluye de fuentes autónomas, con las que cada individuo (¿pero qué es entonces lo que define la individualidad o al individuo?) tiene a lo sumo la posibilidad de negociar para regularizar y controlar el caudal. Esta autonomía vuelve a ser relación en la identidad fundada en la filiación, desde el momento en que los órganos (la cabeza o incluso el dedo gordo del pie para los yoruba) aparecen como receptáculos de una presencia ancestral.

Entre presencia ancestral y presencia divina no hay más que un matiz, al límite imperceptible, no sólo porque, con frecuencia, los dioses, los *vodu*, están presentes en calidad de antepasados, sino porque la presencia del dios en el hombre, en lo que nosotros llamamos posesión, se emparenta con la de su antepasado; una presencia literalmente muy orgánica, como acabamos de ver —una presencia que constituye el yo pero que es autónoma, que constituye un yo con el que no se confunde. Bernard Maupoil se vio llevado a plantear a sus interlocutores la siguiente pregunta: «¿Hasta qué punto el *vodu* viene a vosotros? ¿Hasta qué punto no es vuestro propio deseo lo que lo crea?». La pregunta no les sorprendió y, al comentar la imagen, habitual para los fon, de una divinidad que «se sube a la cabeza» de sus fieles (opuesta, observemos, a la que por otro lado presenta la venida del dios como un descenso), un anciano le precisa a Maupoil: «Todo *vodu* se encuentra en tu propio riñón. La vida no cuchichea al oído de la gente: te habla en tu propio riñón».

Cada una de las categorías constitutivas de la individualidad está, pues, marcada por la tensión entre ser y relación; y, en mi opinión, la figura del dios con frecuencia no es más que la imagen de esta tensión. Gedegbe, el adivino fon, del antiguo Dahomey, le propone a Maupoil, etnólogo suficientemente

lúcido y lo bastante honesto como para restituir siempre la palabra a sus distintos interlocutores citándola, los más sutiles análisis de la siempre problemática entidad individual. Ésta se constituye progresivamente: el recién nacido es objeto de procedimientos de identificación desde su nacimiento —por lo que se refiere principalmente a la huella ancestral— pero el hombre sólo se realiza y encuentra acabada su personalidad al término de una larga iniciación que puede no concluirse más que en la edad adulta, cuando se termina. Se habla bastante pronto del *se* (el destino, aparentemente el principio mejor identificado), del *ye* (el soplo, pero también el empuje de la relación con el otro) y también del *jete*, que proviene de un determinado antepasado e intervendrá, con algunas generaciones de distancia, en una recomposición individual diferente. Pero es de modo progresivo como se van elaborando, fabricándose y situándose, ciertos objetos concretos que constituyen símbolos individuales y, para algunos de ellos, dioses (llevan un nombre, algunos mitos los evocan); los etnólogos utilizan a veces la expresión «dios personal» en relación a estos últimos. Cada individuo humano tiene, pues, su *du* (su signo materializado en un pedazo de arcilla), su *fa* (conjunto, sobre todo de nueces, que se han echado a la tierra para dibujar su signo primordial), su *kpeli* (bolsa que contiene, entre otras cosas, un poco de tierra en la que se han echado las nueces de la consulta y en donde han dibujado el signo primordial) y su *legba*, representación de tierra de un dios situado en el hogar del adulto iniciado y en la puerta de su morada. El dios Legba tiene al menos dos características sobresalientes: protege al individuo contra él mismo en su hogar, contra sus pasiones, contra su cólera —así pues, se habla indiferentemente de la cólera de un individuo, de la cólera de su ombligo o de la de su *legba*; en el umbral de la puerta defiende a su poseedor contra las pasiones y las agresiones de los otros. Además, es el propio dios Legba quien representa en el umbral a todos los habitantes de la casa en otros tantos ejemplares y quien protege los encuentros y los intercambios en la plaza del mercado o en el cruce de caminos —al igual que Hermes, Legba constituye el aval de la palabra dada. En cada etapa de su crecimiento social y de su maduración biológica, el individuo va viendo como se añaden unos a otros los símbolos materiales de su identidad singular que, sin embargo, no se fija definitivamente en ninguno de ellos.

Bajo esta relación, Legba es igual que los otros componentes de la personalidad del individuo. No se puede pensar en uno de ellos sin remitirse al otro. Lo mismo se puede decir de los dioses en general, y no sólo de Legba. Pero esto también se refiere a uno de los principios aparentemente más individuales de la personalidad. Gedegbe lo expresa muy bien cuando dice: «bajo el nombre y con las cualidades del *jete*, el *se* se vuelve más comprensible» —el *se* se considera generalmente como la expresión más íntima de la individualidad singular, su «destino», mientras que el *jete* circula, en el intervalo de algunas generaciones, en toda la extensión cronológica de la línea

agnaticia. Dado que el *se* se identifica con otros momentos tanto del *kpele* como del Legba o con Mawu, el mayor dios del panteón, se puede apreciar la importancia y comprender las razones de la conclusión de Gedegbe: el *jete* remite a algún otro, igualmente inaferrable si no fuera por su relación con algún otro ajeno. La exégesis de los dioses-objetos del dispositivo ritual abre la misma perspectiva: del uno se nos dice siempre que es el «mensajero» del otro, Fa de Legba, *kpele* de Fa, o a la inversa, pero lo importante es que no se trata nunca del contenido literal del mensaje, sino simplemente de su transmisión.

Esos objetos son indisociables del comentario que se puede realizar; el comentario propio de uno u otro adivino se apoya efectivamente en toda una serie de mitos y de fórmulas que han determinado, o por lo menos trazado, la silueta de personalidades divinas como Fa y Legba. Lo que es cierto sobre los dioses «personales» también lo es sobre los otros dioses del panteón que, a decir verdad, son en cierto modo tan «personales» como los primeros. Los relatos que hablan de ellos, al igual que el esfuerzo realizado para materializarlos, no siempre acaban estableciendo una imagen con la que el individuo humano podría identificarse bajo ciertos aspectos. Por tanto, lo que está en juego al fabricar un dios es la elaboración de un cuerpo de tierra vagamente antropomórfico, en el interior del cual se acumulan elementos de los tres reinos (desechos animales, hojas, piedras) como si se tratara de resumir en él la materia del mundo. Sin embargo, el conjunto que constituye de ese modo la estatua del dios (el fetiche, por utilizar el lenguaje de los antiguos misioneros) sigue siendo singular. Ésa es la paradoja del dios, que es a la vez y bajo un mismo nombre, personaje mítico del panteón, héroe de relatos míticos y multiplicidad de actualizaciones particulares.

En relación a esta paradoja del dios, se pueden hacer dos observaciones. En primer lugar, cada una de sus actualizaciones tiene, en efecto, su propia fuerza; cada una está más o menos lograda, ya que no basta con aplicar la receta para confeccionar un dios eficaz: se requiere el genio del sacerdote que lo instala, el talento y la fuerza del sacerdote que lo utiliza; un Hevioso (dios del rayo) puede ser más o menos fuerte que otro; lo mismo vale para Dan, Agbwe, Sakpata... a los que habrá que referirse en castellano designándolos tanto por su nombre propio y genérico como utilizando el artículo indeterminado. Pero, en segundo lugar, es preciso señalar que cada actualización singulariza una raza, no un individuo particular. El dios se hereda. Un individuo puede ser llamado a construir, a edificar un dios, a partir de un incidente particular interpretado por los adivinos, pero desde el momento en que adquiere existencia, ese dios se puede transmitir, heredar. Una enfermedad puede ser interpretada como la llamada al orden de un dios desatendido por el sucesor de su antiguo detector. Si a ello se añade que, con frecuencia, los dioses están presentes en calidad de antepasados (como hombres de los primeros tiempos o como antepasados más próximos e identificables, cuando

se trata de la cadena dinástica y de los cultos reales), de nuevo se acaba rizando el rizo: la reflexión sobre el ser del ser (cuya imagen esboza la composición del fetiche, mediante la acumulación de materias primeras) no termina más que en una puesta en escena de la identidad, que no se puede expresar, fuera de la pura singularidad, más que refiriéndose a otro en la relación.

Así pues, ni el cuerpo, ni el antepasado, ni el dios autorizan otro tipo de definición de la identidad individual y de la existencia singular que la definición continuamente diferida, siempre asintótica y sometida a la prueba del acontecimiento —el mismo acontecimiento se interpreta como signo del otro, remite a algún otro cuya singularidad sigue siendo siempre problemática. Este juego de referencias no se detiene eventualmente más que en la figura del hechicero —individualidad impensable desde ese momento, que es preciso aniquilar. Que «yo» sea un otro lo supo antes el África de los linajes que Rimbaud; sólo que sus respuestas varían en relación a la identificación de los lugares en los que buscar la presencia de los diferentes otros: el que se hereda, con el que uno se casa, al que se agrade, al que se teme, al que se saluda, el que os saluda, etc. Los procedimientos y las reglas de esta identificación se incorporan muy pronto; el adiestramiento del individuo pasa por esa clase de educación; hay que aprender a jugar el juego y, literalmente, a respetar las reglas del saber vivir, de modo que una cultura (que también es una sociedad) o una sociedad (que también es una cultura) podrían definirse como la zona de consenso impuesta por las reglas del yo (del juego) —este juego de palabras trata de sugerir torpemente la necesidad de determinar un único punto de vista sobre el hombre singular/plural.

En resumidas cuentas, en el terreno etnológico se desplaza el lugar de la alteridad y, en cierto modo, se interioriza. El secreto de los otros, si es que existe, residiría más bien en la idea que ellos mismos se hacen del otro (o que no se hacen, o que se hacen con dificultad), porque aún constituye el medio más simple de pensar en lo mismo y lo idéntico. Pero, entonces, ¿el secreto de los otros no es también el nuestro? A la primera desilusión (al efecto Romorantin), ¿no viene a añadirse una segunda, la cual afectaría a la certeza que el observador podría tener de ser, por sí mismo y en cuanto tal, indiferente a los vértigos de los observados?

No voy a responder a esta pregunta porque mi intención no es más que etnológica, por lo que dicha pregunta se convierte en: ¿cuál es el *quid* de la mirada etnológica cuando el etnólogo vuelve a su país? Interrogarse sobre el sentido de esa vuelta equivale, extrañamente, a plantear una pregunta etnológica (¿qué significa «su país»?) pero invertida por partida doble. Invertida, en primer lugar, por lo que tiene de simétrica e inversa a la pregunta de partida (¿qué significa «el país de los otros?»), ¿cuándo se va al país de los otros?) y que en cierto modo parece fundarse en las ventajas del rodeo para cuestionar

de paso lo impensable del punto de partida. La pregunta no se agota fácilmente ni desde Montaigne ni desde el siglo XVIII; las lecciones del rodeo —el golpe del persa— no son tan evidentes como se ha dicho, y en esto se parecen a las lecciones de historia, sino fuera porque nunca se está seguro de saber a qué hay que aplicarlas y a quiénes pretenden dirigirse.

Pero la etnología también se puede invertir en otro sentido, metodológicamente más modesto. El recorrido exótico se efectuaría idealmente de la cultura al individuo, incluso si el resultado fuera problematizar ambos términos, uno mediante el otro. El ideal del etnólogo consiste en estar lo suficientemente distanciado como para comprender el sistema en cuanto sistema y participar lo bastante como para vivirlo en cuanto individuo. Concretamente, la búsqueda de una simpatía sólida requiere tiempo; en la medida en que se resuelve en una serie de interrelaciones individuales, no tiene fin. No hay ninguna razón para que yo no acabe nunca de identificarme con mis interlocutores africanos; por otra parte, tampoco hay diferencia (abro aquí un paréntesis que me gustaría dejar entreabierto) respecto a mi compañero de piso, a mi cuñada o a mis colegas: ¿quiénes son, qué son exactamente esos otros próximos, en apariencia familiares, pero que, en ciertos momentos, sus lecturas, sus creencias o simplemente su silueta, su actitud, se me revelan extraños, todavía más lejos de mí que el más lejano de mis interlocutores africanos?

Esta etnología no tiene fin; pero al comienzo se origina al captar, al conocer progresivamente los límites de un sistema (bien se le llame social o cultural), que facilite una primera aproximación, un sentido y una coherencia a las prácticas individuales. Esto lo expresa muy bien Lévi-Strauss en un curioso pasaje de la «Introducción a la obra de Marcel Mauss» en el que analiza la noción de «hecho social total». <sup>9</sup> Éste procede, nos dice el autor, de la antropología, «es decir, de un sistema de interpretación que nos explica simultáneamente los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de todas las conductas» (pág. xxv). Como decía Mauss: «Estudiar sólo ese fragmento de nuestra vida que es nuestra vida en sociedad no es suficiente». De ahí la definición, en términos de «prescripción» que nos facilita Lévi-Strauss: «Para comprender convenientemente un hecho social, hay que captarlo *totalmente*, es decir, desde fuera, como si se tratara de una cosa, pero como una cosa de la que, sin embargo, forma parte integrante la captación subjetiva (consciente o inconsciente) que realizaríamos si, siendo inevitablemente hombres, viviéramos el hecho como el indígena, en lugar de observarlo como el etnógrafo» (pág. xxviii). La experiencia concreta que debe permitir ese tipo de captación es ante todo, según Mauss, la de «una sociedad localizada en el espacio o el

9. Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», art. cit., págs. IX-LII

tiempo», pero también, añade Lévi-Strauss, «la de un individuo cualquiera en una cualquiera de esas sociedades» (pág. xxvi). Es posible imaginar aquí el vértigo que puede experimentar el etnólogo al verse asignada una tarea cuya amplitud no se atrevería a medir ningún novelista. El propio Lévi-Strauss debió experimentar ese vértigo en su tiempo y tomó como ejemplo de uno de esos individuos «cualesquiera», citando de nuevo a Mauss, «al melanesio de esta o de aquella isla» y no «a un cierto melanesio de una u otra isla», encontrando de ese modo refugio, a partir de Mauss, en una definición culturalista de la individualidad, más confortable y menos amedrentadora.

La etnología «invertida» dibuja poco a poco un recorrido de sentido contrario; parte de lo más familiar en apariencia, los individuos, y se esfuerza por descubrir si sus relaciones forman un sistema y por qué. El primer objetivo de las entrevistas, de las historias de vida, no consiste en comprender a los individuos, sino las relaciones explícita o implícitamente instituidas que mantienen con los otros. En el horizonte de esas investigaciones deberían aparecer las nuevas y problemáticas fronteras de las identidades colectivas. Pero los obstáculos son numerosos: el de la irreductibilidad individual, que no se aborda de frente y desde el principio más que para perderse en él; pero también los que presenta el terreno empírico, el terreno de investigación. Se habla de etnología de la empresa; se practica la etnografía en los grandes conjuntos; todavía se hace demasiado poco y se tiene razón para querer hacerlo. Pero el riesgo implicaría confundir el objeto empírico con el objeto intelectual: a lo mejor hay que salir de la empresa o del gran conjunto para comprender lo que ocurre allí, lo que está en juego. Además, hay categorías triviales impuestas por los medios y la actualidad, categorías étnicas o generacionales que deberían constituir el objeto problemático y no el cuadro *a priori* de la investigación. Los mejores sentimientos podrían producir la peor etnografía —quiero decir, la menos segura de su objeto: es así como, sin ser criticado, el tema de la sociedad pluricultural, que parece sobrentender que la noción de cultura es obvia y que la pluralidad que se le aplica ha sido identificada, podría constituir el origen de una enorme regresión teórica —por no decir nada de los errores políticos que puede entrañar.

Probablemente es en este punto donde se suman las experiencias. Hablando de culturas o de etnias, los etnólogos más atentos han comprendido perfectamente que, a falta de algo mejor, manejaban categorías relativas o inestables; ello no ha impedido que la antropología, al afinar su reflexión sobre las categorías, mejorara su conocimiento de las interrelaciones concretas y de las lógicas estructurales. Considerando la posibilidad de comunicar con los individuos que lo rodean como algo más o menos adquirido, el etnólogo de la sociedad industrial y mediática, incluso al descubrir progresivamente que cada uno de sus interlocutores constituye en sí mismo un mundo de relaciones

imaginarias y simbólicas, tiene una posibilidad de llegar a poner de relieve niveles de organización en los que el sentido individual no se deje separar de nuevo del sentido social y en los que la relación tenga sentido por sí misma —niveles que le corresponderá nombrar o calificar, siendo lo esencial que las categorías utilizadas, criticadas, usadas por la etnología lejana no se introduzcan de contrabando en la etnología más cercana.

La geografía no basta para definir lo próximo y lo lejano. El África de los años sesenta ya no era exclusivamente la de los linajes, frecuentada desde hacía mucho tiempo, por el contrario, por la presencia y la influencia de los otros. La de hoy día no ha olvidado sus linajes, incluso en los lugares en los que se ha producido la modernización más espectacular. Este capítulo, por razones tristemente evidentes, hubiera podido llamarse «Veinte años después» o incluso «Treinta años después». En la profesión del etnólogo puede dar la impresión de que no se acaba ni de volver ni de partir y, al igual que los mosqueteros de Dumas, me parece que desde hace mucho tiempo se esgrimen las armas contra los mismos fantasmas. Mis interlocutores de hace veinte años (incluso diez) han muerto en su mayoría (eran ancianos). Pero en África no cesan de alzarse profetas, curanderos —otros tantos interlocutores que retoman sin tregua el mismo discurso y hablan de Blancos, de Dios, del desarrollo, en definitiva, de la historia, de la alteridad y de la alienación, todo ello cuidando individuos uno por uno, escuchando una a una historias banalmente singulares, hablando alternativamente del genio de la maleza y de penicilina, de televisión y de brujería. Sin saberlo quizá, pero no sin presentirlo, tratan de todas las alteridades y de todas las alienaciones a la vez, como si fueran esencialmente solidarias. He querido sugerir que tienen razón.

Se habrá entendido a dónde quiero ir a parar: dondequiera que se sitúen —en Abidjan, en París, en la aldea— así como las dos etnologías no forman más que una, el otro cultural y el otro individual no forman más que uno.



## CAPÍTULO 2

### LOS OTROS Y SUS SENTIDOS

La antropología trata del sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia. El sentido es la relación y, en este caso, lo esencial de las relaciones simbólicas y efectivas entre seres humanos y pertenecientes a una colectividad particular. Hablar del sentido, en este contexto, es hablar del sentido social.

El sentido social no se identifica con la suma representada por una cosmología, ni con la teoría social, ni con el conjunto de reglas del juego social, cuya lista puede reconstruir y facilitar un informador hábilmente estimulado.

No se actualiza más que en enunciados particulares, al especificar las relaciones entre las diferentes partes de la vida social —enunciados circunstanciales que aluden a las relaciones normales (es decir, culturalmente simbolizadas y admitidas) entre un padre y su hijo primogénito, un hermano y una hermana, un esposo y una esposa, una tía materna y un sobrino uterino, etc. Esa «normalidad» no se limita a las relaciones de parentesco, y también se esperan comportamientos globalmente conformes con los tipos de conducta simbolizados e instituidos en y por la sociedad de parte de quienes integran la vida social.

Si se mira de cerca, se observa que el sentido social se define, de hecho, mediante dos tipos de relaciones. Todo individuo se relaciona con diversas colectividades, en referencia a las cuales se define su identidad de clase en el sentido lógico del término —su pertenencia a una fraternidad, a un segmento de linaje, a un grupo de edad, a un pueblo, a una nación, etc. Pero todo individuo singular se define también mediante sus relaciones simbólicas e instituidas («normales») con un cierto número de otros individuos, tanto si pertenecen o no a las mismas colectividades que él. Dentro de una misma raza, de un mismo linaje, de un grupo de edad, de una misma nación..., hay alteridad, relación, sentido. Puede haber alteridad, relación, sentido entre individuos que pertenecen a colectividades diferentes, hasta el momento en que la distancia entre dichas colectividades o universos de referencia se engrandezca tanto que absorba las diferencias individuales, que dejan de existir o que ya no aparecen simbolizadas más que con dificultad. Conocemos los problemas de interpretación que la aparición de sus descubridores les plantea a las sociedades descubiertas —¿antepasados, dioses? Pero también conocemos los problemas que la recomposición de las diferencias colectivas pueden plantear a los individuos

en el caso de una guerra externa o civil. Si bien es relativamente fácil constituir Roma, Alba, Croacia o Serbia mediante símbolos de absoluta diferencia, en este caso es menos fácil asimilar a los Horace, a los Curiaice, a un cónyuge, a unos suegros o a un niño al universo honni así reconstruido.

El sentido social se ordena, pues, alrededor de dos ejes. En el primero (que se podría llamar eje de la pertenencia o de la identidad) se miden los sucesivos tipos de pertenencia que definen las distintas identidades de clase de un individuo. El sentido social va de lo más individual a lo más colectivo y de lo menos a lo más englobante. El segundo (que se podría llamar eje de la relación o de la alteridad) pone en juego las categorías más abstractas y más relativas del sí mismo y del otro, que pueden ser individuales o colectivas. Nuestra hipótesis es que la actividad ritual, bajo sus distintas formas, tiene por objeto esencial conjugar y controlar esta doble polaridad (individual/colectivo, el sí mismo/el otro).

La actividad ritual, cuyo objetivo esencial es establecer, reproducir o renovar las identidades individuales y colectivas, se ve pues afectada por un doble juego: unas veces, como en la mayor parte de los ritos colectivos, que señalan la promoción de una categoría social a un grado superior o un cambio colectivo de estatus (la tradición etnológica ha mantenido al respecto la denominación «ritos de pasaje»), es la pareja individuo/colectividad la que siempre se pone en cuestión; otras veces como en los ritos personales, que se cumplen cuando un individuo nace o muere o con ocasión de grandes acontecimientos de su existencia, como la enfermedad, es más bien la oposición/complementariedad del sí mismo y del otro lo que se interroga. También se interroga acerca de la parte heredada, el elemento ancestral, que entra en la composición del recién nacido (la parte del otro en el sí mismo) o sobre la intrusión de un elemento exterior que afecta al equilibrio interno de un mismo individuo (en todos los casos de brujería «antropofágica»). La pareja identidad/alteridad remite, por una parte, a una doble oposición entre individuo y colectividad y, por otro lado, al sí mismo y al otro, que corresponde en principio a la doble naturaleza del acto ritual. Al tratarse de un acto único para cada uno de aquellos que constituyan su objeto (no se es iniciado más que una vez y se trata de un gran acontecimiento de toda la vida individual), es perfectamente recurrente a los ojos de todos aquellos que todavía no constituyen su objeto o que no lo constituyen directamente. Esta es la paradoja del «orden del día», que forma lo habitual y lo repetitivo sumando cotidianamente acontecimientos irremediamente singulares (nacimientos, matrimonios, fallecimientos). De ahí no se deriva necesariamente que el eje de la identidad sea exclusivamente «social» y el de la alteridad esencialmente «personal»; por el contrario, la doble polaridad que subyace bajo la pareja identidad/alteridad sugiere la relatividad de la oposición de lo social y de lo individual —y nadie duda, en efecto, de que la categorización social sea constitutiva de la

persona ni de que, a la inversa, los procedimientos de definición de la persona estén socialmente preconstruidos; lo social y lo individual son como la sombra que el uno proyecta sobre el otro, y el ritual no se cumple nunca de modo tan espectacular como cuando se borra la ilusión del cuerpo individual o colectivo, cuando muere el que primero ha venido (cuya muerte es necesario dirigir) o cuando muere el rey (cuya desaparición hay que negar primero y simbolizar después, antes de conjurar sus efectos, en los períodos de interregno). La destrucción del cuerpo individual, el drama de la muerte y de un nuevo nacimiento ponen en escena, de modo significativo, ciertos rituales de iniciación, pasando a través de fenómenos de posesión.

Toda reflexión sobre el sentido de los otros pasa, pues, por un estudio de su actividad ritual, del modo en que consiguen conjurar por su parte las necesidades aferentes al sistema de las diferencias que constituye lo social (en términos de identidad de «clase») y la necesidad, no menos evidente pero siempre problemática, de pensar en el individuo mediante su relación íntima con lo que todavía no es él o ya no lo es (en términos de alteridad).<sup>1</sup> Toda imperfección de la pareja identidad/alteridad corresponde a un debilitamiento de la lógica simbólica que hace posibles y efectivas las relaciones entre los unos y los otros. Asistimos a un debilitamiento de este tipo cuando las situaciones de «contacto cultural», de colonización o de modernización perturban las estructuras internas de las cosmologías locales, o cuando, de modo más cercano a nosotros, los «cuerpos intermediarios» cuyo aminoramiento deploraba Durkheim, ya no llegan a crear relaciones significativas entre los unos y los otros —fenómenos todos ellos que tienen tanto resonancias «psicológicas» como sociológicas.

Vamos a sugerir aquí que los dos ejes del ritual se colocan respectivamente sobre el signo de la ambivalencia y sobre el de la ambigüedad. Pero, en relación a las nociones de ambivalencia y de ambigüedad, que ante todo es preciso distinguir entre sí, hemos de tener en cuenta que, por tratarse de antropología, pueden aplicarse tanto a la propia observación antropológica (a la relación entre el observador y el objeto de su observación) como a las interpretaciones de los observados (a la relación que los mismos observadores-observados, los objetos-sujetos, mantienen con la realidad que han dominado, simbolizado e instituido).

Calificar de «ambivalente» a una persona, una actitud, una situación o una proposición, implica postular que pueden soportar juicios contrarios e igual-

1. En *Le Dieu objet* (París, Flammarion, 1988) he intentado analizar minuciosamente la referencia continua del sí mismo al otro al que le corresponden los ritos de nacimiento y de muerte, siguiendo el ejemplo de los fon del antiguo Dahomey y sobre la base de una nueva lectura de Maupoil (véase *infra*, pág. 42, nota 4).

mente pertinentes; por ejemplo, que alguien puede ser a la vez bueno y malo, que una afirmación puede ser, a la vez, verdadera y falsa. Este cúmulo de posibles remite generalmente a una pluralidad de puntos de vista: una buena madre puede ser una mala esposa, un buen esposo un mal padre o, por el contrario, un truhán puede ser fiel en la amistad o tener sentido del honor (una buena parte de la producción cinematográfica francesa de los últimos veinte años se ha dedicado a ilustrar esta conmovedora paradoja). Pero, desde un mismo punto de vista, también es posible caracterizar en el dominio afectivo la complejidad de un sentimiento (amor-odio) o de una sensación (el «me haces daño, me haces bien» de *Hiroshima mon amour*). En todos los casos, el diagnóstico de ambivalencia se aplica a la coexistencia de dos cualidades, incluso si, en el dominio de los juicios de verdad, no hay ambivalencia más que porque se desplazan los puntos de vista o cambian las escalas.

Afirmar que alguien o algo no es ni bueno ni malo o, en el terreno de los juicios de verdad, que una proposición no es ni verdadera ni falsa significa, por el contrario, salir del terreno de la ambivalencia para entrar en el de la ambigüedad; es decir, bajo una forma negativa, considerada en un momento dado como la única posible, algo positivo que todavía no se deja calificar, postular la necesidad de un tercer término, sugerir, por ejemplo, que a Ulises no le gusta ni la guerra ni su mujer, sino el viaje que le permite pasar de la una a la otra.

La ambigüedad no tiene el mismo estatus que la ambivalencia: un cambio de punto de vista no la disipa y, en este sentido, su estatus científico no está tan seguro; pero es explícitamente provisional y, por ello, científicamente más prometedora. Inscrita en el tiempo, contiene la promesa de su superación. Toda teoría científica es ambigua en este sentido, porque es consciente de ser provisional: no es ni verdadera (en el sentido de una verdad que esclarecería todas las cosas o mediante la que todo se esclarecería como en la mirada de Dios), ni falsa (pues la exploración de sus límites y sus incapacidades, el rechazo de sus predicciones, en el lenguaje de Popper, son lo que hará brotar una hipótesis y una teoría más «verdaderas»). Aunque el objetivo final de la ciencia sea el descubrimiento de una única teoría que describa el universo en su conjunto, como afirma Stephen Hawking en su *Breve historia del tiempo*,<sup>2</sup> sólo esta teoría acabada podría denominarse con todo rigor verdadera, pero el mismo día en que hagamos ese descubrimiento «conoceremos el pensamiento de Dios», como afirma además el autor.

¿Qué ocurre con la antropología en cuanto saber del hombre sobre el hombre, respecto a la pareja ambivalencia/ambigüedad? La respuesta a esta

2. Stephen Hawking, *Une brève histoire du temps*, París, Flammarion, 1989 (trad. cast.: *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Barcelona, Crítica, 1988).

pregunta pone en cuestión tres nociones que corresponden a tres niveles de reflexión. Desde el punto de vista del observador exterior que se interesa por el conjunto de los sistemas de pensamiento y de los sistemas de organización representados en el mundo, el problema de la comprensión pasa por el rechazo de la hipótesis relativista. Para quien observe, en el seno de una misma cultura, el funcionamiento de las estructuras sociales, las modalidades de la autoridad y el universo de las creencias —observación de la que no puede excluirse la idea que los propios observados se hacen de esas estructuras, de esas modalidades y de ese universo—, la cuestión central es la eficacia. Finalmente, para quienquiera que intente no disociar los problemas de los observados de los que éstos les plantean a los observadores, el tema central es el de la relación, que se inscribe en la problemática más general de la identidad.

La hipótesis relativista, en sus formulaciones más extremas, procede de la ambivalencia y no de la ambigüedad: no pone en duda la existencia de verdades locales, sino que cuestiona, por un lado, la capacidad de un observador exterior para captarlas y traducirlas totalmente y, por otra parte, la existencia de un punto de vista superior a partir del que se ordenarían unas en relación a otras. En la expresión pascaliana y proverbial: «verdad más acá de los Pirineos, error más allá...», el término «verdad» puede ser tomado al pie de la letra, para significar que no hay otras verdades que aquellas calificadas indistintamente como culturales, locales o particulares. Paralelamente, el etnólogo relativista no niega la exactitud de las descripciones de sus colegas, sino su carácter generalizable; dichas descripciones son a sus ojos, pues, verdaderas (en tanto que corresponden a una situación particular) y falsas (desde el momento en que, haciendo retroceder el punto de observación, se pretende inscribirlas en una configuración más amplia).

Mi intención aquí no es criticar el relativismo, sino distinguir su correspondiente concepción ambivalente de la cultura del tema de la ambigüedad, que se manifiesta en el interior de cada cultura, desde el momento en que ésta pone en juego procedimientos performativos, si se nos permite tomar prestado este término de la lingüística. El tema de la ambigüedad aparece en la literatura antropológica desde el momento en que se comienza a tratar del poder y de las representaciones eficaces o desde que se describen esquemas y situaciones interpretativas, como en la adivinación o las acusaciones de brujería. El término «ambigüedad» es evidentemente el del observador, que intenta comprender las modalidades de adhesión o de interpretación de aquellos a los que estudia, pero dicho observador se esfuerza por traducir los fenómenos percibidos y nombrados por ellos, desde el momento en que, generalmente, no se originan en su vocabulario a partir de una única denominación. El hechicero puede ser considerado, según los casos, como algo nocivo o útil, que puede hacer el bien o el mal y, como Apolo, todo curandero puede ser temido en la

medida en que es alguien que puede curar y que también puede hacer enfermar. El rey es temido, pero su debilidad, cuando ya no es tal, puede engendrar catástrofes. Estas posibilidades alternadas serían ambivalentes si no se expresaran en el tiempo, si no se ofrecieran a sucesivas interpretaciones retrospectivas que, sin anularse unas a otras, no cesan de adquirir complejidad, de matizarse y de enriquecerse (hablo naturalmente de interpretaciones locales, que constituyen asimismo un objeto para el etnólogo). No se puede hablar del buen o mal soberano, del buen o mal curandero, más que a la larga, en el momento en que se ha tomado conciencia del hecho de que ellos no son ni buenos ni malos, sino que son algo más, para lo que nosotros no tenemos verdaderamente una palabra, que detectan un poder o una cualidad que, por el contrario, aparecen nombrados en un gran número de culturas, pero de las que nunca se sabe, desde el mismo punto de vista de esas culturas (ya que, así planteada, la cuestión es indescifrable), si es bueno o no poseerlos. Pero, incluso en las sociedades occidentales, se hace de la longevidad en política la expresión de una fuerza que no se deja calificar en términos de moral corriente; paralelamente, la idea de que los partidos de la oposición, en un régimen democrático, no mantienen en absoluto el mismo lenguaje cuando llegan al poder, nos parece que forma parte del orden de las cosas, no porque los hombres políticos sean más mentirosos que otros (incluso si algunos demagogos que han dejado su posición intentan hacérselo creer), sino porque presentimos que parten de un tipo de apreciación diferente al puro y simple juicio de verdad inmediato.

Adoptando, bien sea el punto de vista del observador, bien el del observado, se correría el riesgo de ignorar aquel en el que las huellas del primero y del segundo pueden presentarse como algo homólogo. Sin duda, es posible mostrar por qué la reflexión sobre la identidad o la alteridad, que facilita al etnólogo un terreno de observación privilegiado, es algo tan esencial en relación a la actividad ritual de los observados (a través de los ritos de nacimiento, los ritos iniciáticos, las distintas modalidades de interrogar acerca del sentido del acontecimiento, los ritos relativos a la enfermedad, la desgracia y la muerte...) como a la actividad intelectual de quienes los observan (toda reflexión sobre el otro, los otros y la posibilidad de interpretar sus interpretaciones, no es más que el reverso de una interrogación sobre lo que funda la categoría de lo mismo. El lazo (simbólico) entre identidad y alteridad, cuya necesidad expresan simultáneamente los más refinados ritos africanos, en un sentido (toda identidad singular se refiere a otra, inscrita en su relación con el otro) y en otro (cualesquiera que sean las modalidades de las distintas prácticas adivinatorias, manifiestan siempre la existencia de un signo individual, de una fórmula singular, de un resto que no se agota en todas las combinaciones de la filiación y la alianza), le facilita a la mirada etnológica una materia prima, pero constituye esa misma mirada. Hasta el punto de que lo que he dado en

llamar etnología «invertida» se acerca mucho más a una especie de vuelta sobre sí mismo, que se enriquecería con la experiencia del otro, que a una vuelta a las preguntas que les hemos hecho a los otros, cuyo sentido y alcance quizá podamos medir mejor desde el momento en que nos las hagamos a nosotros mismos. Porque, al haber deseado tanto cancelar el etnocentrismo, hemos podido correr el riesgo de separar la sustancia de la realidad de los otros, ignorar que sus preguntas son también las nuestras (y a la inversa) y que, en consecuencia, sus respuestas no proceden de un arbitrio o un exotismo que las convertiría para siempre en extrañas o irrisorias.

¿Son iguales el sí mismo y el otro? Yo diría que una afirmación como ésta es, a la vez, verdadera y falsa y que no es ni verdadera ni falsa, pues se coloca bajo el doble signo de la ambivalencia y de la ambigüedad. Es verdadera y falsa en el sentido en que su grado de verdad depende del punto de vista adoptado. El modelo segmentario puesto de relieve por Evans-Pritchard se aplica siempre, si sólo se atiende a una de sus principales inspiraciones, a los comportamientos diferenciales de identificación mediante los que quienes se oponen, a un cierto nivel, se vuelven a encontrar unidos frente a otros a otro nivel. Éste es el modelo de la «unidad y diversidad», al que no le repugna en absoluto el Estado-nación («Y todo eso forma excelentes franceses», cantaba Maurice Chevalier). El punto de vista del observador también puede variar y, como determinó Lévi-Strauss en su *Antropología estructural*, si bien es evidente que la generalización funda la comparación y no a la inversa,<sup>3</sup> la generalización no se puede efectuar más que en un plano en el que diferentes datos se puedan considerar semejantes.

Es evidente que la afirmación según la cual el sí mismo y el otro son iguales no es, sin embargo, ni verdadera ni falsa: la evidencia de la diferencia, a partir de la que se construye toda la investigación etnológica (y de la que es testigo nuestra actividad más inmediata, en el plano colectivo, si se consideran, por ejemplo, las dificultades para construir la pequeña Europa y, en el plano individual, cuando no importa cuál de entre nosotros piensa en sus vecinos o en aquellos a los que llama su prójimo) y, a la inversa, la evidencia de la proximidad de unos y otros funda en el derecho la idea de una única humanidad, cuya ideología de los derechos del hombre es, por encima de las vicisitudes y fueros de la historia, la expresión más conquistadora. Decir que los hombres son semejantes no es, pues, ni rigurosamente verdadero ni falso, ya que son en primer lugar otra cosa y, por ejemplo, iguales.

La observación del ritual nos obliga, pues, a disociar muchos puntos de vista. Lo que observamos a través del ritual es un interrogatorio sobre el

3. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, págs. 27-28 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, 3ª ed.).

mundo, lo social, el ser individual y relacional, del que podemos caracterizar su estilo y sus particularidades, pero cuya forma y fondo no nos son indiferentes, porque se refieren a realidades que también son problemáticas ante nuestros ojos. Respecto al trabajo ritual, por mucho que seamos capaces de comprender su movimiento y su finalidad, desemboca sucesivamente o simultáneamente en la pertenencia a «clases» o a grupos y en definiciones más exclusivas y más íntimas de la persona. La pertenencia se describe más fácilmente en términos de identidad y de ambivalencia (ya que se pueden acumular dos pertenencias) y la persona se evoca con más facilidad en términos de alteridad o de ambigüedad (ya que jamás se puede reducir integralmente ni a ella misma ni al otro).

Si el rito es mediación, a través de su propia existencia introduce una especie de tercer término en la relación de ambivalencia (en cuanto copresencia de dos términos) y en la relación de ambigüedad (en cuanto coausencia de dos términos). El rito introduce la mediación de la pertenencia y de la apariencia de la palabra en el centro y en la intersección de los dos ejes individual-colectivo y el sí mismo-el otro. De ese modo, la costumbre marca la pertenencia a un grupo y el nombre identifica a un individuo al relacionarlo con una filiación. Así, la mediación ritual introduce ambivalencia en la ambigüedad y ambigüedad en la ambivalencia, al someter la coausencia o la copresencia de dos términos a la presencia de un tercero que consiste en el mismo dispositivo del ritual. En definitiva, la mediación ritual corrige en ambigüedad lo que la asignación de identidad tiene de sustancial y de definitivo en términos de ambivalencia. Introduce lo negativo en las afirmaciones acumuladas que constituyen la ambivalencia.

Si la atribución del nombre se inscribe, por un lado, en una lógica de pertenencia (con frecuencia testimonia la inscripción en una raza), la palabra ritual es mediación entre el sí mismo y el otro de un modo más general, en la medida en que nos lleva hasta la definición de la persona individual o intenta, por ejemplo, controlar y elucidar los fenómenos de influencia o de acción a distancia, poner en escena y describir la actividad del chamán en su sueño despierto, traducir en palabras y en prescripciones sociales la posesión del poseído, aparentemente despersonalizado. Los fenómenos de posesión, asociados a los procedimientos iniciáticos propios de religiones como las de las sociedades yoruba o fon, de las que Bernard Maupoil y Pierre Verger principalmente nos han proporcionado descripciones muy detalladas,<sup>4</sup> hacen, desha-

4. Bernard Maupoil, *La Géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, París, Institut d'ethnologie, 1943, 3ª ed., 1988; Pierre Verger, *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les saints, au Brésil, et à l'ancienne côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, Institut français d'Afrique noire, 1957; *Íd.*, *Orisha. Les dieux yoruba en Afrique et au Nouveau Monde*, París, Métailié, 1982.

cen y rehacen la personalidad de los iniciados poseídos, mediante el juego simbólico de una muerte y de una resurrección puestas en escena de modo alternativo. El dios aparece tanto cayéndoseles encima como saliendo de las profundidades de su cuerpo, y siempre aparece como un antepasado lejano fundador de la filiación en la que se inscriben, de modo que si bien el sí mismo se define por medio del otro, del que es portador íntimamente, el otro aparece, a la inversa, como el modelo del sí mismo. Del iniciado poseído se puede decir indiferentemente que es el sí mismo y el otro (algún otro y el sí mismo) o que no es ni el sí mismo ni ningún otro: este lenguaje en el que se confunden la ambivalencia y la ambigüedad expresa la perfección del acto ritual.



## CAPÍTULO 3

### EL OTRO PRÓXIMO

En Europa, y especialmente en Francia, se ha planteado desde hace tiempo la posibilidad de hacer etnología «en el propio país» al igual que se ha hecho «en el del otro». Estas expresiones, que se hacen eco de los debates sobre la etnología del prójimo o sobre las relaciones entre el otro y el semejante, plantean algunas observaciones.

La primera de ellas es que, si se postula que la etnología es posible en el propio país y en del otro, se relativiza la diferencia entre ese «sí mismo» y ese «otro». La segunda observación es que, si se utilizan de modo absoluto, dichos términos («sí mismo» y «otro») no tienen más valor que el relacional y relativo; por ello parecen remitir a la posibilidad de una doble etnología, independientemente del punto de observación considerado en un primer momento: una autoetnología (cuyo objeto sería el propio observador o su entorno inmediato) y una aloetnología, con lo que entonces se apreciaría la exterioridad del objeto en función de su distancia (geográfica, cultural, social...) respecto al punto de observación o, si se prefiere, al observador.

Este segundo punto implica otros tres. El primero se refiere a que, en una primera aproximación, designamos por «sí mismo» a Europa (en sentido amplio, incluyendo los Estados Unidos) o a veces sólo a Francia, y por «el otro» a todos los demás. En relación al segundo punto, cabe decir que el sí mismo y el otro, incluso habiendo sido delimitados arbitrariamente, son bastante diferentes y hablar de etnología «en el propio país» y «en el del otro» no excluye, por tanto, la posible existencia de una pluralidad de etnologías, entre sí mismo (campesinos bretones por etnólogos bretones... o parisinos) o entre otros (por ejemplo, campesinos baulé por un etnólogo baulé). Tercer punto: hay muchas razones por las que sabemos que la etnología entre los otros (de los otros por medio de los otros) es difícil, ya que aumenta la alteridad entre el otro observador y el otro observado. Hoy día contamos, por ejemplo, con excelentes trabajos africanistas africanos, pero realizados generalmente por etnólogos originarios de los grupos culturales a los que estudian. La etnología entre los otros lejanos (baruya por yanomami o a la inversa) es prácticamente inexistente. Pero las razones de las dificultades o de la ausencia de trabajos son históricas y, en ese sentido, contingentes.

El último caso representa una etnología del sí mismo por medio del otro o, volviendo a un lenguaje etnocéntrico cuyo carácter insostenible manifiesta

dicho caso, de Europa por etnólogos originarios de las regiones por las que se ha interesado la tradición etnológica occidental; en definitiva, la etnología del sí mismo convertido en otro por los otros convertidos en sí mismo. La posibilidad de llevar a cabo una etnología de ese tipo es, por supuesto, muy deseable, al igual que la intensificación de todos los intercambios, especialmente intelectuales, entre pueblos que verdaderamente quisieran franquear los lazos de colonización o de modernización y por razones que poco tienen que ver con la disciplina. Sería inquietante que fuera diferente. Hace unos veinte años se oía decir que, por ejemplo, cuando los africanos realizaran su aportación a la etnología de África, nuestra visión de la misma se renovararía. Nada de eso ha ocurrido, afortunadamente. La razón no es, como a veces se sostiene, que los intelectuales africanos se encuentren, a causa de su formación y de su alejamiento prolongado de su centro de origen, en una situación análoga a la de los observadores europeos. Eso puede ser cierto; en algunas circunstancias es mejor, sin duda, no estar implicado o no ser implicable —o lo menos posible— en las situaciones que se observan. Pero la cuestión no es ésa o, por lo menos, no lo es completamente. No se trata más que de una cuestión de método. Ahora bien, la esperanza de una visión africana de África —por seguir con el mismo ejemplo— evidentemente respondía a una idea de lo que debía constituir el objeto de dicha visión (e idealmente de la etnología): una cultura común a todos los miembros de un grupo y de la que estuvieran tan profundamente impregnados que fueran capaces por ellos mismos de captarla en su totalidad y de expresarla en su complejidad. Entre el conocimiento del indígena y el deseo del etnólogo se ahondaba el abismo de la mirada y del lenguaje, sobre el que el etnólogo indígena quizá podría tender una frágil pasarela, al escucharse a sí mismo y a los que tiene cerca.

Claramente, se trataba de una concepción muy discutible de la cultura (y, por extensión, de la etnología). Además, no es cierto que, paradójicamente, quienes se habían mostrado más sensibles a las promesas de la mirada del interior no hubieran sido los más escépticos o los menos interesados en relación con los intentos llevados a cabo por algunos osados exploradores para desembarcar en la modernidad, echar una mirada etnológica al occidente industrial y hacer etnología en su propio país.

Este primer grupo de observaciones simplemente querría recordar que, detrás de la cuestión que nos vemos llevados a plantear hoy día (¿es posible hacer etnología en el propio país al igual que se ha hecho en el de los otros?), se vuelve a encontrar la vieja prescripción de método (la etnología ha de ser participante y distanciada) y, detrás de esa misma prescripción de método, una idea de lo que constituye el objeto de la investigación —que ha de manifestar una cierta constancia para que se pueda hablar de etnología en ambos casos. En este punto, nos encontramos de nuevo con el problema de la cultura, o más bien de las culturas, que recobra así una actualidad renovada, tanto en el plano

intelectual, debido a la vitalidad del culturalismo americano, como en el plano político. Al menos en Francia, nunca se había hablado tanto de cultura como hoy día (en relación a los medios, en relación a la juventud, en relación a los inmigrantes) y la utilización que se hace de esa palabra constituye por sí misma un dato etnológico, por muy incontrolada que sea.

Un segundo grupo de observaciones gira alrededor de la noción de identidad. El otro de los etnólogos era, en primer lugar, aquel que habían ido a buscar más allá de los mares y que les intrigaba por su diferencia: del otro a la otra parte y de la otra parte al otro modo, hubiera podido parecer que el encadenamiento era obvio, si la intención de la etnología no hubiera sido precisamente acercarse a aquel otro, estudiarlo más de cerca, y el ideal del etnólogo, bajo ciertas condiciones, participar en su visión de las cosas, convertirse en alguien semejante a él durante algún tiempo. Recordemos el análisis, antes citado, que hace Lévi-Strauss de la noción del hecho social total de Mauss. Recordemos igualmente las perplejidades del propio Mauss ante la definición de la *Volkskunde* que realiza F. S. Krause, una definición tan amplia que podría haberse aplicado igualmente a la sociología: «Lo que aún aumenta más la confusión, observa Mauss, es su rechazo a limitar su estudio tanto a los pueblos civilizados como a los primitivos. Para él, científicamente no hay sociedades superiores ni sociedades inferiores. Los pueblos sin historia escrita no se oponen en absoluto a los pueblos históricos. La *Volkskunde* se ocupa de los unos y de los otros, de los que no trata únicamente para describir sus formas individuales y concretas, sino para llegar a establecer leyes generales».<sup>1</sup> El artículo de Krause es de 1899 y el comentario de Mauss de 1900. Lo que éste le reprocha a Krause no es su concepción tan amplia de la *Volkskunde*, sino su distinción entre la vida social difusa (hábitos, creencias populares, costumbres) y la vida social organizada (los dogmas constituidos, el derecho codificado). Por el contrario, Mauss se pregunta si los fenómenos difundidos pueden ser tan fácilmente «abstraídos de sus correspondientes fenómenos organizados».<sup>2</sup> El otro más lejano no es, pues, tan diferente, en tanto que objeto de estudio, de los otros más próximos, nuestros predecesores en la misma tierra o nuestros contemporáneos de aquí y de otras partes. Si bien la tradición durkheimiana no es exótica, se puede apreciar que ciertas corrientes de la *Volkskunde* no se distinguen en relación a ese punto. El Otro es para una parte de la Europa etnológica de comienzos de siglo como Dios para Pascal: no se le buscaría si ya no se le hubiera encontrado; al menos, no se intentaría aproximarse a él si ya no se le presintiera tan próximo.

1. Marcel Mauss, *Oeuvres*, París, Ed. de Minuit, t. III, 1969, pág. 359.

2. *Ibíd.*, pág. 361. (Recensión aparecida en *L'Année sociologique*, t. 3, 1900.)

La noción de inconsciente, que con frecuencia aparece en Mauss, implica que se pueden captar los mecanismos profundos que vuelven las sociedades comprensibles y comparables, más allá de las particularidades locales. Al respecto, no se puede ignorar el carácter complementario de las huellas psicoanalítica y etnológica a lo largo del siglo, y especialmente el carácter simétrico e inverso de sus respectivos recorridos. Detrás de la certeza cerrada del mundo occidental, Freud descubre un mundo, el otro en el sí mismo, se podría decir, que las aventuras y los avatares del *ego* remiten a su origen plural, al complejo de Edipo y a la escena primitiva. El otro próximo soy yo mismo. El siglo XIX, literario en su conjunto a pesar de la atracción que siente por las culturas lejanas y folclóricas, paralelamente intenta jugar con los límites de la identidad individual, probar la constancia y los límites del yo, tanto por medio del descubrimiento de la alteridad en la identidad («Yo soy el otro», dice Rimbaud antes que Lacan), como de modo inverso («Madame Bovary soy yo», exclama Flaubert). Citemos además a Nerval en *Promenades y Souvenirs*, de 1855, en relación al lazo con los lugares de la infancia y del origen: «[...] intentando estudiar a los otros en mí mismo, me digo que en el lazo con la tierra hay mucho del amor a la familia». Si nos atenemos al psicoanálisis, observaremos que el movimiento mediante el que descubre al otro en el sí mismo (la pluralidad en lo singular) se prolonga o se cumple en el descubrimiento etnológico del mismo en el otro. Esta identidad es postulada por el Freud de *Tótem y Tabú* (aquí no nos fijaremos más que en el aspecto de su paralelismo entre filogénesis y ontogénesis) y, de un modo aún más concreto, por todas las corrientes y representantes del etnopsicoanálisis en ese siglo. Y Mauss parece fiar por adelantado tanto estas investigaciones como el estructuralismo lévi-straussiano, al escribir en 1902 en su «Leçon d'ouverture à l'enseignement des religions des peuples non civilisés»: «[...] los hechos sociales en general, los hechos religiosos en particular, son algo exterior. Constituyen nuestra atmósfera intelectual, en la que vivimos; y pensamos en ellos, como cuando nos servimos de una lengua materna, sin voluntad y, sobre todo, sin conciencia de las propias causas de nuestros actos. Así como el lingüista ha de volver a encontrar bajo las transcripciones falsas de un alfabeto los verdaderos fonemas que han sido pronunciados, el etnógrafo ha de encontrar, bajo las mejores informaciones de los indígenas de Oceanía o de América, los hechos profundos, casi inconscientes, pues no existen más que en la tradición colectiva».<sup>3</sup> Seguramente se ve que el texto de Mauss, en términos estrictamente durkheimianos, hace reposar el carácter inconsciente de la relación entre los actores sociales con su práctica en el carácter «exterior» de los hechos sociales considerados como «cosas» y, ciertamente, habría algo

3. Ibid., pág. 369. (Texto aparecido en la *Revue de l'histoire des religions*, t. 45, 1902.)

que decir sobre el diferente estatus del inconsciente en las distintas aproximaciones cuyo objeto constituye. No obstante, todas ellas tienen en común que postulan una relativa proximidad al otro, que puede pasar por poner o no poner en cuestión la categoría del sí mismo y la identidad del yo.

De modo simétrico e inverso al del psicoanálisis, el recorrido de la etnología, que postula al inicio que hay algo del sí mismo en el otro, desemboca en una constante que le imponen sus nuevos terrenos (los de la etnología a domicilio): no hay nada del otro en el sí mismo —esta alteridad corresponde, por lo demás, a la distancia necesaria para que una observación sea posible— que no se entronque con una simple autorreflexión. Dicha alteridad es completamente empírica, desde el momento en que la profesión, la empresa, la residencia permiten asignar ciertos límites objetivos al grupo considerado. Pero las cosas no son tan simples. En primer lugar, la identidad tiene siempre una doble cara: la identificación que el etnólogo puede hacer de un grupo que asigna a su residencia o a su empresa, por ejemplo, no implica que quienes observa se identifiquen necesariamente con dicho grupo. Más bien construyen su identidad y dicha construcción presenta un doble aspecto: en el seno del universo de referencia elegido por el etnólogo, unos se diferencian de otros (y la diferenciación puede ser violenta) en términos de sexo, de puesto de trabajo, de pertenencia étnica, de estatus profesional, etc. Un gran conjunto o una empresa no son más homogéneos que una sociedad de linajes. Además, ni la residencia ni la empresa constituyen mundos cerrados: las identidades de clase, en el sentido lógico del término, en el sentido en que las entendía Devereux, se construyen en gran medida fuera del universo de trabajo o de residencia, incluso si es evidente que las identidades se favorecen o se contradicen, se acusan o se difuminan, se vuelven más complejas o se simplifican de un universo o de una clase a otra. ¿Pero, qué comparten entonces el etnólogo y los sujetos de su observación? La reciprocidad de sus miradas, porque el etnólogo (pero este punto de vista no distingue radicalmente en nada su situación de la que lo coloca frente a un grupo radicalmente extraño) también constituye el objeto de sucesivas identificaciones: en función del sitio que ocupará o que se le asignará en el lugar de la investigación y también de la situación que ocupa (o que se imagina que ocupa) en la sociedad global. Este proceso de identificación recíproca se efectúa (y ahí reside sin duda la originalidad de la etnología «en el propio país») a partir de criterios y de referencias que, por una parte, son comunes al etnólogo y a quienes estudia —por una parte, solamente, ya que a distintos niveles unos y otros están cultivados de modo desigual (al igual que lo están los miembros estudiados por la etnología «en el país de los otros»).

Esta relativa proximidad cultural probablemente presenta la ventaja de poner de relieve una doble imposibilidad que el alejamiento prestigioso de las culturas exóticas se arriesga a hacer ignorar. En primer lugar, es imposible

disociar la cultura en el sentido individual y trivial del término (en el sentido en que decimos que alguien es culto o no) de la cultura en sentido global —un sentido vago, seguramente, pero con el que nos contentaremos por el momento: en el sentido en el que se habla de cultura occidental, de cultura burguesa o de cultura dogon. En segundo lugar, es imposible disociar los problemas de identidad de grupo de los problemas de identidad individual. Se sabe que Devereux veía en el repliegue que algunos individuos efectúan sobre una de sus identidades de clase el riesgo del hundimiento total de su identidad individual. Es decir, de modo inverso a lo que ocurre al edificar identidades múltiples, tarea a la que se dedican en todas partes los sistemas culturales que podemos conocer. Ambas imposibilidades sumadas definen una tercera: disociar las mismas nociones de cultura y de identidad. Estas tres imposibilidades, a poco que se las formule positivamente (cultura e identidad son dos nociones indisolubles que se aplican simultáneamente a la realidad individual y a la realidad colectiva), definen la condición para que se elimine la distinción entre las dos etnologías y se clarifique el proyecto en curso de una antropología generalizada.

La naturaleza de este proyecto requiere que se vuelva a examinar la noción de cultura. Aquí y ahora estamos bien situados, a causa de lo que a veces se llama aceleración de la historia, para apreciar el carácter global o, mejor dicho, englobante, de lo que llamamos cultura; la inscripción individual de cada uno en las normas generales pero, simultáneamente, también los límites de dicho carácter y de dicho cerco, y con más razón aún, la plasticidad de la cultura, su receptividad a las influencias, así como su carácter activo y, si se quiere, histórico. Todos hemos oído en una ocasión u otra a un amigo o a un pariente declarar en relación con un cierto rasgo cultural contemporáneo, sobre todo en el terreno de las costumbres: «¡Si mi abuelo hubiera visto eso!... ¡Si viera eso se revolvería en su tumba!», etc. En los años cuarenta conocí la Bretaña y a una de mis tías-abuelas: a pesar de que hoy día perduran bastantes marcas, a consecuencia de iniciativas voluntariosas, si no fuera porque están inscritas en la piedra y en las memorias, que denotan una innegable identidad bretona (diversa y contrastada por otra parte, pero eso es una historia diferente), son tan impactantes todos los cambios acaecidos progresivamente y como de un modo natural que es preciso recurrir al recuerdo y a la nostalgia para tomar conciencia. No estoy hablando de grandes transformaciones económicas y técnicas, sino de la vida cotidiana: los hábitos, el ocio, las relaciones entre generaciones, la sexualidad, el matrimonio y la procreación y, más en general, la relación con la sociedad global francesa, con los medios y con la vida política. No hay nada sorprendente en ello, se observará justamente. Todo lo más, podría caer en la tentación de decir, al igual que los otros: «Si mi tía-abuela pudiera ver esto...». Frente a este presente ella es el otro, pero no es igualmente más que un recuerdo. El propio Lévi-Strauss ha evocado

magníficamente en *Raza e historia* el desinterés de los muy ancianos por una época que ya no les dice nada, que literalmente les condena al silencio ante la muerte.<sup>4</sup> Pero no todos envejecen al mismo ritmo. Como se suele decir, muchos individuos evolucionan; es decir, se transforman al igual que su relación con el otro y las condiciones culturales de dicha relación. Hoy día, más de una persona de setenta y cinco u ochenta años de edad ha soportado con animosidad las revoluciones culturales del siglo. Sin duda, no era indiferente tener veinte, treinta o sesenta años en 1968, aunque, en todos estos ejemplos, con frecuencia las apuestas individuales no eran independientes de la coyuntura social.

Se puede decir que ahí reside la dificultad y, en todo caso, la diferencia entre distintos tipos de sociedades. Por una parte, los valores culturales evolucionan más deprisa en el contexto de una historia viva. Por otra parte, el individuo es ante todo una parte implicada en el cambio cultural de las sociedades, cuyo valor esencial radica precisamente en la idea de individuo. Sin ánimo de refutar completamente una objeción de ese tipo, me gustaría matizarla más y sugerir que, al hablar de los otros, con frecuencia somos víctimas de esquemas preconcebidos, sobre todo de una cierta idea de la cultura que podría jugarnos una baza cuando nos atrevamos a hablar de nosotros.

Actualmente ya no caemos en la tentación de considerar las sociedades que estudiamos como conjuntos estables y sin historia. Los relatos y los mitos que recogemos en ellas no nos hablan, por el contrario, más que de guerras, de escisiones, de huidas y de conquistas, de intercambios y de préstamos. Pero la tentación etnológica más tenaz y, en cierto modo, legítima (ahí reside su dificultad) consiste en distinguir, dentro de un conjunto del que no se niega que haya tenido una existencia histórica, sectores resistentes, los cuales no justifican un análisis histórico. Vuelvo de nuevo al comentario de Krause que hace Mauss. Si la *Volkskunde* le parece a Mauss algo tan cercano a la sociología es porque procede de una constante que Mauss resume en los siguientes términos: «Leyendas, ritos, usos, se mantienen durante largos siglos de historia sin ser dañados. Son realidades que la ciencia puede alcanzar y de los que nuestro autor tiene la viva impresión de que se trata de realidades sociales, que dependen de condiciones sociales».<sup>5</sup> Dicha permanencia, que constituye la garantía de una científicidad posible, reposa sobre el carácter colectivo de las realidades por las que se interesa la *Volkskunde*: «Se trata del estudio de los fenómenos "propios del pueblo", por oposición al estudio de los fenómenos individuales», resume Mauss. Y, como hemos visto, si se es

4. Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, París, Denoël, 1961.

5. Marcel Mauss, *Oeuvres*, op. cit., t. III, pág. 359.

muy crítico respecto a la oposición que esta disciplina establece entre el carácter difuso y espontáneo de los fenómenos sociales y su carácter organizado e institucional, no hay nada que decir sobre la oposición entre lo individual y lo colectivo, que por el contrario funda, en su opinión, la posibilidad de que exista todo tipo de sociología.

Ahora bien, ni la permanencia de lo cultural (en el sentido de leyendas, ritos, costumbres), ni la posibilidad de abstraer los fenómenos individuales se pueden dar por descontado. La práctica efectiva de la investigación etnológica se adapta más bien con dificultad a dichos presupuestos, con los cuales a menudo entra en contradicción. Seamos claros al respecto: aquí no se trata de poner en duda el interés y la legitimidad de los estudios estructurales realizados a partir de un *corpus* mítico o a partir de un conjunto de representaciones. Cualesquiera que fueran las sacudidas históricas, exceptuando quizá los casos pasajeros de patología social de los que la etnología y la historia parecen proporcionar ejemplos algunas veces, las exigencias del sentido interno acaban eliminándolas, en definitiva, al igual que se recompone una imagen ordenada en el fondo de un caleidoscopio agitado por una mano impaciente. Pero incluso el orden intelectual o simbólico se desplaza bajo la influencia de diversos factores, externos o internos. Es decir, que lo cultural es esencial y literalmente problemático. Voy a tomar como ejemplo los llamados ritos de inversión, a los que la literatura etnológica ha dedicado numerosos análisis sobre distintos continentes. Al respecto, es posible hacer al menos tres constataciones. Tanto si ponen en escena estatus sociales como división de sexos, dichos ritos corresponden siempre a momentos problemáticos (cambios de estación, promoción de generaciones, interregnos). Más que negar las diferencias, las acusan e incluso las caricaturizan: los hombres «exageran» sus papeles femeninos y a la inversa; lo mismo vale para el juego de papeles políticos. Esta lucidez crítica proyecta una duda sobre la estabilidad de dichas formas rituales y sobre sus virtudes, que siempre y necesariamente son catárticas. Así, se puede apreciar que una misma forma ritual toma un sentido aparentemente muy diferente en conjuntos políticos cercanos. Los recientes estudios de Claude-Hélène Perrot y de Henriette Diabaté, sobre el reino agni de lo No negado y sobre el reino agni del Sanwi respectivamente, definen de modo muy diferente el papel que desempeña el esclavo doble del rey a la muerte de este último.

En el primer caso su papel conlleva un aspecto de denuncia y de burla, que no tiene equivalente en el segundo. Poco importa que esas diferencias se puedan imputar a la desigual importancia de los dos reinos o a cómo se han ido adaptando respectivamente a condicionamientos exteriores desde hace un siglo; la materia cultural es en cualquier situación vulnerable y maleable. Si pensamos en las migraciones consecutivas de circunscripciones y de reinos en África, vemos que pasan por la adquisición de numerosos dioses y de

numerosos cultos. Si pensamos en los profetismos que se han manifestado en el oeste de África durante el siglo y a los que no podemos considerar simplemente como el resultado de la situación colonial, desde el momento en que actualmente no cesan de desarrollarse, hemos de prestar atención igualmente al hecho de que, antes de la implantación cristiana, personajes muy parecidos aparentemente habían sabido movilizar las emociones y agrupar a las multitudes alrededor de dioses nuevos y de nuevos mensajes, que hablaban del cuerpo, de la enfermedad y de la desgracia —de todos y de cada uno.

En este punto estamos tocando otro aspecto problemático de toda cultura. Como hemos recordado más arriba, la mayor parte de los ritos que contribuyen a caracterizarla en cuanto tal conllevan apuestas singulares. Ya se trate del nacimiento, del matrimonio, de la enfermedad o de la muerte, lo que se describa o se realiza en la actividad ritual es un destino individual —incluso si se inscribe cada vez en un conjunto de relaciones que ponen en juego otros destinos, también singulares y relativos. Lo mismo vale para los ritos más colectivos y recurrentes, como las iniciaciones, que forman parte integrante de la vida política colectiva, pero conllevan apuestas individuales; constituyen una época en la vida de un hombre o de una mujer. La cuestión de la identidad individual está íntimamente ligada a los ritos que acompañan al nacimiento (donación del nombre, determinación de un antepasado parcialmente reencarnado, de un signo o de una divinidad protectora), pero también a ritos de tipo más coyuntural que, con ocasión de un determinado acontecimiento, ayudan a medir las respectivas fuerzas de unos y otros y a apreciar el estado de sus recíprocas relaciones. Para cada uno, la cultura de todos consiste en esa sucesión de recursos obligados. En ella, el individuo toma ante todo conciencia de él mismo, incluso si esta toma de conciencia no tiene sentido sino en relación a un conjunto organizado de relaciones.

Es posible que el observador exterior infiera la coherencia virtual de un sistema global a partir de esos recursos singulares. Pero nosotros procedemos, con frecuencia, a la inversa, convirtiendo la cultura en algo sustantivo, en cuanto totalidad de la que deducir la realidad de los individuos que se refieren a ella. Nos arriesgamos a atenuar simultáneamente el carácter abierto y problemático de la cultura, la cual depende en buena parte de la tensión existente entre las demandas singulares y los esquemas culturales que, al ser los únicos que permiten responderle, constriñen y dan razón de las respuestas. Es un dato de hecho el que en los sistemas culturales más totalitarios, en sentido intelectual (los que permiten explicar cualquier tipo de acontecimiento en sus propios términos), la imagen de la individualidad absoluta es impensable y, por ello, provocadora —tanto si aparece como la perversión de la relación (en el caso del hechicero, necesaria para explicar el acontecimiento) como si se trata de algo trascendente a todas las relaciones (en el caso del jefe o rey, cuyas prohibiciones y atribuciones no son nunca iguales a las de

los otros). Ahora bien, este carácter impensable y provocativo de la imagen individual no le conferiría la eficacia social de la que tantos testimonios tenemos si cada uno no la experimentara, en primer lugar, en sí mismo. Porque si bien el individuo toma sentido en la relación, ésta tampoco tiene sentido sin él. Y, a la inversa, si la identidad no se aprecia más que en el límite del sí mismo y del otro, el propio límite es esencialmente cultural. Dibuja el conjunto de las partes problemáticas de una cultura.

Me gustaría ilustrar todo esto comentando a un autor cuya concepción de la cultura ha vuelto a encontrar una audiencia segura en estos últimos años y quien, en cuanto antropólogo, tiene cuidado de no ignorar las realidades de la actualidad, por violenta o incomprensible que pueda ser. Clifford Geertz se pregunta precisamente, al final del capítulo «Personne, temps et comportement à Bali» acerca de la personalidad excepcional de Sukarno.<sup>6</sup> Pido disculpas por utilizar una larga cita: «El que por primera vez o casi emergiera en la historia de Indonesia un jefe político humano, demasiado humano, no sólo de hecho sino también en apariencia, parecería que hubiera de entrañar un especie de desafío a las concepciones balinesas tradicionales de la persona. Sukarno no sólo posee una personalidad única, impactante e intensamente próxima a los ojos de los balineses, sino que, por así decirlo, envejece en público. A pesar de que no tengan una relación directa con él, desde el punto de vista fenomenológico es más un conocido que un contemporáneo y su éxito al establecer este tipo de relación —no sólo con Bali, sino con toda Indonesia— constituye la clave de una buena parte de su apoyo: la gente está fascinada. Al igual que en el caso de todos los personajes verdaderamente carismáticos, su poder procede en buena parte del hecho de que no se inserta en las culturas tradicionales; las hace estallar al subrayar lo que les es propio».<sup>7</sup> Para poder comprender mejor estas líneas, es preciso saber que, para Geertz, el análisis de la cultura ha de tender a «la búsqueda de símbolos reveladores, de un grupo y de grupos de esos símbolos —que acarreen percepciones, emociones, entendimientos—, así como a definir regularidades implícitas en su formación que se sitúan en la base de la experiencia humana».<sup>8</sup> La concepción que Geertz tiene de la cultura no es ni inmovilista ni uniformadora; cree que puede haber oposición o contradicción entre dos grupos de símbolos. Y la cultura en su conjunto se mueve como un pulpo: por medio de movimientos disjuntos de unas partes sobre otras. No obstante, algunas están unidas por un lazo más estrecho y la alteración de una de ellas afecta a las otras partes, con las que está unida de modo más sólido. Después de examinar la cultura balinesa,

6. Clifford Geertz, *Bali. Interprétation d'une culture*, París, Gallimard, 1983.

7. *Ibid.*, pág. 163.

8. *Ibid.*, pág. 162.

Geertz concluye que uno de esos conjuntos solidarios («el triángulo balinés») está constituido por nociones que conciernen a la persona, al tiempo y a los buenos modales y que toda novedad que afecte a una de ellas actuará directamente sobre las otras.

Ahora bien, la personalidad de Sukarno es una novedad de ese tipo. Estando muy presente en cuanto individuo, «envejece» a los ojos de los balineses, mientras que éstos tienen una concepción «despersonalizada» de la personalidad y una concepción «destemporalizada» del tiempo. Paso por alto los análisis que hace Geertz de las concepciones propias de los balineses, para subrayar simplemente el hecho de que, para él, es sólo la personalidad de Sukarno (pero reproducida en mayor o menor grado por los jefes subalternos) lo que alcanza al conjunto de las percepciones balinesas, al igual que se ven afectados los otros dos ángulos del triángulo balinés (el tiempo y la decencia), uno por la continua crisis del Estado y el otro por el lado informal de la vida urbana, de la cultura panindonesia y la cultura de los jóvenes.

Se puede apreciar que, por muy elegantes que sean, estas hipótesis tienen un valor explicativo muy general, aparentemente poco específico, por no decir débil. Únicamente permiten realizar sugestivas lecturas retrospectivas que tienen más de comentario general que de análisis antropológico. Es así como al final de su «Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais», Geertz puede escribir, en relación a las masacres de 1965 (entre cuarenta y ochenta mil balineses asesinados por otros balineses), que si bien las matanzas no fueron causadas por el combate de gallos, nos parecen menos sorprendentes a través de lo que este último nos dice de la vida balinesa.<sup>9</sup> Considerar la cultura como un conjunto de textos que «dicen algo de algo», es pues exponerse al riesgo de hacerla decir lo que sea, especialmente perogrulladas.

Volviendo a la figura excepcional de Sukarno, ésta se afirmaríase como algo exterior a los esquemas de la cultura tradicional, según Geertz, quien toca ahí un punto fundamental. Observemos que ese tipo de plagio no sólo es algo propio de las personas «carismáticas», sino que los sistemas mejor instituidos tienden a dominarlo: dicho rodeo les es propio (e impuesto) por el hecho del particular estatus de la imagen individual. De modo notable, la bibliografía etnológica ha constituido en general algo aparte de la noción de persona. En efecto, no se la puede considerar como un elemento entre otros de una suma que constituiría la cultura. El mismo término es peligroso porque, si bien tiene la ventaja de remitir a un esquema conceptual común, procede de una abstracción incapaz de expresar a cambio la complejidad de las situaciones en las que se experimentan la personalidad y la identidad de cada uno. Dichas situaciones (en las que se resume una buena parte de la actividad ritual) implican

9. *Ibíd.*, págs. 214-215.

al conjunto de la cultura, entendida como algo coextensivo a lo social, a lo social en cuanto representación. Lo que, en mi opinión, nos enseñan las acusaciones de brujería, los procedimientos adivinatorios, la actividad ritual en general, es que cada uno realiza simultáneamente el aprendizaje de lo general y de lo particular, de la esencia y de la existencia, del orden y del lugar que ocupa. La persona concreta no se realiza más que en la dimensión social, económica y política que le asigna sus límites. No constituye toda la cultura, sino que toda ella es cultura, en el sentido complejo y completo del término.

Es decir, que las dificultades propias de la investigación etnológica, sobre las que tanto se ha escrito, pueden tener algún tipo de virtud, por poco que no se las confunda con cuestiones de método ni con el tema de su objeto. Es cierto que las fuentes de información son diferentes y que en ciertos textos etnológicos (una vez realizado el trabajo de la escritura) es difícil distinguir entre la pura descripción de las exégesis locales y la interpretación del autor. Sin embargo, este defecto no es tan frecuente y la descripción «naturalizada» de las sociedades tiende a escasear, incluso si el balinés de Geertz procede en parte de ahí. En cambio, observemos que la mejor etnografía no pasa por una simple recogida de informaciones (informaciones particulares) sobre temas generales, sino por la observación de prácticas individuales y colectivas y la recogida de dichos, que no son ni opiniones ni datos sobre la sociedad en general, sino sobre una vía singular que se está viviendo —a falta de la cual no habría etnología participante. Por consiguiente, si bien es cierto que una cultura, es concretamente y según la expresión de James Clifford, «*an open-ended, creative dialogue of subcultures, of insiders and outsiders, of diverse factions*» (a lo que Geertz no replicaría), es asimismo resultado de iniciativas singulares que vuelven a encontrar a la vez su campo de expresión, su lenguaje y su límite, y que «trabajan» la cultura al igual que ésta trabaja en el seno de los individuos. Algo de lo barroco de la existencia y de la cultura en acto, la cultura en singular-plural, se transmite al carácter barroco de la investigación.

Y es ese carácter lo que podría volver optimista el futuro de la etnología «en el propio país». Las objeciones que se le pueden hacer a una etnología de ese tipo son, en efecto, de dos clases diferentes.

Las primeras se refieren al tamaño de las unidades observables. Estas objeciones se justifican aún menos desde el momento en que dichas unidades pueden ser seleccionadas sin más arbitrariedad que en un contexto más tradicional. No es que no haya diferencias entre contextos —no sería razonable pretenderlo— pero el ideal del etnólogo no ha sido nunca aislar muestras representativas de una totalidad presupuesta; por el contrario, es a partir de situaciones particulares plenamente exploradas como se plantea el problema de las conexiones o de las posibles generalizaciones.

El segundo tipo de objeciones trata del carácter diferenciado y complejo de las sociedades modernas... o posmodernas. Además de que estas objeciones

contradicen medianamente las acostumbradas quejas sobre la mundialización de la cultura y la uniformidad de las costumbres, remiten a situaciones que, en definitiva, se presentan también en las sociedades por las que se interesaba tradicionalmente la etnología. Ambos tipos de objeciones constituyen más bien lo negativo de una cierta imagen de la etnología tradicional y de su objeto, cuyas palabras clave serían «totalidad», «homogeneidad», «expresividad»; imagen que nadie defendería íntegramente hoy día y de la que la etnología ha sabido defenderse, cuando no deshacerse, pero que aún perdura en nuestras habitaciones oscuras.

Me atrevería a decir de la etnología hoy y «en nuestro país» que se trata más de un deber que de una posibilidad. Todos tenemos en mente el tema de la sociedad pluriétnica. Una concepción dinámica, atenta al «trabajo» de las singularidades, es la única apta para explicar su presente y hacer imaginar su futuro. Intelectual y políticamente no habría nada tan catastrófico como una referencia vaga y perezosa a la llamada sociedad «pluricultural», es decir, a algunas culturas concebidas como totalidades cerradas y acabadas, objetos de respeto, de boicot o de exclusión según las circunstancias. Pero si bien habría que volver a utilizar hoy día la expresión «etnología de urgencia», reservada no hace mucho a la observación de los últimos salvajes, se debería hacer para subrayar la necesidad de medir los formidables mecanismos de producción artificial de identidad, tanto individual como colectiva, que nuestras sociedades ponen en marcha. Los medios exacerbaban tanto las identidades de clase, en el sentido de Devereux, las identidades de sostén, al utilizarlas fatalmente como grandes categorías descriptivas (los moros\*, los emigrantes, los musulmanes, los cuadros, los funcionarios) o, por el contrario, fundidas con categorías aún más extensivas (de sexo, de generación, de nacionalidad o de civilización), que, combinadas con imágenes ideales, que se nos ofrecen continuamente, de la feminidad, de la virilidad o de la juventud, componen un conjunto de modelos simples y singularmente pregnantes. Jamás se ha exaltado tanto el poder económico como hoy en día ni se ha asociado tan íntimamente mediante la palabra, la imagen y la propia realidad de los hechos a las concepciones circundantes de la persona, del deporte, de la relación con el otro y, por expresarlo mediante una palabra, de la vida. Estas constataciones muy generales no pretenden elaborar un programa ni objetos de investigación, sino formular las razones que convierten dicha elaboración en algo imperativo.

Sin confundir las cosas (ni subestimar los beneficios de la democracia y del respeto a los derechos del hombre) se puede señalar que las sociedades liberales les entregan a sus miembros las llaves en mano de una libertad que apenas les deja elegir sus cerraduras. La presión de las expectativas indivi-

\* *Beurs* en el original. (N. del T.)

duales es, sin embargo, perceptible, a veces manifiesta, otras veces eficaz. Cada uno puede experimentar por su cuenta que una sociedad liberal es también una sociedad de clases y que la democracia formal tiene la poco desdeñable ventaja de autorizar esa toma de conciencia. Ésta es una razón capital para que los etnólogos no cedan a los improvisadores el monopolio del sentido, el desciframiento de lo social, la propia definición del otro, del orden y del desorden, de lo razonable y de lo no razonable, de lo normal, de lo funcional y de lo irracional. No es que los etnólogos, en cuanto tales, tengan mucho más que aportar que preguntas en relación a todos esos puntos. Pero no hay que desdeñar esa aportación porque, por experiencia, tienen una idea de la manera en la que las respuestas se elaboran, se proponen y se imponen.

## CAPÍTULO 4

### LA NORMA DE LOS OTROS

A partir de este título me gustaría reformular de entrada la paradoja que funda la etnología, paradoja que nunca ha cesado de debatir y con la que no ha cesado de debatirse: se le pide que entienda la cultura de los otros, las otras culturas, desde el interior y desde el exterior a la vez; que sea simultáneamente participante y distanciada. Esa prescripción de método, tanto si la domina como si deriva de ella, de hecho está ligada estrechamente a una concepción precisa de su objeto. En efecto, el objeto de la etnología, en la acepción mayoritariamente admitida de esta disciplina desde hace un siglo, es la cultura, entendida como un conjunto de valores específicos que a su vez implican comportamientos específicos. Es cierto que las definiciones de cultura han variado según las escuelas. Más arriba hemos recordado los dos mayores inflexiones de dichas definiciones: la cultura en cuanto conjunto de «rasgos», tanto técnicos como institucionales (el arco y las flechas, la horticultura, el matriarcado) —la cultura en cuanto suma, coextensiva al conjunto de lo social— y la cultura en cuanto reagrupamiento de los valores singulares, irreducibles a los determinismos económicos y sociales de una sociedad —la cultura en cuanto suplemento de lo social. En ambos casos, desde el punto de vista que nos interesa aquí, la cultura define una singularidad colectiva. Colectiva porque corresponde a lo que un cierto número de hombres comparte; singular, en lo que distingue a unos hombres de otros.

Entendida bien como suma, bien como suplemento de lo social, la cultura es a la vez normal y normativa. Para quienes han nacido en su seno, la cultura está en el orden de las cosas y el orden de las cosas se concibe como algo que se impone por sí mismo mediante una especie de fuerza inmanente. Asimismo, con frecuencia concebimos la cultura de los otros como algo natural. En concreto, la etnología explica un cierto número de datos locales (de enunciados formales o de comportamientos regulares), que parecen encerrar una sociedad (definida por ello mismo como tal) en una doble parrilla de inteligibilidad: cada sociedad tiene sus propias normas de interpretación de lo real y es en relación a dichas normas como los etnólogos occidentales o asimilados tratan de interpretarla. El bambara o el baulé (ese singular colectivo que remite a la supuesta uniformidad de una cultura de referencia) es precisamente aquel (o el conjunto de los dos) que caracteriza una cierta concepción de lo heredado y de la herencia, una cierta relación con la tierra, una cierta idea de la filiación, etc.

En definitiva, una cierta relación con lo real, en cuya ausencia ni el término «bambara» ni el término «baulé» tendrían sentido.

Para el etnólogo, y aún más para el antropólogo si definimos la antropología por su vocación comparativista, el problema radica en saber si puede ratificar una concepción tan englobante y tan discriminadora de la cultura a la vez. Dicha concepción, subrayémoslo, corre el gran riesgo de relativizar las desviaciones tanto como las culturas (a cada cultura sus desviaciones) —colmo de un relativismo cultural que nos empujaría a admitir que lo que es crimen o locura para unos no lo es para los otros, o a la inversa, que nos haría medir toda cultura con el ana de otra (la nuestra o lo que suponemos que es la nuestra), sobre todo a favor de situaciones llamadas púdicamente de contacto cultural; colmo entonces de un etnocentrismo para el que los otros constituirían aproximaciones o desviaciones en relación a los valores que pretendemos encarnar.

Por lo que se refiere a las preguntas que tenemos derecho a plantearnos al respecto, vamos a realizar tres observaciones previas: la primera es que, comoquiera que se entienda, el término «cultura» designa un objeto real, una realidad que quizá no pueda ser captada ni medida con exactitud y para la que algunos han buscado otras palabras —estoy pensando en la noción de «imaginario social» de Castoriadis—, pero que corresponde al hecho de que global y estadísticamente —y, para el más común de los mortales, intuitivamente— entre diferentes grupos humanos hay diferencias de actitud y de comportamiento —de mentalidad, se dirá a veces— cuya existencia es imposible negar, incluso si la conciencia que se puede tomar en ciertos contextos procede del miedo y de la aberración.

La segunda observación versa sobre la actualidad del debate respecto a la noción de cultura: hoy día en Francia hay una parte nada despreciable de la población que practica con deleite la antropología salvaje (en el sentido en el que este calificativo se aplica a la práctica espontánea del psicoanálisis) y se deja influenciar por discursos que arrancan de buena gana del tema de la especificidad cultural para desembocar en una casi-identificación de los términos «inmigración», «desviación» y «delincuencia». El tema de la sociedad «pluricultural», reivindicado por algunos de los que se oponen a dicha visión, que consideran justamente xenófoba y racista, peca en sí mismo de imprecisión (¿qué son exactamente las culturas de una sociedad «pluricultural»?), así como por las condiciones en que aparece: no se invocaba en relación a las migraciones procedentes de Polonia o de Italia, de modo que, incluso en sus formulaciones más generosas, el debate que se instaura hoy día constituye una especie de punto y aparte con África, los países árabes y Oriente Medio. Como si (lo que no sorprendería en absoluto a un etnólogo) una cierta imagen de la identidad europea, que es sin duda la más gloriosa, tomara forma negativamente, por oposición a la imagen más o menos difuminada de una

cultura concebida, a la vez, de modo global y vago como algo esencialmente diferente de la que se reconocería más o menos claramente en los países europeos. Detengámonos por un momento en esta constatación: para los antropólogos ya no estamos en el momento de confort intelectual del relativismo con guantes blancos.

La tercera observación será más personal y requeriría confesar una sensación de malestar. En Francia ha habido a muchos niveles discusiones sobre la excisión. A pesar de que la opinión pública con frecuencia se encuentra mal informada sobre las distintas prácticas agrupadas bajo este término —y sobre todo que algunas descripciones de la infibulación causan una cierta confusión al respecto— cada uno concuerda en reconocer, por un lado, que la excisión es un atentado contra la persona individual y, por otro lado, que un Estado de derecho como Francia no ha de admitir su legitimidad en su territorio. Más allá de una argumentación estrictamente jurídica, ciertos periódicos han desarrollado una tesis más globalmente normativa: una práctica no tiene que ser defendida en nombre del respeto a las culturas desde el momento en que atenta contra la integridad de la persona humana. Y es preciso salir del cuadro estricto de las culturas, en cuanto conjuntos autónomos condenados a la coexistencia, si se quiere hablar en nombre de un ideal normativo más amplio, cuyo objeto será entonces necesariamente el hombre, en el sentido de los derechos del hombre, es decir, el individuo en cuanto ser de derecho. Si no se quiere reducir esta exigencia a una particularidad cultural, admitiendo que no hay otro tipo de desviación que no sea intracultural (a cada uno sus normas y los desviantes serán bien custodiados), es preciso poder franquearse de respeto en relación a las «culturas» en su variedad y su relatividad o relativizar esa misma relatividad. Eso no es un obstáculo; me ha ocurrido sentirme profundamente sorprendido por dichos que, por muy relativista que yo fuera (ya volveremos a ello), no podía percibir más que como algo humillante para aquellos que constituían su objeto. Ciertamente, una práctica no se justifica en absoluto por el hecho de que tome sentido en el seno de una cultura dada, y yo no soy de los que piensan que el sentido intracultural debe constituir la palabra final y el objeto último de la investigación antropológica, pero no se puede hacer abstracción del sentido así concebido, ni decretar que no existe. Existe completa, histórica y sociológicamente; lo que lo pone en cuestión, cuando se pone en cuestión, no es la evidencia de una verdad absoluta y necesaria, sino la posibilidad de nuevas problemáticas, históricamente inducida, sobre todo a favor de los contactos o de las afrentas entre pueblos que también constituyen contactos y afrentas entre las culturas, en el sentido totalizador de este término. Volveré a este punto, que evidentemente es central, pero por el momento me mantendré afirmando un malestar que procedía de algo evidente: si para un africanista era tan difícil entender o leer ciertos dichos que denunciaban la barbarie de la excisión (por no decir nada de los africanas

y africanos que me han confiado sus sentimientos al respecto), ello no se debía ni a una hostilidad hacia su contenido ni a una reacción culturalista, sino porque, fuera de su contexto e insertada en otro tal cual, una institución como la excisión (aunque otras hubieran podido cumplir igualmente el mismo papel) necesariamente se presentaba y se entendía no sólo como algo cruel, incluso escandaloso, sino, aún más, como algo absurdo, anormal; integrado en el cuadro de referencia en el que se afirmaba su carácter desviante y monstruoso. Esta desviación no podía ser sino resentida de forma penosa por aquellos de entre los africanos que legítimamente podían asumir ese problema, sin por ello considerar insensibles a quienes lo habían generado.

Quizá una cultura no se reduzca a la totalidad semántica singular que con frecuencia ha querido ver la tradición etnológica, pero esta totalidad existe y ni el etnólogo menos relativista puede ignorarla —ni intelectual ni afectivamente. La paradoja de la antropología, que he querido subrayar en primer lugar y que se puede expresar bien en relación a su objeto (las culturas en cuanto totalidades son diferentes pero no son comprensibles más que si son comparables), bien en relación a su método (que pretende combinar la observación participante y la mirada distanciada), no puede resolverse más que al precio de profundizar en la noción de cultura, mediante la pareja norma/desviación, y que pasa por el doble reconocimiento de la evidencia de las diferencias culturales y del carácter problemático de toda cultura.

Efectivamente, las diferencias son evidentes y se expresan de modo ejemplar mediante la distribución de lo normal y de lo anormal o de lo prohibido. Tal es el carácter de esta primera evidencia: en relación a las normas que instituye, toda cultura reconoce desviaciones y estigmatiza a quienes se apartan de la norma. Este proceso de discriminación interna es diferente del que rechaza hacia el exterior lejano aquellas prácticas consideradas horribles e impensables (como el canibalismo en las regiones en las que no ha sido reivindicado como algo honorable bajo ciertas condiciones). Nosotros encontramos en nuestra propia historia y en nuestra propia tradición ejemplos de distribución de los valores esenciales que hoy día nos parecerían sorprendentes o chocantes. Se sabe de qué modo han incidido en un pasado reciente en Francia (y en otras partes) las tomas de rehenes; no tanto aquellas en las que algunos gánsters en dificultades intentaban salvar su botín y su piel, cuanto las que reivindicaban (ésta es la palabra consagrada) un cierto número de grupos armados, en nombre de la justicia revolucionaria, del derecho de los pueblos o de la resistencia islámica. Ante todo, nosotros somos sensibles (y yo me incluyo en ese «nosotros») a la cobardía y a la injusticia de dicho procedimiento; la causa defendida por los raptos nos parece comprometida por los medios que utilizan. Es posible imaginar que, para los propios raptos, el rapto y el subsiguiente chantaje son un medio como cualquier otro en el que desemboca una causa que se considera prioritaria. Nuestras normas no

son las mismas: ni nuestras normas de juicio en relación al acontecimiento inmediato, ni las normas que deseamos ver en acción en la sociedad. Para los terroristas islámicos, la toma de rehenes es el medio de cambiar de normas. En el Occidente contemporáneo constituye una metáfora (en el sentido en el que se dice que el hombre político es el rehén de sus aliados); en la Edad Media constituía una economía.

Escuchemos un momento a Froissart en sus *Chroniques*, por ejemplo en relación de su viaje a Béarn<sup>1</sup> que nos cuenta en 1390. La Guerra de los Cien Años comenzó en 1337. Froissart nos habla del último cuarto de siglo. Se habían constituido bandas armadas a favor del conflicto entre Francia e Inglaterra y de distintos conflictos locales, las cuales trabajaban por su cuenta mientras invocaban una autoridad más elevada, a la que consagraban una fidelidad incierta (Francia, Inglaterra, Armagnac, Navarra). Los «nobles hechos» de los que nos habla Froissart («arrestar, robar y saquear castillos y fortalezas») constituirán también el ideal de los compañeros de Juana de Arco y obedecían a las reglas de la «cortesía». Seguramente, Froissart no confunde de ningún modo, en su evocación de los valientes hombres de la época, a un señor soberano como el conde de Foix con «callejeros» como Louis Robaut o Limousin, que son casi-bandidos del gran camino. Estos últimos no existirían, por el contrario, si la nobleza hubiera cumplido su papel y si numerosos señores franceses no hubieran sido retenidos como rehenes en Inglaterra. Sin embargo, todos obedecen al mismo código. Si prefieren no matar al adversario derrotado no es por humanidad, sino por problemas de economía. La esperanza del rescate es lo que permite salvar a los prisioneros: la guerra cortés reposa en el crédito. Igualmente, la única desviación intolerable es el faltar a la palabra dada. El rey Juan, cuyo rescate había costado tan caro a Francia, volvió a morir a Inglaterra por respeto a la palabra que había traicionado su hijo, entregado como rehén. El conde de Artois no pudo perdonar a su cuñado, el rey de Navarra, que no hubiera pagado los cincuenta mil francos mediante los que se había constituido en aval del señor de Albret. No es el chantaje lo que es contrario a las reglas de la cortesía, ni la toma de rehenes, ni los rescates, ni la violencia, sino el faltar a la palabra dada, cuyo respeto es lo único que convierte a la guerra en algo posible y rentable.

En este contexto, y desde el punto de vista que representa ejemplarmente Froissart, hay tres tipos de desviantes: los que faltan a su palabra (el hijo del rey Juan, el rey de Navarra); los nobles que no cumplen su papel de protectores en relación a sus subordinados (era signo del tiempo el que una gran mayoría de la nobleza francesa, y en este caso, a la inversa, un hombre tan duro y cruel como el conde de Foix, gozara de un gran prestigio por no tolerar que se

1. Jean Froissart, *Voyage en Béarn*, prefacio de Marc Augé, París, Olivier Orban, 1987.

exigiera rescate a su gente); finalmente, son los propios campesinos, cuando se rebelan (los campesinos),<sup>2</sup> quienes no conocen las reglas de la cortesía («mala gente agrupada sin jefes y sin armaduras») y que señores de sangre y capitanes de aventura se encargan de reprimir, en este caso, y de conducir a una mejor toma de conciencia de las reglas de juego.

He citado este ejemplo no porque me extrañe que a un determinado estado de organización (y en este caso de desorganización) sociopolítico-económica le correspondan algunos valores específicos (específicos al menos por lo que se refiere a un grupo particular, aunque compuesto), sino porque demuestra que detrás de las relaciones recíprocas de lo normal y de lo anormal, o constituyendo dichas relaciones, lo que importa es la perspectiva de los fines y de los medios. En el mundo del furor, de la violencia, de la cortesía y de la negociación, de la nobleza y de la miseria que diseña Froissart no hay nada ininteligible; podemos distinguir sus enlaces y sus relaciones. Pero tampoco hay nada en ese mundo que se pueda admitir en relación a nuestras normas: más bien vemos en él al honor y al deshonor, a los fines y los medios, permutar su posición e invertirse, en cierto modo, en relación a nuestras representaciones oficiales. Las *Chroniques* de Froissart pertenecen a nuestra historia, pero es evidente, dicho sea de paso y si se nos perdona este anacronismo y esta ficción, que los gobiernos franceses de los últimos años hubieran tenido tantas dificultades en dialogar con el conde d'Artois como con la Jihád islámica.

Voy a poner otro ejemplo que me resulta más personal. Se refiere a un campo sobre el que se ha escrito lo mejor y lo peor: la brujería y, en este caso, la brujería africana.

En primer lugar, veamos una anécdota que se remonta unos veinte años atrás. Estamos en la Costa de Marfil, en el poblado de Grand-Jacques, en el país alladian, sobre el cordón arenoso que separa el mar y la laguna, a unos cien kilómetros del oeste de Abidjan, en donde asisto a unos funerales. Como de costumbre, allí se representa la situación de las múltiples investigaciones que han seguido a la defunción de aquel cuyos funerales se celebran y que murió hace algunos meses. Los funerales no son el entierro; sólo se celebran mucho más tarde, cuando todas las circunstancias de la muerte han sido elucidadas. A menudo, la muerte se imputa a un determinado motivo, a veces a un error de aquel o de aquella que ha sido víctima de su propia negligencia, casi siempre a ambas cosas, porque la acción del otro se considera más destructiva si ha sido permitida o suscitada por la debilidad o la ceguera de quien ha sufrido sus efectos.

En este caso, el acusado ha reconocido su culpabilidad. Con eso queremos decir que ha reconocido haber atacado «por partida doble» a aquel cuyos

2. *Jacques* en el original. (N. del T.)

funerales se celebran hoy y que pertenece a su mismo matriarcado. La investigación, en cuyos detalles no voy a entrar aquí, ha demostrado que estaba celoso de su futura víctima: muchos elementos y detalles recogidos y reinterpretados retrospectivamente han dado crédito a un supuesto y a un diagnóstico *post mortem* que la estructura social autoriza y, en cierto modo, impone. El poder de la brujería en las sociedades akan matriarcales es, en efecto, uno de los atributos del matriarcado: se ejerce en el interior del mismo y la antropología local pretende que, en cuanto propiedad de una de las instancias de la persona, se dirija y ataque a una de las otras instancias constitutivas de la persona. Dentro del linaje es, en cierto modo, la expresión maléfica de la relación necesaria que une los unos con los otros y dicha modalidad maléfica es en sí misma un hecho de la estructura: no se puede concebir que un linaje no ampare, al menos en la persona de uno de sus representantes, con frecuencia el más anciano o el más prestigioso, un poder que constituye también el signo de su fuerza, por más que siga siendo objeto de una sospecha silenciosa. Tradicionalmente, se evitaba en la medida de lo posible empujar hasta el término fatal (la muerte del acusado), lo que sin embargo no era extraño, los procedimientos de investigación y de acusación. Y en el caso que aquí nos interesa, el asunto se había resuelto de modo amigable y la parte ofendida (los parientes paternos de la víctima) quedaron satisfechos con la declaración del acusado y con las excusas de los parientes maternos.

En el transcurso de los funerales se representan los episodios precedentes (un pariente paterno interpreta el papel del muerto) y especialmente la escena de la confesión. Ahora bien, ese día, el acusado, empujado por un extraño antojo, se retractó, en el momento de renovar su confesión, insistiendo en que no se encontraba en el poblado el día de la enfermedad y la muerte de su supuesta víctima. Después de un momento de estupor, todos rompieron a reír, incluso yo mismo me sorprendí sonriendo. Todo alladian puede ejercer sus poderes de brujo a distancia. El elemento que constituye el vehículo de la brujería es el que se aleja durante el reposo nocturno —el recuerdo del sueño no es más que el recuerdo de este vagabundeo nocturno. Si sonreí (naturalmente, en seguida me avergoncé de esa sonrisa), fue porque el acusado no concebía ninguna esperanza sobre su coartada. En seguida tuvo conciencia de ello, y después de un corto e irrazonable acceso de lógica deductiva, confirmó discretamente su culpa. Los funerales terminaron sin ningún incidente. El muerto y los vivos habían encontrado de nuevo la calma.

El universo en el que transcurre esta historia es un universo donde la actividad de reconocimiento siempre va por delante de la actividad de conocimiento. A lo largo del relato he dado algunas indicaciones sobre lo que podría llamarse antropología de los alladian, de su representación del cuerpo, de la persona, de la identidad y de la relación. Los antropólogos siempre tienen que vérselas con universos ya simbolizados, aunque no por ello se constituyan

necesariamente en textos —culturas, como dice Geertz— ya que la lectura que se puede hacer de ellos depende del lugar que se ocupe: la lectura de todas estas lecturas, la metalectura, es una construcción que sólo puede parecerse a un texto bajo la pluma del etnólogo. En cuanto a las lecturas parciales e interesadas, las de los actores, pueden considerarse menos lecturas que desciframientos encaminados hacia la prevención y la acción. De todas formas, los desciframientos permanecen como función de una concepción *a priori* de todo lo que puede ser pensado o posible: en la sociedad alladian no se puede pensar, por ejemplo, que un padre utilice la brujería contra su hijo; de lo contrario debería imaginarse que existen conexiones y complicidades (por parte del linaje materno del hijo) que complican el escenario. Podría admitirse también que el padre no ha utilizado la brujería contra su hijo pero lo ha maldecido —situación que no pone en juego a los mismos actores o que, cuando menos, les asigna un cometido diferente.

El momento de los funerales es precisamente aquel donde todo ha sido reconocido y las situaciones interpretativas no son, evidentemente, ilimitadas; igual da, vistas las constricciones que pesan sobre la definición de lo posible y de lo pensable. ¿Qué se reconoce en definitiva? Signos, pero cualquier cosa puede ser un signo y todo signo es *a priori* ambivalente: la enfermedad puede ser el signo de un ataque ajeno o el signo del desgraciado asalto que el enfermo ha querido proporcionar al otro; la buena salud puede ser el signo de relaciones placenteras con el entorno o de una destacable aptitud para nutrirse con la sangre de los demás. Un dicho en apariencia, anodino puede ser, después de todo, interpretado en un sentido o en otro en función de los acontecimientos que le han seguido. La diversidad, por otro lado relativa, de las situaciones interpretativas no mantiene más que una relación de compatibilidad con el universo del sentido, el universo simbólico en el cual se inscribe; es decir, que todo puede explicarse (el sí mismo y su contrario), pero todo ha de remitir a un cierto número de principios que volveremos a encontrar, sea como sea, al término de toda interpretación. Efecto circular imputable a una concepción totalitaria (todo puede ser considerado signo) que no deja lugar al error o a la ignorancia y para la cual la verdad no debe probarse, sino encontrarse.

En un universo de este tipo no hay nada que pueda ser probado, pero la acumulación de signos tomados en una misma parrilla de interpretación implica su convicción, que a su vez se nutre de todos los signos que con profusión le ofrece el mundo exterior, debido a la ambivalencia esencial del signo. Podemos incluso suponer que al término de una carrera-persecución donde se discute, a veces, paso a paso la interpretación de los signos retenidos contra él antes de que se hiciera atrapar, en cierto modo, por el acontecimiento y por la interpretación de los otros, el acusado de brujería está, a menudo, convencido; atrapado en una trampa de un mundo en el que la invención vale

por la acción y el sueño por la vigilia, donde toda palabra puede cambiar de sentido desde el momento en que se encuentra captado por la mirada ajena y se reconoce en ella.

En un universo de reconocimiento, los métodos de investigación pasan por un acrecentamiento de la lógica del signo. La interpretación de los signos que constituyen la enfermedad y la muerte pasa, en efecto, por la producción de nuevos signos. En la interrogación del cadáver, llevada a cabo por los miembros de la edad del muerto, este ir hacia delante y hacia atrás, en respuesta a la preguntas planteadas, es lo que proporciona tantas respuestas afirmativas como negativas. La prueba del juicio de Dios mide sobre el cuerpo de quien se somete a ella la validez de la acusación y la inocencia o la culpabilidad del acusado (en los casos extremos, es la muerte del acusado o la que, al duplicar la de su supuesta víctima, confirma su culpabilidad). Los diversos procedimientos adivinatorios mediante chorro de nuez de kola o de cauris conducen, en otros contextos, a la puesta en evidencia de figuras ya clasificadas que, una vez reconocidas y descifradas, dirigen la interpretación de los acontecimientos cuya aparición tenía valor de signo.

No es extraño que estos mundos del signo y del índice, estas culturas donde una buena parte de la actividad ritual tiende a reconstituir situaciones alrededor de acontecimientos fundamentales, como la enfermedad y la muerte, evoquen fácilmente la investigación y la novela policíaca. El mismo punto de partida, la misma pregunta (¿quién es el culpable?) y, en algunos casos, el mismo itinerario. A propósito de este último punto se pueden distinguir dos corrientes. En primer lugar, la que, desde Edgar Poe a Agatha Christie pasando por Conan Doyle, le asigna al investigador la tarea de establecer la prueba de una culpabilidad mediante la acumulación de indicios, la confrontación de testimonios y el análisis de las situaciones. En segundo lugar, la corriente de la que Simenon constituye la encarnación más espectacular y que quizás encuentra su origen en la novela balzaquiana. Para Balzac, las características del medio conducen la trama de toda situación posible. Maigret lleva al límite el ideal de la etnología participante: se empapa, a veces demasiado literalmente —puesto que cada entorno cultural posee sus propios alcoholes— del espíritu del lugar, convencido de que, al término de esta operación, si consigue finalizarla con éxito, la verdad se descubrirá por ella misma. Y el culpable (aquel cuya identidad no intenta disimular el novelista para que la adivinemos) asiste un tanto pasmado, fascinado incluso, a esta penetración de un extranjero en su entorno más íntimo, hasta el momento en que, sabiéndose reconocido, no puede ni siquiera pensar en sustraerse a dicho reconocimiento. Habría que añadir que la oposición que acabo de esbozar entre dos tipos de pesquisas policiales es relativa. Para Agatha Christie, y sobre todo para sus héroes, Poirot y Miss Marple, la naturaleza humana a menudo evocada es la que se expresa en las localidades de la gran periferia londinense. Es difícil imaginar a Miss

Marple (y también a este extraño belga de vanidad muy francesa, Hercule Poirot) operando en otro universo que el suyo y en otro entorno que el de una pequeña y mediana burguesía marcada por el recuerdo de los esplendores de la vida colonial. Sacados del círculo estrecho de sus propias relaciones sociales, los héroes de Agatha Christie constituirían y constituyen un convidado de piedra. Decididamente, Christie es lo que se llama a veces una escritora regionalista.

De esta connivencia entre el universo policíaco (entendámonos: de la novela policíaca) y el universo etnológico (entendámonos: el que reconstruye el etnólogo) tenemos otros testimonios. En los últimos años, historiadores y etnólogos han constituido un nuevo género, el relato policíaco explícitamente etnológico, agrupado alrededor del famoso juez Ti de Van Gulik, un investigador rabino de un entorno judío americano, un policía navajo más apto que sus colegas para las pesquisas en su lugar de origen, etc.

El denominador común de estas empresas consiste en que el pasaje por la comprensión de lo que se denomina sencillamente universo cultural conlleva en sí mismo la revelación de peripecias individuales. En este descubrimiento no son tanto los procesos deductivos, propiamente dichos, lo que funciona, como la simple constatación de que la verdad del todo es también la de sus partes. En lenguaje policial, el culpable no es en su entorno un ser marginal ni una excepción: el culpable es la quintaesencia y la expresa al mismo nivel que quien lo reconoce, porque él mismo se reconoce.

Habría mucho que decir, sin duda, sobre la definición de cultura que estos procesos suponen: la idea según la cual una sociedad es un conjunto de individuos que se reconocen en una cultura de la cual no constituyen más que una expresión y una idea simplista, y eventualmente peligrosa, que desmiente toda la experiencia etnológica e histórica. Pero el hecho de que dicha sociedad pueda existir está anclado en una realidad, a la que apenas se le puede replicar, y que corresponde a la tentación que un conjunto de hombres tiene de constituir universos de reconocimiento.

El desgraciado héroe del episodio que acabo de relatar no es visto como un desviado propiamente dicho o, más concretamente, es un desviado «institucionalizado», previsto e implicado por la estructura: designado para explicar una desgracia. En el país alladian se expresaba esta idea diciendo que había, por lo menos, un brujo por linaje materno. Desviado social, en la medida en que, en una situación muy determinada, se concretaba en la figura de un individuo muy específico y empujado a la confesión por diversos procedimientos. El brujo correspondía al mismo tiempo al colmo de la norma intelectual, que pretendía asociar, la mayoría de las veces, todo acontecimiento biológico con una voluntad humana. Esta ambivalencia se expresa ejemplarmente en la figura del jefe del linaje: el primer sospechoso, ya que es necesario que sea un hombre capaz de atacar y de defenderse; el último acusado,

precisamente porque es fuerte y porque es una locura echarle la culpa de algo —lo que da validez a una prescripción de orden jurídico según la cual sólo el jefe del linaje tiene derecho a autorizar o prohibir el interrogatorio del cadáver, que debe conducir a una sospecha o a una acusación.

En el episodio considerado, por consiguiente, el acusado que vuelve sobre sus confesiones es doblemente un desviado: en el sentido de la desviación relativa (y relacional), que hace de él un culpable institucional y en el sentido de la desviación intelectual, que lo empuja fuera del marco de referencias comúnmente admitido; fuera del esquema interpretativo que implica una concepción de la persona y una representación de la estructura del linaje y de la alianza compartidas, en principio, por todos: culpables y víctimas, acusadores y acusados, fuertes y débiles. Este intento de colocarse «fuera de juego», sancionada por las risas del público, prefigura de hecho una situación bastante frecuente, en la que se conmina a aplicar a situaciones propias de las sociedades de linajes las normas del derecho occidental. A veces, vemos a algunos jueces africanos muy molestos por tener que pronunciarse sobre la culpabilidad de los agresores, definidos según las normas de la «doble» vida o, a la inversa, sobre la legítima defensa invocada por asesinos completamente reales pero, aparentemente, totalmente convencidos de haber matado para defenderse de un ataque cometido con métodos de brujería. El imposible diálogo que se articula entonces entre los jueces y los querellantes o los testigos —parecido al que, en un contexto más cercano, opone más que asocia a médicos y pacientes— se resume en un enfrentamiento sin solución entre dos concepciones de la norma y de la desviación.

Es posible reconocer aquí, a la vez, el punto de partida de todos los relativismos o, por el contrario, el punto a partir del cual se relativizan los unos y los otros. Consideradas globalmente, las culturas no están hechas para dialogar; al menos por dos razones: si pudiesen hablar, no lo harían en la misma lengua; además, no hablan, salvo en sentido metafórico: son los hombres quienes las hablan; mejor dicho, los que hablan sobre ellas, a veces directamente, o indirectamente mediante su práctica, pero ninguno de ellos dice la totalidad. Ésta es siempre reconstruida por observadores exteriores; a veces por especialistas locales que reflexionan filosóficamente sobre el sentido de sus ritos y sus mitos. Pero sucede que, en situaciones particulares (precisamente aquellas en que se manifiestan las desviaciones reconocidas como tales), individuos o grupos hacen referencia más o menos explícitamente, es posible que más o menos conscientemente, a una totalidad de este tipo. El enfermo africano que sabe bien que en el hospital no se toman en consideración todos los parámetros de su mal se vuelve contra aquel que, a sus ojos, domina mejor la globalidad semántica en el seno de la cual puede tomar sentido su mal: el curandero o el profeta que comparte con él una cierta idea del sentido —como, en un contexto más próximo a nosotros, el psico-

analista y su cliente (por poco que éste sea un intelectual) tienen, al principio, un mínimo de referencias comunes.

Los fenómenos de resistencia cultural, a nivel de grupos, participan de esta misma exigencia de sentido, cuyas manifestaciones ha estudiado un autor como Georges Devereux en situaciones (lo parafraseo) de «aculturización antagonista». Pero estos fenómenos manifiestan también la destacable plasticidad de las culturas, en cuanto que se consideran desde el exterior como totalidades significantes. La aculturización antagonista, nos recuerda Devereux en su tratado *Etnopsicoanálisis complementarista*,<sup>3</sup> puede adoptar tres formas:

1. El aislamiento defensivo, que comprende asimismo dos tipos: por una parte, la supresión pura y simple del contacto social tal y como actúa en el comercio del barrio de la Muette<sup>4</sup> entre grupos extranjeros u hostiles (en África, en Malasia, en Filipinas); por otra, la supresión de los ítems culturales (mediante boicot, embargo de las exportaciones o combinando ambos).

2. La adopción de nuevos medios sin la de los fines que les corresponden en su medio de origen, procesos que, a menudo, aparecen en situaciones de colonización o dominación.

3. La aculturación «negativa disociativa», que dirige la adopción de ítems culturales nuevos, que deliberadamente «devienen o constituyen lo inverso» (cito a Devereux, pág. 221) de las técnicas de vida del grupo de las que quiere disociarse el grupo bajo influencia. Queda claro que ciertos aspectos del islamismo radical actual participan, en el terreno de las costumbres, de una voluntad que intenta desmarcarse ostensiblemente de las hábitos occidentales. Devereux cita ejemplos donde el retorno (el recurso) a un pasado idealizado se efectúa «por medio de técnicas tomadas de, o influenciadas por, la cultura particular que este proceso pretende negar». Así, la danza de los Espíritus (*Ghost Danse Religion*) «abunda en rasgos culturales y en ideas tomadas del cristianismo, convertidos también en medios al servicio de un fin cultural que pertenece específicamente a los indios de las praderas».<sup>5</sup>

Este juego sobre los medios y los fines que dirige ciertos empréstitos desnaturalizados en situación de contacto es a la vez un juego sobre lo normal y lo anormal, la norma y la desviación. Por su generalidad (por más diversas que puedan ser sus manifestaciones), dicho juego relativiza su carácter incomparable y traduce la capacidad de adaptación y de iniciativa de las culturas

3. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, París, Flammarion, 1972 (trad. cast.: *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975).

4. Forma de mercado que toma el nombre del barrio de París en el que se desarrollaba. (N. del T.)

5. Georges Devereux, op. cit., pág. 225.

entendidas como conjuntos de relaciones de sentido, independientemente incluso de las situaciones de contacto. Todas las sociedades dan un estatuto a los desviados, todas las culturas reconocen diversas formas de desviación y, eventualmente, juegan con ellas. A nivel individual, identifican todas las posibles formas de locura, de manera que los grupos extranjeros, cuyas costumbres no se quiere reproducir, no se consideran jamás como sociedades de locos, en el sentido en que un sólo individuo pueda estarlo: bárbaros, sin duda; no humanos, es posible, pero no locos. La definición de «desviado» institucional, cuya figura ejemplar nos ha parecido ser el brujo, hace las veces de intermediaria entre las concepciones individual y colectiva de la desviación. Y es por ello por lo que esta desviación se afirma como algo relativo: el brujo como individuo concreto reconocido e identificado podía, en las más dramáticas circunstancias, ser excluido de la sociedad o condenado a muerte (aunque no siempre fuese el caso, no importa), pero la brujería como relación es inherente a la estructura social e indispensable para poder captar del acontecimiento mismo, concebido como un efecto de relaciones interindividuales socialmente normalizadas. Otras dos formas de desviación, que yo llamaría normativas (un poco en el sentido en que Linton hablaba de «modelos de inconducta»), se refieren, por una parte, a las prácticas rituales de inversión y, por otra, al simbolismo del poder.

Los ritos de inversión<sup>6</sup> han sido bien estudiados por la etnología y los historiadores han analizado igualmente fenómenos del mismo tipo. En ciertas circunstancias, de forma muy oficial, ya no se respetan las normas habituales y en algunos aspectos puede incluso parecer que se invierten. Esta «inversión» afecta esencialmente a dos tipos de relaciones: las relaciones sexuales (algunos hombres interpretan papeles femeninos o bien algunas mujeres interpretan papeles masculinos; a veces la inversión es perfectamente recíproca: hombres y mujeres se permutan los papeles); las relaciones de autoridad (cuando, por ejemplo, un esclavo ocupa el lugar del rey difunto y se burla impunemente de los príncipes consanguíneos). Es posible que se combinen diversos tipos de inversión. Así, durante las epidemias de viruela de ciertas regiones del este de Togo, Sakpata veía cómo le ofrecían todos los alimentos que, por lo general, le estaban prohibidos y se esperaba, según una exégesis semihumorística, que, asqueado, se diese a la fuga. Las sacerdotisas de la diosa Avleketé eran las encargadas de llevar a cabo esta delicada operación, cuyo referente natural (un salto de agua por oposición a las tranquilas profundidades marinas) es la espuma de la ola. Estas mujeres estaban obligadas a no respetar ninguna prohibición y debían adoptar cotidianamente comportamientos ostensible-

6. Ya he tratado el tema de la inversión-perversión en mi libro *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, París, Flammarion, 1977.

mente masculinos: en las ceremonias oficiales iban vestidas de hombre y se entregaban a espectaculares demostraciones con la ayuda de falos de madera.

Al respecto, podemos hacer al menos dos observaciones. En primer lugar, las manifestaciones de inversión oficial, al menos en África, siempre tienen lugar en circunstancias particulares (regulares o accidentales) que son objeto de un tratamiento ritual específico en todo el mundo: los cambios de estación, los cambios de estatus social (especialmente el estatus ligado a la edad), los períodos de interregno o las catástrofes naturales, como las epidemias. En segundo lugar, las inversiones de papel y sexo, en estas circunstancias, se parecen más a la perversión que a la inversión de los papeles. Las mujeres caricaturizan a los hombres e inversamente (por ejemplo, en las ceremonias de circuncisión celebradas en África Central, concretamente en la tribu de los wiko,<sup>7</sup> por M. Gluckman); el esclavo agni de Costa de Marfil, caricaturiza al rey difunto, ocupando su lugar durante un tiempo; entre los zulúes, durante la ceremonia de los primeros frutos, los guerreros cantaban su odio contra el rey y se golpeaba al jefe yao en el momento de su entronización, se le tiraba al suelo y se le mataba simbólicamente. Aquí se da todo un conjunto de ritualizaciones «al límite» que subrayan, más que rechazan, el conjunto de diferencias culturales y socialmente instituidas, pero que, llevadas al extremo de la caricatura y distribuidas, por un tiempo, de manera aparentemente desviada, les confieren un carácter eminentemente problemático. Siempre es posible subrayar lo evidente y, desde una perspectiva funcionalista, demostrar que estos mecanismos no hacen ni buscan otra cosa que reforzar el orden establecido. Pero resulta más interesante, en mi opinión, subrayar que precisamente el carácter establecido se subraya explícitamente y se interpreta conscientemente en la misma lógica del ritual. Invertir o pervertir las discriminaciones que instauran lo social (jugar con las fronteras de la norma y de la desviación permutando sus posiciones), significa también postular su necesidad y reconocer su carácter arbitrario relativo —de la misma forma en que un ejercicio gramatical del tipo de los practicados por el señor Jourdain postula al menos la necesidad de un orden de las palabras.

La posibilidad, ampliamente atestiguada, de la inversión-perversión constituye un primer elemento de posible comparación entre las culturas, sin duda porque relativiza la definición de cultura como totalidad acabada. Independientemente del destino histórico de los rituales de inversión (nada excluye que algún día estos rituales puedan «patinar» y que ciertas rebeliones reales hayan podido nacer de rebeliones formales), lo importante, me parece, es que,

7. M. Gluckman, «The Role of the Sex in Wiko Circumcision Ceremonies», en M. Fortes (comp.) *Social Structure. Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, 1949, págs. 145-167.

dada la sintaxis a la que obedecen dichos rituales y la aparente necesidad que numerosas culturas tienen de ellos, constituyen un límite a la reserva culturalista de toda sociedad.

La inversión-perversión oficial implica, naturalmente, un cierto número de transgresiones en relación a las normas habituales: es, sin duda, lo que impone, en ciertos casos, el recurso a un personal especializado (pensemos en la viruela y en las sacerdotisas de Avlekete). Pero, en relación a estas mismas normas, la institución del poder obedece a normas diferentes de las que afectan al orden social ordinario. Sin embargo, esta evidencia (hay que reconocer y distinguir a aquellos que encarnan a la autoridad) no es algo obvio si reflexionamos al respecto: ¿por qué es necesario que el poder obedezca a normas específicas y que, además, éstas sean pura y simplemente, en muchos casos, contrarias o inversas a las que rigen el orden social que este poder fundamenta y legitima? África nos propone diversos ejemplos de «incesto real» (boda con la hermanastra consanguínea) o de fórmulas más complejas (en el reino agni del Sanwi, la hermana o la prima materna del rey —la *queen mother* de la tradición akan— que traía al mundo al sucesor de su hermano o primo gozaba de una total libertad sexual). Ejemplos de condena a muerte o muerte voluntaria del rey o de los responsables político-religiosos (como el maestro de la lanza de los dinka) o, inversamente, de negación prolongada de su muerte muestran que, tanto del lado de la muerte y de la sucesión como del lado de la alianza y de la reproducción, la persona real tiene un estatuto muy particular. De forma general, desde Frazer y sus análisis del «rey divinidad», antropólogos y sociólogos (Durkheim en primer lugar) se han interrogado sobre el significado de las prohibiciones de todo tipo que abruma al soberano (no pisar el suelo con el pie descalzo, caminar contando los pasos, no lavarse, etc.) y tienden, en cierta forma, a mineralizarlo: el antiguo México, Japón y África ofrecen al respecto ejemplos comparables que, en vista de las normas puramente sociales, hacen del rey, como del brujo, un desviado instituido.

Y es que ambos corresponden a dos necesidades complementarias, ligadas a una cierta imagen de la individualidad: es necesario que lo social sea pensable y el poder posible. Lo social se piensa a partir de una lógica de la prohibición (cuyo carácter fundador ha mostrado Lévi-Strauss a propósito de la prohibición del incesto), que implica la posibilidad de una transgresión (encarnada por la figura imaginaria del brujo) para rendir cuentas del desorden de los acontecimientos. El poder no es posible más que si escapa al sistema de relaciones cuya necesidad garantiza, pero que lo relativizaría si fuese parte integrante de él. El poder está más allá de la norma que instituye; es, simplemente (al menos así pretende presentarse: una especie de necesidad natural, anterior a lo social, fundadora). En cierta forma, el brujo es individual por defecto: no se le identifica más que para explicar los errores de la relación social (entre madre y niños, marido y mujer, tío y sobrino, compañeros de

clase, etc.: tiene que ver con el tema del código social). El rey es individual por exceso: si escapa a la relación, no es para explicar las fortunas y los infortunios, sino para fundar su necesidad. En los contextos más dramáticos, el brujo identificado era, en algunas regiones africanas, aniquilado según procedimientos que apuntaban a excluirlo del ciclo de las reencarnaciones: era necesario que jamás hubiese existido. Al contrario, el responsable político o político-religioso nunca moría: que su muerte concreta fuese voluntaria, negada o marcada por los sacrificios que la acompañaban, no proporcionaba más que la ocasión para reafirmar la descendencia singular en la que tomaba forma y sentido la permanencia de la figura real —todo esto, por supuesto, no vale más que para las representaciones del poder y no es exclusivo de las rivalidades o de los golpes de Estado que marcan la vida real, tanto de los reinos africanos como de los otros. En los contextos a los que acabo de referirme, se podría definir al brujo y al rey como a dos grandes anormales, encargados de eliminar toda idea de desviación.

Se presiente de este modo que el juego sobre la norma y la desviación, en el interior de culturas que se consideran ellas mismas como totalidades cerradas, tendría todas las posibilidades de definir un totalitarismo intelectual que constituye la tentación de todo poder y en la que caen especialmente los diferentes movimientos sectarios y mesiánicos de los que la historia nos ofrece varios ejemplos. Estos movimientos, subrayémoslo, nacen en unas circunstancias en las que los rituales de inversión-perversión intentan dominar «normalmente»: catástrofe natural o crisis social y política. Norman Cohn ha demostrado, en relación con los movimientos milenaristas de los siglos XI al XVI, como se instalan y coexisten figuras opuestas y simétricas del bien y del mal. Cohn demostró, además, que los rebrotes mesiánicos a favor de los cuales se elaboraban tenían, habida cuenta de las diferencias de contexto cultural y de escala, bastantes puntos en común con los movimientos totalitarios del siglo XX.<sup>8</sup> La demostración sigue siendo, ciertamente, válida en nuestros días. Pero conviene no olvidar que, bajo sus formas diversas pero comparables, todos estos movimientos no proceden más que de una exacerbación de los principios constitutivos de la vida social y del poder, aplicados los unos a conciliar el orden y el acontecimiento, los otros a trascenderlos. Desde este punto de vista, los profetismos contemporáneos de África son comparables a los milenarismos europeos.

Testimonio de la diversidad, pues, pero testimonio, igualmente, del carácter plástico y problemático de cada cultura. Partiendo de esta última constatación, se pueden sugerir algunos elementos de reflexión y algunas líneas de investigación.

8. Norman Cohn, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 5ª ed., 1993.

Comencemos por una observación de orden general. En los últimos años, se consideró de buen tono celebrar la muerte del Hombre después de la muerte de Dios. En cuanto a la muerte de Dios, sean cuales sean los sentimientos de cada uno de nosotros al respecto, el espectáculo de la actualidad bajo todos sus aspectos me parece que debería incitar a realizar algún tipo de circunspección. ¿Pero qué entendemos por «muerte del Hombre»? Fundamentalmente el hecho de que ha pasado de ser una medida de todas las cosas (el *cogito* de Descartes prolongando el aforismo de Protágoras) a ser un objeto científico; la realidad humana se deja dividir y recomponer en función de los intereses propios de cada disciplina. Que el objeto de las ciencias humanas fuese también su tema no cambia nada, puesto que la epistemología, la psicología y el conjunto de las disciplinas cognitivas hacen del propio conocimiento un objeto de conocimiento. Este pesimismo existencial procede del hecho de constatar que el hombre no es Dios (o que, en tanto que Dios, ha muerto), de la constatación complementaria de que todo objeto de estudio es una construcción (y, tratándose de los hombres, que jamás se capta exhaustivamente la realidad singular de uno solo de entre ellos, sino que se procede mediante reagrupamientos y abstracciones, se observan regularidades, normas y desviaciones), es decir, del hecho de descubrir de nuevo paradojas y complejidades abismales de la conciencia reflexiva.

El método que quisiera esbozar aquí tiene un sentido contrario. Y, por esa razón, pasa por examinar de nuevo la noción de cultura. Del mismo modo que se ha podido escribir que los salvajes no eran niños porque tenían niños (y los reconocían como tales), del mismo modo que ninguna cultura puede considerarse a sí misma como la desviación o la locura de otra cultura, puesto que ella misma define sus propias desviaciones y reconoce a sus locos, no puede oponerse la idea de cultura a la de identidad individual singular, puesto que cada cultura se da por objeto la definición de la individualidad y la determinación de las identidades. El carácter problemático que reconocemos desde el exterior a toda cultura, por su juego con la norma y la desviación, tenemos que descubrirlo desde el interior de las manifestaciones más íntimas. Los mejores estudios etnológicos (que han necesitado tiempo para que la expresión de la observación participante tuviese un sentido) han puesto de relieve la importancia de las prácticas rituales consagradas a la identificación de cada persona singular y a la focalización recíproca del sí mismo y del otro. Dichas actividades, en las sociedades que no han elaborado una verdadera teoría científica, tienden igualmente a pensar y a dominar la relación entre materia inerte y materia viva, entre la naturaleza y los hombres, entre los hombres en plural y el hombre en singular. El estudio de los ritos en etnología se ha visto afectado, ciertamente, por la preocupación de mostrar, bien fuera que servían para hacer funcionar la sociedad, bien que expresaban y confortaban un estado de la sociedad. Pero la mayoría de estos ritos, en cada circunstancia, compor-

tan objetivos singulares, y suelen efectuarse en el momento del nacimiento, de la adolescencia, del matrimonio o de la muerte, de un accidente o de una enfermedad —objetivos singulares cuya importancia y carácter problemático no deben ser escondidos por las normas formales que, simultáneamente, hacen de todo rito un acto social. Ciertamente, la etnología que se contente con registrar los comentarios inteligentes de un informador privilegiado tendrá aspectos vulnerables, pero el etnólogo que no se interese (debería decir que no se interese también, puesto que creo en la virtud de los estudios formales y estructurales) por el contenido de exigencias locales, por la letra de mitos y ritos, por el valor «proposicional» y no simplemente «ilocutorio» de los diferentes tipos de enunciados —estereotipados o singulares— que tiene ocasión de recoger, corre el riesgo de desarrollar una forma inconsciente y perversa de etnocentrismo: para algunos, los mecanismos y los determinismos sociales; para otros, la reflexión sobre lo general y lo particular.

La mejor forma de respetar una cultura contemporánea, de no considerarla como un conjunto arbitrario y cerrado de proposiciones directas o indirectas, como un «texto», en el sentido en que un archivero puede descubrirlo, clasificarlo o descifrarlo, consiste en dialogar con ella, metafóricamente o no (depende de las circunstancias); dicho de otro modo, no renunciar a la afirmación de valores que se consideren universales en nombre de un respeto a las culturas que se emparentaría con una forma de apartheid cultural.

La reafirmación de estos valores pone en juego parámetros que intervienen en la definición de toda cultura, en el sentido global del término. Hemos opuesto más arriba el carácter discriminado de lo social, dirigido por una lógica de la prohibición, al carácter impensable del poder, conducido por una lógica de la transgresión. Es evidente que el ideal democrático pasa por la mínima discriminación del primero y por la socialización del segundo. Todo esto implica correlativamente una idea de la individualidad humana tan liberada como sea posible de toda pertenencia de «clase», en el sentido lógico del término. En comparación con la exigencia según la cual un individuo equivale, propiamente, al otro, no es exacto que cualquier cultura equivalga a otra, pero tampoco lo es ni que la cultura occidental moderna sea el modelo logrado de esta exigencia ideal, ni que desde hace mucho tiempo haya representado la encarnación de los derechos del individuo. Sin hacer referencia a los estragos intelectuales y humanos del nazismo y de los diferentes totalitarismos, podemos pensar en ejemplos más corrientes (en el sentido que hablamos del racismo corriente) de segregación en función del sexo, edad, origen o comportamiento sexual. Para comprender que una cultura es problemática y susceptible de evolucionar sin perderse, me basta con pensar en la generación de mis abuelos, en la Legión de Honor negada a Victor Marguerite por haber escrito *La Garçonne*, en las imágenes que representan las «edades de la vida», que todavía encontramos en nuestros desvanes, y que asignan su

lugar y su cometido a cada sexo: a la mujer («A los cincuenta años se detiene y juega con su nieto») y al hombre («A los cincuenta años se halla en la madurez; sopesa el pasado y el futuro»). Las costumbres evolucionan, aunque son las normas culturales las que se mueven, las fronteras de la desviación las que se desplazan. El hecho de que las buenas evoluciones y, si se quiere, las buenas desviaciones sean las que amplíen el espacio de lo que se considera normal y restrinjan el espacio de lo normativo (y de la desviación), puede parecer evidente a partir de tres observaciones.

En primer lugar, la cultura nace de una actividad histórica en la que se implican los hombres: la historia europea de este siglo es un buen testimonio de ello. La idea de un bloqueo absoluto a causa de los factores culturales procede de una concepción errónea de lo que es la realidad cultural. Además, en este campo como en otros, las regresiones son posibles y nada impide que la liberalización de las costumbres, tal y como se dice utilizando una expresión parcial y engañosa si se pretende aplicar de forma más general a la liberación de la conciencia individual, esté mecánicamente ligada a la evolución del orden técnico-económico. Incluso tenemos ante nuestros ojos la evidencia del riesgo contrario. Frente a las dificultades de la sociedad moderna algunos pueden estar tentados de refugiarse, precisamente, en identidades de «clase» o «de apoyo», en las que Devereux veía el signo del hundimiento inminente de la identidad individual: «Si no se es más que un espartano, un capitalista, un proletario, un budista, se está cerca de no ser nada y, por tanto, de no ser».<sup>9</sup> Pero aún hay más: la evolución de los medios de comunicación, de los mass media, del papel de las empresas y de lo que se ha llamado mundialización de la cultura, corre parejo a la difusión de imágenes de lo que deben ser el hombre y la mujer verdaderamente libres, el cuerpo en forma, la vida feliz; bajo la máscara de la libertad han llegado las nuevas normas, y no estoy seguro que, incluso en Occidente, estemos en la era posmoderna, donde se considerarían con la misma distancia e ironía las normas y las contranormas.

Finalmente, hay que ser consciente de dos límites esenciales: si no es posible pensar en el individuo sin la relación, es decir, sin lo social (el individuo absoluto es impensable, es Dios), no es menos imposible pensar lo social sin ese mínimo de autoridad institucional que lo convierte en algo gestionable. No hay solución de continuidad de la identidad singular de cada uno a los diferentes tipos de identidad colectiva. Pero esta lectura ha de poder efectuarse en los dos sentidos, para que estas definiciones de la norma no manifiesten lo arbitrario. Todas las culturas pueden ser apreciadas bajo esta ana: no existe la inmunidad cultural.

9. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, op. cit., págs. 165-166.



## CAPÍTULO 5

### CONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO: SENTIDO Y FIN DE LA ANTROPOLOGÍA

El tema de la utilidad del conocimiento, propuesto a un antropólogo social, es doblemente perverso. Su principal perversidad se manifiesta en algunas parejas de oposiciones del tipo ciencias duras/ciencias blandas, ciencias exactas/ciencias humanas, ciencias de la naturaleza/ciencias sociales o ciencia fundamental/ciencia aplicada, que no se cubren completamente, tanto da, pero que manejadas más o menos ingenua o astutamente, tienden a sugerir paradójicamente que las ciencias sociales sólo escapan a la inexactitud si son aplicadas. Volveré sobre esta primera perversidad. La segunda, más fundamental, tiene que ver con las propias palabras («utilidad» y «conocimiento»), cuya formulación de este tema parece tener un sentido adquirido, mientras que el objeto y la naturaleza del conocimiento antropológico (en esto se parece a otros tipos de conocimiento) son eminente y literalmente problemáticos, como lo es *a fortiori* su utilidad. Si el conocimiento antropológico tiene un sentido y un objetivo, este sentido y este objetivo no se reducen a lo que otros métodos científicos u otros imperativos no científicos desearían, por más legítimos que sean tanto esos métodos como esos imperativos.

La pregunta sobre la aplicación y la utilidad de los conocimientos científicos (por no decir de la legitimidad de su utilización) posee un interés general, pero se trata de una pregunta-trampa o, si se prefiere, de una pregunta fecunda, que no agota las sucesivas respuestas que se pueden aportar. Reducir el problema de la utilidad del conocimiento al de sus posibles aplicaciones significa aplazar la cuestión de la utilidad (del sentido, del objetivo, de las consecuencias) de la utilización —cuestión que, de vez en cuando, tiene resonancias técnicas, pragmáticas o éticas. Si las matemáticas, la física, la química pueden servir para construir cohetes, ¿de qué sirve viajar a la luna? Todo fin se justifica por otro, el razonamiento puede agotarse en busca del fin último. En el extremo de este encadenamiento de cuestiones y razones, el valor de los fines explícitos o implícitos puede ponerse en duda; lo que se puede replicar es la realidad objetiva y general de los valores agregados a unos fines concebidos como el medio para llegar a otros fines. Presentimos que estos «fines-medios» no pueden ser los del conocimiento y podemos estar tentados de pensar lo contrario, es decir, que el conocimiento no tiene otro fin que sí mismo.

Pero quedémonos por un instante en la cuestión de la aplicación tal y como se plantea en el terreno de las ciencias sociales y especialmente en antropología. Que el conocimiento antropológico pueda ser útil (útil para los colonizadores y más tarde para los desarrollistas, y por consiguiente, para los colonizados y las poblaciones, que llamamos, en vías de desarrollo), es una hipótesis que nace progresivamente de la conjunción de, al menos, tres factores, los tres de orden histórico pero que remiten a tres historias diferentes. La primera historia es la de la colonización: sabemos que la antropología británica ha sido, desde sus inicios, una antropología aplicada a los problemas planteados por la colonización, pero igual ha ocurrido en Francia, aunque de forma menos sistemática e institucionalizada; militares y administradores se interesaron, con más o menos fortuna e inteligencia, por quienes tenían a su cargo. El deseo de conocer, en este caso, nace de la necesidad de la acción. Aquí basta decir, sin ceder a la facilidad de los procesos retrospectivos, que obras antropológicas importantes han surgido de la misma actividad colonizadora; se podría avanzar, si no fuésemos sensibles al cinismo de esta formulación, que una consecuencia positiva incontestable de la colonización ha sido el progreso del conocimiento antropológico. El mundo académico ha preferido realizar, a menudo, una lectura en sentido inverso, para alabar o condenar la ayuda que el conocimiento antropológico habría aportado a la acción colonial.

La segunda historia es la de la disciplina y, concretamente, la de un concepto, el concepto de cultura, que ha sido siempre central en la reflexión antropológica. Cualquiera que sea la definición de cultura que se tome en consideración (hemos señalado aquí las dos desviaciones mayores), a menudo constituye el dominio asignado a la antropología desde el exterior. De este modo, la tarea de la antropología sería restituir el «estilo» y aclarar el «misterio» de cada cultura. Esta concepción de la cultura y de la antropología explica que, en los informes de las sociedades de estudios, el lugar otorgado a la antropología social dependa simultáneamente de una sobreestimación de sus capacidades y de una subestimación de su papel. La formulación más clara de este estatus ambiguo ha hecho de la antropología la disciplina susceptible de poner en evidencia los «frenos al desarrollo» que constituían, a juicio de los desarrollistas, la especificidad de una determinada cultura. Subestimación: los antropólogos tienen el cometido de explicar lo inexplicable: se define para ellos el objeto de sus investigaciones, objeto cuya elucidación constituiría un ayudante útil para unas acciones que, a su vez, escapan a toda posibilidad de ser captada de forma crítica.

La tercera historia, que conduce a formulaciones más matizadas y complejas que la segunda, le corresponde al pensamiento tecnocrático mismo. En la confluencia de esta historia con la disciplina se producen extraños remolinos. Los antropólogos, en efecto (al menos algunos de ellos), han pensado en

aplicar a su propia sociedad la mirada que hasta entonces reservaban para las culturas lejanas. Al hacer esto, estos antropólogos volvían a encontrar una demanda de orden técnico y funcional, en los Estados Unidos en primer lugar, por parte de ejecutivos y empresarios. Esta nueva demanda no apunta solamente hacia los antropólogos, sino también a investigadores como, por ejemplo, los lingüistas, cuyos conocimientos pueden ser aprovechados para crear *software* y también en el sector de la inteligencia artificial. Llegados a este punto, se trata de hablar claro. No sugiero de ninguna manera que la antropología social no pueda, en efecto, ser útil a las modalidades de la vida empresarial, a las de la vida en los grandes conjuntos de las periferias urbanas o para los problemas planteados por la coexistencia en el mismo lugar de grupos de edad y grupos étnicos diferentes. Como mucho, se puede desear que la antropología no se desnaturalice (el antropólogo convertido en un experto y un consejero en relaciones sociales). La participación de los antropólogos en investigaciones interdisciplinarias se ha revelado fecunda, por ejemplo, para cambiar de referencias en el terreno médico y epidemiológico. Es así como serios estudios etnográficos sobre poblaciones chinas, tunecinas o esquimales han contribuido a poner en evidencia el papel de los factores alimentarios en el cáncer de rinofaringe paralelamente a la acción del virus de Epstein-Barr.

Pero, por útil que pueda ser la aplicación de la mirada antropológica a ciertos problemas contemporáneos, la utilidad global del conocimiento antropológico no puede reducirse a la posibilidad de su colaboración episódica con otras disciplinas en vista a resolver o plantear mejor estos problemas. En concreto, sería infinitamente peligroso reducir una disciplina al conjunto de las metodologías específicas que autoriza: significaría matar a la gallina de los huevos de oro, matar la fecundidad de la disciplina, no interesándose más que por algunas de sus posibles consecuencias. Esta constatación podría extenderse al conjunto de las metodologías «sectorializadas» de la antropología, que los antropólogos, a veces, se apresuran en constituir en disciplinas o subdisciplinas autónomas: antropología médica, urbana, jurídica, histórica, etc. Ahí también la pareja sobreestimación/subestimación puede aplicarse a la metodología antropológica, considerada tanto una ciencia imperialista como una ciencia auxiliar de otras disciplinas. Que el método antropológico pueda aplicarse a terrenos muy diversos, incluso a aquellos que otras ciencias tienen como objeto principal, es una cosa; que alguna de sus aplicaciones engendre una disciplina propia, es otra. Y, a mi juicio, sería un grave error reducir la utilidad del conocimiento antropológico a la ayuda que las subantropologías pueden aportar al análisis de los objetos constituidos y definidos por otras ciencias.

Al término de este rapidísimo planteamiento sobre la antropología nos volvemos a encontrar con nuestra constatación inicial. Comenzar con la

pregunta «¿para qué sirve el conocimiento?» no es la mejor forma de interrogarse sobre la utilidad del conocimiento. Esta cuestión, aplicada a la antropología, ha suscitado ya numerosas respuestas parciales, en relación con otras tantas definiciones finalizadas, mutiladoras y a veces injustas. Todo puede servir para todo (para la guerra y para la paz, para la explotación y para la liberación), es evidente. ¿Hemos de reivindicar por ello la inutilidad del conocimiento, y especialmente del conocimiento antropológico, y postular que éste no tiene más fin que sí mismo?

Tal afirmación no eliminaría, destaquémoslo de entrada, el problema del objeto del conocimiento, pero tendería a reconocer que el problema del conocimiento es indisoluble del problema del objeto de conocimiento. En este sentido, no hay ciencia sin conciencia, conciencia del hecho de que en su realidad biológica, neuronal, psicológica o sociológica, el hombre forma parte de aquello que pretende conocer. Cualquiera que sea el objeto hacia el que se dirija, el esfuerzo por conocer comporta *ipso facto* un mejor conocimiento del hombre por el hombre, un mejor conocimiento del conocimiento y del hombre en cuanto sujeto de conocimiento. Sabemos que Montaigne se apoyaba en su pertenencia a la condición humana para legitimar su proyecto de exponer a otros seres humanos todo aquello que creía conocer de sí mismo. Pero esta condición humana, cuyo carácter «voluble y diverso» constataba con curiosidad, no se puede separar del mundo del que forma parte, ni de la naturaleza de la que procede. Heidegger caracterizaba la relación necesaria del hombre con el mundo mediante la fórmula *in der Welt sein*, «estar en el mundo». Milan Kundera recuerda esta fórmula en *El arte de la novela* para sugerir que la novela (cuya única razón de ser es la de «decir aquello que sólo la novela puede decir») examina desde Balzac «la dimensión histórica del ser humano»: «El hombre y el mundo están unidos como el caracol y su concha: el mundo es parte del hombre, es su dimensión y, a medida que el mundo cambia, la existencia (*in der Welt sein*) cambia también. Desde Balzac el *Welt* de nuestra era tiene carácter histórico y las vidas de los personajes se desarrollan en un espacio de tiempo jalonado de fechas». <sup>1</sup> En cuanto ser histórico, el hombre es igualmente un ser «de» y «en» la naturaleza: la misma intuición que legitima el proyecto de Montaigne y la definición heideggeriana del hombre nutre, me parece, el optimismo científico de Freud cuando dice en *El porvenir de una ilusión*: «Se ha intentado desacreditar radicalmente a la ciencia diciendo que, ligada a las propias condiciones de nuestra organización, no puede ofrecer más que resultados subjetivos, mientras que la verdadera naturaleza de las cosas exteriores a nosotros le es inaccesible. Al decir eso, despreciamos

1. Milan Kundera, *L'Art du roman*, París, Gallimard, 1986, págs. 53-54 (trad. cast.: *El arte de la novela*, Barcelona, Tusquets, 1987).

algunos factores que son decisivos cuando se trata de comprender el trabajo científico. En primer lugar, nuestra organización, es decir, nuestro aparato psíquico, se ha desarrollado precisamente en su esfuerzo por explorar el mundo exterior y, seguidamente, tuvo que realizar un cierto grado de adaptación en su estructura. En segundo lugar, nuestro aparato psíquico es en sí mismo parte constituyente de este universo que debemos explorar, y que se presta de hecho a nuestra exploración...»<sup>2</sup>

En este punto la antropología encuentra de nuevo sus derechos o, como mínimo, su lugar. Puesto que el hombre, cuya existencia, como sujeto y como objeto, a la vez presupone todo acto de conocimiento, es un hombre plural. Cada individuo existe en y por su relación con los otros, y los hombres son diferentes los unos con los otros en razón de su sexo, su carácter, su pertenencia etnocultural, su posición social, etc. Concretamente, el hombre como objeto (y sujeto) de conocimiento sólo puede ser conocido bajo dos modalidades conjuntas: la del uno mismo y la del otro, y el juego de esta doble modalidad constituye el objeto de la antropología, más allá de la diversidad de sus terrenos empíricos.

La antropología, calificada a veces bajo este aspecto cognitivo, estudia los procedimientos por los que algunas sociedades humanas han pretendido dominar el mundo, intelectual y prácticamente. En estos procedimientos (elaboración de antropologías locales, panteones y taxonomías diversas) hemos de constatar, por un lado, que han tenido como efecto ordenar la vida de los hombres según las medidas del universo asequible y como utilidad hacer vivir y sobrevivir a la especie; por otro lado, postulan esa indisociabilidad del hombre y del mundo en cuanto objetos de conocimiento que parece situarse en el principio mismo del acto de conocer. Pero conocer significa tomar al mismo tiempo la medida de un cierto número de riesgos de orden intelectual y práctico que le son inherentes y que la antropología tiene el mérito de identificar. Es aquí donde, en mi opinión, reside el primero de los méritos de la antropología, su principal utilidad, puesto que, lejos de limitarse a las sociedades donde el antropólogo los resalta más fácilmente, estos riesgos amenazan a toda sociedad y a todos los individuos de la sociedad. Son los riesgos del reconocimiento, ya que los del desconocimiento no constituyen más que una consecuencia eventual.

No existe, en efecto, sociedad que no haya intentado dominar intelectualmente el mundo en el cual se situaba, construyendo una imagen del hombre para su uso personal, relaciones interhumanas, naturaleza y relaciones entre hombre y naturaleza. Pero, en mi opinión, esta tentación procede menos del

2. Sigmund Freud, *L'Avenir d'une illusion*, París, Denoël et Steele, 1932, págs. 152-153 (trad. cast.: *El porvenir de una ilusión*, Madrid, Alianza, 1974).

deseo de conocer que de la necesidad de sentido, de la necesidad de «reconocerse en ella». Mediante un cortocircuito del pensamiento cuyos testimonios aparecen por doquier, los hombres desean menos conocer el mundo que reconocerse en él; para ello sustituyen las fronteras indefinidas de un universo en fuga por la seguridad totalitaria de los mundos cerrados.

Tres observaciones ayudarán a matizar esta afirmación. Al hablar del totalitarismo de las sociedades tradicionalmente estudiadas por el etnólogo, se alude a la voluntad sistemática de totalización de la que dan testimonio los especialistas de la interpretación y del diagnóstico. Se trata de un totalitarismo intelectual o, si se prefiere, de un holismo, pero con unas consecuencias prácticas a las que ningún individuo puede sustraerse. Interpretar significa traducir un hecho perteneciente a un registro aparentemente bien determinado (a la psicología, por ejemplo) al lenguaje de otro registro (el de las relaciones intrafamiliares, por ejemplo): no puede hacerse ningún gesto, no se puede pronunciar ninguna palabra sin que, en este caso, sean susceptibles de volverse contra su autor. En estos tipos de interpretación, de los que las sociedades de linaje africanas proporcionan un buen ejemplo, el error es siempre imposible: cualquier nuevo elemento, como se dice en las pesquisas policiales, puede conducir a una reformulación del diagnóstico, nunca a su desvalorización. Del mismo modo, el enfermo nunca muere por culpa del terapeuta. El efecto de totalización basta para convertir cualquier «error» en una verdad parcial o provisional. Este efecto es igualmente útil para explicar todo tipo de pasividad, como, por ejemplo, la de los prisioneros tupinamba, quienes esperan tranquilamente y durante años el día de la ejecución que los entregará a la voracidad de sus enemigos y ñandus, o como la del esclavo doble del rey en el reino agni del Sanwi, que sabía que no sobreviviría a la muerte de su dueño y semejante.

El carácter totalitario de la parrilla de interpretación no proviene de un arbitrio absoluto. Las mismas sociedades que han elaborado cosmogonías, cosmologías, antropologías y panteones han valorado efectivamente la naturaleza, han puesto a punto las normas de la vida en común, han asegurado la producción de bienes y la reproducción de los hombres. Su control de la naturaleza es efectivo. Es propio de la mirada occidental o cristiana distinguir en estas sociedades lo que proviene de la actividad racional empírica de lo que proviene de una fuga hacia lo irracional. Por su parte, las sociedades no operan ese corte, y el campo (parafraseando a la sociología moderna) donde se desenvuelve su actividad es, a sus ojos, homogéneo. Los ritos que acompañan la siembra ya no son un lujo ceremonial que no constituye una paradoja, por el hecho de que a las situaciones de la brujería o, en general, a las luchas de influencia entre actores sociales les corresponden tensiones reales y realidades psicológicas observadas con detalle. Hay que añadir que para estas mismas sociedades el ideal de totalización (y podríamos decir, de seguridad

totalitaria) no es más que un ideal: su historia es a menudo una historia de desplazamientos continuos, de migraciones, de instalaciones provisionales y de guerras perdidas. Cuadrangular simbólicamente el espacio, volver de nuevo al centro de la tierra, significa también detenerse e instalarse: detrás de los sistemas ideológicamente cerrados, está el recuerdo del vagabundeo más o menos desordenado. Detrás de la actividad ritual que sirve para escandir la regularidad del ciclo de las estaciones, está igualmente la obsesión por los desórdenes climáticos. La ideología del reconocimiento, a través de sus múltiples puntos de referencia espaciales y temporales, procede de una experiencia y constituye un saber.

Pero este saber no tiene sentido más que en el interior de las fronteras en las que está encerrado, en el interior de lo que yo propongo denominar un universo de reconocimiento. Debe añadirse aún (ésta es la tercera observación) que el vértigo de la clausura de la que procede la constitución de un universo de este tipo no es patrimonio de las sociedades de linaje ni de las sociedades primitivas. Cotidianamente experimentamos sus efectos. Toda comunidad de trabajo, de ocio o de opinión tiende a constituirse en universo de reconocimiento, y pueden considerarse con amable simpatía las connivencias más o menos secretas que unen a los miembros de un determinado club de vacaciones durante una semana, las de los compañeros de trabajo o, en general, las que unen a los fanáticos del deporte. Pero el ideal de reconocimiento puede funcionar de una forma sociológicamente más significativa. La fidelidad a un partido político o a una iglesia por parte de quienes ya no aceptan sin reserva su credo, la cultura de clase o el nacionalismo más o menos teñido de xenofobia o de racismo se inscriben en un sistema de reconocimiento. En este punto las situaciones no están aún determinadas. Por un lado, porque un individuo puede reconocerse, contradictoriamente según su necesidad, en diversos universos de reconocimiento. De otro lado, porque algunos de estos universos no son tan cerrados como otros: su clausura no constituye para ellos más que un riesgo, una virtualidad. Nuestros políticos han tomado conciencia de ello y acusan de buena gana a sus adversarios, para desmarcarse de ellos, de que practican la «política del político»\* o de manejar la «lengua del bosque». Pero este tipo de denuncias puede convertirse también en un signo de reconocimiento. En un plano más general, resulta bastante punzante constatar que la ideología liberal tiende a hacer de la empresa un universo de reconocimiento, donde el sentimiento de pertenencia, en todos los niveles de la jerarquía, debería superar las diferencias y los conflictos de intereses; al ser virtualmente totalitario, el verdadero espíritu empresarial, tal como se ve hoy en Japón, tiene que desbordar los límites de su propia empresa para marcar y

\* *Politique politiciene* en el original: (N. de T.)

dirigir la totalidad del tiempo cotidiano e incluso el tiempo de las vacaciones organizadas por dicha empresa.

En los universos de reconocimiento se habla de buena gana el lenguaje del relativismo. Las expresiones convenidas del relativismo ordinario («A cada uno su verdad», «Sobre gustos no hay nada escrito», «Todos los gustos son algo natural») representan todo lo contrario a un ideal de tolerancia. Dichas expresiones legitiman a quienes las pronuncian, excluyen a los otros e impiden la discusión. Puesto que lo propio de estos universos es que, a pesar de su carácter cerrado, se consideran verdaderamente como universales y no se reconocen los unos a los otros (en el sentido en que un Estado «reconoce» a otro), estos universos no pueden permanecer más que en situación de recíproco desconocimiento. Durante el desfile organizado en Marsella por el Frente Nacional del señor Le Pen, algunos de los que proclamaban a gritos que Francia ha de ser para los franceses o que para ser francés hay que merecerlo, cedieron a una nostalgia significativa y corearon: «¡Argelia francesa!». Algunos periódicos destacaron la aparente contradicción, sin sorprenderse verdaderamente, tanto es verdad que la coexistencia de estos eslóganes no es contradictoria más que en el exterior de universos en los que los fieles del señor Le Pen se sienten reconocidos.

Por lo que se refiere al relativismo cotidiano, debe añadirse que es esencialmente defensivo y que corresponde a la negativa de reconocerse en el otro, por lo que atenta contra el sentimiento de seguridad de la identidad. Lo que más difícilmente soportamos (digo «nosotros» porque todos pertenecemos a universos de reconocimiento), es el espejo que el otro nos tiende para ofrecernos el espectáculo de nuestra propia imagen. La extravagancia de un tirano como Bokassa chocó tanto en Europa, y especialmente en Francia, porque no resultaba extraña en absoluto y porque los fastos de su consagración parecían más el resultado de un espejo deformante que de una invención exótica.

Los diferentes «universos» a los cuales acabamos de aludir no son, por supuesto, sociológicamente equivalentes, pero son epistemológicamente comparables en la medida en que todos ellos constituyen unidades productoras de discurso y de interpretación. Además, estos universos no son más que virtualmente homogéneos y es bien cierto, desde el punto de vista sociológico, que en ellos se expresan tanto diferencias internas como situaciones particulares; éstas no son exclusivas de un cierto número de referencias comunes que se ponen de relieve al hablar de la «cultura» de un grupo étnico o de la «ideología» de una clase dominante. Acabamos de sugerir que entre universos de reconocimiento (lo que justificaría el empleo del término «universo») no hay más que desconocimiento. Al respecto, lo mismo debe decirse de las relaciones entre actividades de conocimiento y actividades de reconocimiento. Incluso cuando, aparentemente, obedecen al mismo objetivo (por ejemplo, la cura-

ción), dichas relaciones no se asignan el mismo objeto y uno de los mayores triunfos de la antropología consiste, sin duda, en poder poner de relieve los efectos de totalización y circularidad que distinguen radicalmente la segunda de la primera, sin que, por otra parte, se deba excluir que las actividades de conocimiento (la investigación científica) puedan caer, en algún momento o durante largos períodos, en la trampa de los efectos de reconocimiento y que, fascinadas por paradigmas establecidos, se obstinen en la repetición o en volver a descubrir América.

Me permitirán que vuelva un instante a un tema que he tratado ampliamente en otro lugar, pero que puede ser interesante estudiar como un buen ejemplo de los efectos específicos inducidos por las interferencias recíprocas de los procedimientos de conocimiento y reconocimiento. Desde hace algunos años, trabajo en la Costa de Marfil cerca de personajes que se autocalifican de «profetas» y que cumplen simultáneamente funciones terapéuticas, religiosas, económicas y, en sentido amplio, políticas, en la medida en que su discurso trata de la actualidad de aquel país y su acción se sitúa explícitamente en relación a la política gubernamental de desarrollo. Estos profetas son, en primer lugar, curanderos; instalados en un poblado, conocen los alrededores, la vegetación, los recursos naturales. Dichos curanderos han realizado una división simbólica de la naturaleza, mediante la que se afirma todo tipo de identidad cultural; digan lo que digan (puesto que al recrear el mundo, los curanderos consideran que poseen conocimientos tradicionales), el saber de estos curanderos es, desde este punto de vista, «tradicional», al igual que el de los curanderos que no se consideran a sí mismos profetas. De igual modo, sus esquemas de interpretación de la enfermedad remiten a modelos bien conocidos por quienes acuden a ellos: agresión mediante brujería, maldiciones, transgresión de prohibiciones, constituyen los principales modelos etiológicos. Para ellos, enfermedad y desgracia provienen del mismo registro, pero esto tampoco constituye una novedad. Ésta reside en la naturaleza de las desgracias; a las desgracias tradicionales se han añadido las correspondientes a los tiempos modernos: fracaso escolar, dificultades profesionales, paro. Los que acuden a las consultas de dichos «profetas» son víctimas de la crueldad de la vida de linaje del poblado, pero también de la dureza de la vida urbana. Además, cuando su audiencia aumenta, una clientela étnicamente muy diversificada acude a ellos. Al mismo tiempo, algunos de ellos suponen un problema para las autoridades, menos por su mensaje (que nunca se contradice con la política oficial) que por la cantidad de gente que arrastran, subrayando de este modo y sin haberlo buscado que nada es perfecto en el mejor de los mundos posibles.

Las comunidades reagrupadas en torno a esos «profetas» adoptan bajo su conducta un modo de vida, un modo de utilizar el tiempo, unas prácticas rituales que se ordenan en relación a lo que he denominado un universo de

reconocimiento. Por otro lado, todo profeta rehúsa, generalmente, pronunciar la más mínima palabra acerca de los que ostentan su mismo título y a los que pretende ignorar. Con mucha frecuencia, aun cuando se consideran curados, los antiguos enfermos permanecen cerca de su profeta y trabajan para él —hecho que demuestra que habían acudido a él buscando algo más que una curación *estricto sensu*. A la inversa, cada profeta está obsesionado con la idea de que uno de sus enfermos, decepcionado, lo abandone y se acerque a otro; este temor está justificado puesto que, si se interroga a los enfermos, se percibe que han «probado» un gran número de terapeutas, incluyendo bajo este término tanto los representantes de la medicina occidental de los dispensarios rurales o de los hospitales urbanos, como los curanderos y profetas de todas las confesiones.

En relación a la práctica ritual, tal y como la hemos analizado más arriba, la práctica profética es, por definición, desequilibrada. Quienes se dirigen a los profetas, excluidos del poblado o ciudad, tienen dificultades para situarse en el eje de la identidad: lo que se cuestiona es su pertenencia al mismo. Estas personas no pertenecen *ni* a un lugar *ni* a otro: su posición no puede expresarse en términos de acumulación ni de ambivalencia. La ambigüedad que sustituye a la ambivalencia en el eje de la identidad se resuelve destacando a la persona del profeta y, puesto que no pueden decirles que no son de ninguna parte, les sugiere que su sitio es su casa. Por el contrario, en el eje de la relación y de la alteridad, es la ambivalencia la que sustituye a la ambigüedad: el mensaje profético encuentra muchas dificultades para conjugar las relaciones del uno mismo con el otro, desde el momento en que se enfrenta con la situación colonial o con la mundialización de los intereses. «En siete años los Negros serán como los Blancos», decía Harris, el profeta de la Costa de Marfil de principios de siglo, hablando de este modo el lenguaje de la ambivalencia diferida («Seréis negros y blancos, pero más adelante»). Y cuando, en nuestros días, al constatar las dificultades, los profetas la emprenden contra el espíritu de la mentira o la magia negra de sus fieles y pacientes, presentados como la causa de sus problemas particulares y de una situación que en conjunto se considera desastrosa, les ocurre que no pueden ya aspirar a la ambivalencia alienada (negros convertidos en blancos) o a la ambigüedad humanista (ni negros ni blancos), de reducir a una sola cualidad (la del negro) y a una sola causa (la insuficiencia del negro) un estado que ya no se puede relacionar con ningún otro. La tonalidad masoquista que a veces toma el mensaje profético (y que, en otro contexto, se podría interpretar como racista) testimonia una dificultad para simbolizar los vínculos rotos y no redefinidos. La asignación de residencia que intenta formular el profeta-curandero preocupado por mantener a sus enfermos o a sus fieles cerca de él, en la insularidad de su frágil utopía, corresponde a una perturbación del lenguaje ritual, ligada a la dificultad de establecer una mediación entre mundos inconmensurables.

¿De qué naturaleza es el saber de los profetas? ¿Qué puedo conocer, como antropólogo, de estos personajes y de las instituciones que dirigen? ¿Y cuáles pueden ser el sentido y el fin de ese conocimiento? Para intentar responder a estas preguntas es necesario, en primer lugar, tener en cuenta tanto las que le hacen al antropólogo los propios profetas como quienes, siendo médicos o sin serlo, han oído hablar de ellos. Todos los profetas desearían colaborar con la medicina hospitalaria y ser reconocidos como tales por las autoridades gubernamentales; se sabe que, en sentido inverso, algunos responsables políticos o sanitarios se interrogan sobre la posibilidad de asociar a los llamados practicantes tradicionales con la medicina oficial.

Ahora bien, la antropología nos descubre precisamente la imposibilidad de dicha comunicación. La enfermedad, como tal, no constituye el aspecto de mayor interés para los profetas; éstos no identifican, más que en caso de necesidad, ciertos síntomas que no necesariamente determinan la formulación del diagnóstico y la prescripción terapéutica. En cuanto a la posibilidad de tomar en consideración el contexto globalmente, puesto que es lo único capaz de ayudarles a reconocer un caso tipo, de formular hipótesis y de probar un tratamiento, ello no constituye un añadido a lo que sería un simple tratamiento físico: una vez se efectúa la puesta a punto del acto de clarividencia que realiza, el profeta se aferra al conjunto de una situación y, en caso de necesidad, debe usar tanta persuasión respecto al supuesto agresor como vigilancia en relación a la víctima enferma, para restablecer las relaciones perturbadas y los equilibrios comprometidos (las nociones de relación y de equilibrio se aplican simultáneamente a terrenos que distinguimos incluso cuando los asociamos —lo social, lo corporal, lo físico— mientras que los profetas, herederos en esto de la tradición pagana, los imaginan como algo continuo). Resulta, por tanto, fuera de lugar encontrar en la palabra o en la práctica del profeta el elemento psicológico o sociológico que podría ser útil para que quien practica la medicina oficial lo tomara en consideración. No es que, a menudo, el profeta no entienda mejor que el médico las demandas del enfermo; ambos tienen las mismas referencias y el profeta se reconoce en la queja del enfermo al igual que éste en su diagnóstico. Pero dicho efecto de reconocimiento no se puede descomponer; el profeta no se preocupa por parecer a sus enfermos más «humano» que el médico; con frecuencia es más duro con ellos y comienza por encadenar a los locos que se le envían: tomar en consideración el contexto social no constituye una ayuda para la cura, pero éste tiene como punto de aplicación un ser que se define sustancialmente por su relación con el otro. Bajo este aspecto, el paradigma a partir del cual trabaja el profeta se acercará más al de nuestros psicoterapeutas o psicólogos del comportamiento que al de la biomedicina. Pero sería erróneo creer que, por ello, el profeta se preocupa de la psicología; desde este punto de vista, no tiene ningún consejo que dar. Si el profeta quiere entrar en el hospital es para curar como los médicos o,

mejor aún, infirmar sus diagnósticos, no para servirles de intérprete, de consejero de relaciones públicas, de psicólogo o de etnógrafo. La mejor prueba de ello es que cuando un profeta aconseja a uno de sus enfermos que acuda al hospital, se trata en general de casos desesperados (que cree que han llegado demasiado tarde), no de casos que habría comenzado a tratar y para los que reclamaría un tratamiento complementario.

Toda idea de colaboración entre profetas-curanderos y médicos es ilusoria, a pesar de experiencias pasadas y presentes, puesto que sólo puede nacer de un malentendido fundamental. Por el contrario, el conocimiento y la práctica de la antropología son ciertamente un triunfo para el médico, sea cual sea la sociedad donde ejerza, en la misma medida en que la medicina, en cuanto actividad práctica de curación, pasa por la observación y el reconocimiento de signos clínicos: descodificar la demanda de los enfermos no puede más que mejorar y enriquecer los procedimientos del diagnóstico.

No todos los antropólogos son médicos y la antropología social no estudia solamente las enfermedades. La enseñanza que, en mi opinión, puede extraerse de los profetas de la Costa de Marfil, sobre la que me he centrado aquí, es que la antropología social constituye un saber crítico. He intentado sugerir que la antropología era, ante todo, un esfuerzo de conocimiento de los efectos de reconocimiento que son antinómicos a todo proceso de conocimiento verdadero. Al respecto, hay que hacer al menos tres observaciones. He formulado ya la primera (los efectos de reconocimiento no constituyen la herencia de una determinada forma de sociedad) y la segunda (todo proceso de conocimiento puede desembocar en efectos de reconocimiento que bloquean el proceso cognitivo). La tercera se refiere a los mismos universos de reconocimiento. Estos universos no provienen ni de lo irracional, ni de la incapacidad de conceptualizar, sino de un ideal de seguridad intelectual del que se comprende que pueda o haya podido ser necesario y saludable en ciertas condiciones históricas. Lo que queda es que el deseo de conocer debe prevenirse contra la necesidad de reconocer a quien lo subvierte. Ahora bien, la necesidad de reconocer es lo que mejor se comparte en el mundo, como cree Montaigne en relación al buen sentido. Las relaciones interindividuales instituidas, la definición del sí mismo y del otro, las relaciones entre identidad individual e identidad colectiva, tal como se elaboran, se reproducen y se modifican en la diversidad de las sociedades históricas y se aplican de buen grado al terreno de la antropología social. Es decir que, al contrario que el prosista señor Jourdain, bastantes personas pueden pretender saber antropología sin haberla practicado. Citaba un poco más arriba las máximas convenidas del relativismo ordinario (a cada uno su verdad), que huelen más a apartheid que a tolerancia. Estas máximas provienen de las «evidencias» o efectos de reconocimiento que tienden a imponerse como algo natural entre determinados grupos y en ciertas épocas. El discurso político, la imagen

mediática, el mensaje publicitario: todos ellos adquieren el tono de la evidencia y, al respecto, son susceptibles de observación antropológica, que tiene el temible privilegio de aplicar sus técnicas a unas instituciones y a unos mensajes que asignan más o menos el mismo objeto que ella. Es una vieja costumbre que la antropología sea siempre la antropología de la antropología de los otros y que los otros piensen y hayan pensado siempre algo sobre la relación entre los unos y los otros, entre el sí mismo y el otro. No contentos con pensar cualquier cosa, la han utilizado, y sobre esta utilización es sobre lo que se interroga la antropología social cuando estudia los sistemas matrimoniales, la institución política o las modalidades de producción de la circulación de mercancías.

Los conocimientos que elabora la antropología pueden apreciarse desde dos puntos de vista: en relación a la lógica interna de los sistemas que capta y en relación al conocimiento que de estos sistemas tienen o creen tener aquellas personas que no poseen un conocimiento antropológico. He insistido, *en relación con el caso de los profetas de la Costa de Marfil, en el carácter deductivo y repetitivo de los diagnósticos autorizados por una parrilla de interpretación que remite siempre al enfermo y su entorno a un cierto número de situaciones tipo*. Pero, captado desde el exterior, el sistema profético corre el riesgo de ser mal conocido y de ser demasiado rápidamente reconocido como algo irracional (desde el punto de vista lógico), subversivo (desde el punto de vista político) o inoperante (desde el punto de vista médico). Inversamente, desde el exterior, se destaca la eficacia terapéutica y la ejemplaridad económica y social de la institución profética. Ahora bien, la verdadera enseñanza de la antropología en este terreno es, a la vez, más modesta y más segura. En primer lugar, la antropología puede poner en evidencia la relativa coherencia intelectual de los modelos de interpretación y mostrar que dicha coherencia, de la que depende la relación entre estructura social, relaciones interindividuales y equilibrio, es más operativa en un estado de sociedad relativamente estable que en la situación actual, en la que el entorno urbano y el contexto mundial imponen pruebas que ni la sociedad de linajes puede explicar. Los profetas perciben esta dificultad (precisamente por ello son profetas y no simples curanderos) y no la superan más que convirtiéndose en inventores o en innovadores sociales: si muchos de los antiguos enfermos permanecen a su lado (al mismo tiempo que quienes no experimentan mejoría alguna los abandonan), es porque les proponen un nuevo tipo de comunidad, ni tradicional ni moderna o, más concretamente, ni campesina (en el sentido tradicional del término) ni urbana. El profeta quiere lo imposible (reconciliar en su persona las exigencias del desarrollo moderno y las modalidades tradicionales del sentido). Pero señalemos que esta voluntad es, en sí misma, un elemento de modernidad africana. Y es por ello por lo que le interesa al antropólogo: por el desafío que lanza y por el problema que plantea a los

políticos, a los desarrollistas, a los administradores, que deben aceptar constituir ellos mismos el objeto de la mirada antropológica. Una mirada que (y aquí reside, a mi juicio, la segunda enseñanza de la antropología) no sabría identificarse con sus preocupaciones, aun en el caso de que le interesaran y si, negando reconocerse en ellas, pretendiese conocerlas. El antropólogo engloba en su estudio de la institución profética todo lo que no le pertenece directamente, pero que necesariamente tiene que ver algo con ella: tanto el político como el médico, es decir, aquellos frente a los que pretende situarse el profeta y a quienes ellos mismos intentan situar. En consecuencia, el juego del sí mismo y del otro (el juego por el que cada uno intenta englobar al otro en un mismo reconocimiento), se juega en los dos sentidos y es este doble juego lo que le interesa al antropólogo, sin que él pueda o deba reconocerse en ninguno de los dos.

Lo mismo sucede en las situaciones de «desarrollo» y de «modernización»: en tanto que objeto de la mirada antropológica, objeto de conocimiento, dicha situación incluye tanto a los desarrollistas como a los «desarrollados», a los modernizadores y a aquellos cuyos comportamientos se pretende modernizar y, aún más, al conjunto de relaciones recíprocas que los unos mantienen con los otros, tanto en el plano de los hechos como en el de las representaciones y la imaginación.

La eficacia de la que se valen quienes detectan la utilidad de la ciencia cobra todo su sentido en el seno de un universo de reconocimiento cuyos parámetros son, a la vez, criterios técnicos y valores. Y es este universo, en su globalidad, lo que se convierte en objeto de la mirada antropológica. Situar de este modo la antropología fuera del campo donde se interroga sobre su utilidad no significa afirmar su gratuidad, ni hacer de ella un simple juego de ingenio, sino definir un nivel de conocimiento desde donde puedan examinarse sin complacencia los efectos de reconocimiento o de desconocimiento. De este modo, la afirmación según la cual las ciencias de origen europeo habrían condenado al hombre a alienarse por las técnicas mediante las cuales pretende explorar el mundo, me parece más una simple expresión que una condena ideológica. Éste es el lugar ideal para recordar lo que Lévi-Strauss escribía sobre la anterioridad de lo simbólico a todo esfuerzo de conocimiento. Puesto que, si hay algo que las sociedades estudiadas concretamente por el etnólogo manifiestan bajo todas las latitudes, es la copresencia del otro en todos los niveles de identidad (persona individual anclada en la ancestralidad, agrupación de linajes dependiente de una alianza, naciones modernas obsesionadas por el gran Otro —el colonizador, el que lleva a cabo el desarrollo, el Dios cristiano o el Gran Satán). Dichas sociedades constituyen la prueba de que, por una parte, existe siempre y para todos la alienación y, por otra, que ésta no se cae por su propio peso. Desde este punto de vista, la alienación producida por la técnica (por los productos del conocimiento), que caracterizaría al

Occidente moderno, no es más que una figura particular de la alienación en relación a la institución de la que hablaba en los años sesenta Castoriadis y, al respecto, es igualmente problemática: susceptible de una mirada antropológica que nunca procede de una identificación con la mirada del gran Otro —colonizador, desarrollista o tecnócrata— ni de la voluntad de reducir todo a sí mismo. La tensión propia de las sociedades de linajes, de las situaciones de subdesarrollo y del discurso profético, la descubre en el corazón de Occidente. A este precio (el precio de un saber crítico), el conocimiento antropológico puede mantenerse como conocimiento y rehusar confundir las ideologías y los saberes, sin por ello proclamar la muerte de las primeras ni la inutilidad de los segundos.



## CAPÍTULO 6

### LA CONQUISTA DEL ESPACIO

Hace algunos años excelentes obras colectivas pusieron de relieve, por un lado, el movimiento mediante el que la etnología francesa se había liberado de los estudios folcloristas y, por otro, se había desembarazado de las zonas rurales y campesinas en las que se había acantonado en un principio. De ese modo, estas obras contribuyeron, más o menos explícitamente, a plantear de nuevo una pregunta fundamental: ¿qué es la antropología y cuál es su objeto? Sería posible plantear la pregunta de otra forma, anticipando una parte de la respuesta y proponiendo otra pregunta: ¿qué es el otro?

La respuesta a esta pregunta polimorfa se efectúa en varios momentos. Destaquemos, en primer lugar, que, siguiendo las huellas de la escuela durkheimiana, la etnografía francesa se ha desarrollado contra la tradición folclórica, *localizando* la investigación y contemplando su objeto como una *totalidad*.<sup>1</sup> Al respecto, se citan algunos grandes precursores: Robert Hertz, cuyo «Saint Besse, étude d'un culte alpestre», resultado de una investigación realizada en el Valle de Aosta en 1912, publicó en 1928;<sup>2</sup> y Marcel Mauss, cuya enseñanza duró hasta 1939. Hertz toma en consideración todos los aspectos del fenómeno que estudia (del ritual a la iconografía), pero también todas las colectividades implicadas de un modo u otro en el culto. Marcel Mauss puso de relieve la noción de totalidad, la importancia de la morfología social y de los sistemas técnicos.

Esta nueva actualización de la investigación etnográfica tomaba todo su sentido por oposición a folcloristas como Saintyves y Sébillot: su visión indiferente de la sociedad había privilegiado el estudio de temas tradicionales, cuya circulación examinaban o cuya desaparición constataban sin interesarse por su anclaje sociológico, por las totalidades localizadas que debían convertirse en objeto específico de la etnografía. El juicio sobre los folcloristas puede estar algo más o menos matizado (autores como Van Gennep y Varagnac evidentemente fueron sensibles a ciertos aspectos de la «totalidad» etnográfica-

1. Véase Isaac Chiva, «Entre livre et musée. Emergence d'une ethnologie de la France», en Íd. y Uiz Jeggle (comps.), *Ethnologies en miroir. La France et les pays de langue allemande*, París, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1987, págs. 9-33.
2. Robert Hertz, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, París, Alcan, 1928, págs. 131-194.

fica) pero, en definitiva, es efectivamente la conquista del espacio, el anclaje en el lugar, lo que define el triunfo de la etnografía; la publicación en 1951 de *La Tarasque* de Louis Dumont<sup>3</sup> marcaba, a los ojos de muchos observadores, desde este punto de vista, el verdadero nacimiento de una antropología moderna en Francia.

Esta antropología moderna, nos dice Christian Bromberger, se sitúa desde dos perspectivas distintas, en función de la escala de observación que se tome en consideración.<sup>4</sup> Escuchémosle: «El etnólogo que se ocupa de Francia se define frecuentemente en nuestros días como el hombre —o la mujer— de un pequeño campo y, eventualmente, de un pequeño tema. Pero ¿de qué terreno? Algunos enfocan el microscopio sobre lo infinitamente pequeño; otros, para comprender el funcionamiento, se colocan, desde su puesto de observación, lentes de astrónomo, según se considere el terreno como un objeto o como un simple marco de la investigación (en el primer caso puede hablarse de estudio monográfico, de enfoque local, en el segundo, de enfoque localizado)».<sup>5</sup> Estas dos opciones se vuelven a encontrar, en efecto, en la etnología francesa de los últimos treinta o cuarenta años. Algunos estudios (que reciben la herencia de Mauss, pero también de trabajos de comunidades realizados en Gran Bretaña y en los Estados Unidos) han privilegiado el enfoque monográfico totalizante, cuyo objeto ideal es el municipio, el pueblo y la división administrativa a la vez. Al principio, en este plan no hay oposición entre una visión marxista, que desea poner en juego el conjunto de elementos de lo social (Soboul esboza en 1947 un «plan de investigación sobre una monografía de comunidad rural»)<sup>6</sup> y una concepción funcionalista de la totalidad cultural. Los trabajos de Bernot y Blancard,<sup>7</sup> de Laurence Wylie<sup>8</sup> y de sus sucesores hasta nuestros días, se inscriben en esta perspectiva (los trabajos de Ravis-Giordani sobre los pastores corsos pasan por una atenta observación de comunidades rurales).<sup>9</sup>

Las otras corrientes de investigación corresponden al método que Christian Bromberger llama «localizado». Este método intenta hacer aparecer

3. Louis Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, París, Gallimard, 1951.
4. Christian Bromberger, «Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France», in *Ethnologies en miroir*, op. cit., págs. 67-94.
5. *Ibíd.*, pág. 68.
6. Albert Soboul, «Esquisse d'un plan de recherches pour une monographie de communauté rurale», *La pensée*, n. 13, 1947, págs. 34-50.
7. Lucien Bernot y René Blancard, *Nouvelle, un village français*, París, Institut d'ethnologie, 1953.
8. Laurence Wylie, *Un village du Vaucluse*, París, Gallimard, 1968.
9. Georges Ravis-Giordani, *Bergers corses. Les communautés villageoises du Niolu*, Aix-en-Provence, Edisud, 1983.

formas generales, sistemas análogos a los de la lengua, a partir de muestras locales. Respecto de instituciones como el parentesco paralelo,<sup>10</sup> de prácticas codificadas como la caza del jabalí,<sup>11</sup> los etnólogos se concentran, en primer lugar, en comprender el sentido íntimo de la actividad —una actividad en la que se expresan simultáneamente relaciones de fuerza y de sentido—, después se reconstruye la coherencia interna de la representación y se explica el nexo lógico que une manifestaciones aparentemente distintas. Toda esta corriente investigadora, tal y como la analiza Daniel Fabre, parte de observaciones muy localizadas (bajo este aspecto, los trabajos de Jeanne Favret-Saada, a pesar de que presenten un enfoque más pragmático, podrían tener valor paradigmático), no disocia el estudio del simbolismo de los aspectos sociales y pone de relieve las lógicas subyacentes en relación a las que algunos hechos aparentemente arbitrarios y distintos encuentran sentido.

Aquí no intento volver a trazar la historia al término de la que la etnología de lo cercano, inspirada por modelos (especialmente ingleses y americanos) de la etnología de lo lejano, ha conquistado sus territorios, dominado su espacio y colocado los pies en la tierra. Frente a esta historia, desearía más bien subrayar la doble y relativamente paradójica constatación que puede establecerse hoy día. Mientras que la etnología francesa corría tras su modelo exótico y en el momento mismo en que se felicitaba por su nueva dignidad (Martine Segalen, en *L'Autre et le Semblable*, expresa su satisfacción al comprobar que los etnólogos de lo cercano hablan por fin al mismo nivel que los de lo lejano),<sup>12</sup> algunos etnólogos, al principio marginales, observaban que nuevos objetos se proponían a su mirada, y que la evidencia impone poco a poco que esos nuevos objetos se sitúen en un espacio-tiempo diferente. Forzando un poco las palabras, podría decirse que, tratándose de la etnología de lo cercano, el enfoque localizado triunfa en el momento en que los lugares desaparecen.

En general, con lo social sucede lo mismo que con los lugares: sólo desaparecen para recomponerse y son, más bien, las relaciones entre espacio y alteridad las que deben tratarse hoy día para poner de relieve algunas de las contradicciones de nuestra modernidad. En Europa, apenas se plantean algunos problemas de fronteras y se reafirman identidades nacionales, simultáneamente reaparece la noción de minoría; noción inevitable a partir del momento en que la nación se define en relación a una etnia mayoritaria, pero

10. Agnès Fine, «Le Parrain, son filleul et l'au-delà», *Etudes rurales*, n. 105-106, 1987, págs. 123-146.

11. Tina Jolas, «La part des hommes. Une société de chasse au bois», *Etudes rurales*, 87-88, 1982, págs. 345-356; Claudine Fabre-Vassas, «Le partage du ferum. Un rite de chasse au sanglier», *Etudes rurales*, 87-88, 1982, págs. 377-400.

12. Martine Segalen, Introducción a *L'Autre et le Semblable. Regards sur les sociétés contemporaines*, París, Presses du CNRS, 1989, págs. 7-14.

pretende conservar el espacio que la historia le ha legado —extraña vuelta de las cosas a los ojos de un etnólogo africanista, habituado hasta entonces a ver a los medios reservar para el análisis de los países donde trabajaba esa reducción del problema nacional a una cuestión étnica. En Europa, al menos en esa parte dura de Europa que constituye la Comunidad, se plantea con insistencia el tema del lugar y del papel de los extranjeros, de los inmigrados, y naturalmente, en términos espaciales, por medio de la extrema derecha, que al presentar su versión del derecho a la diferencia, postula que los extranjeros tienen derecho al respeto a condición de que permanezcan en sus países de origen; al igual que en un sentido contrario, por todos los que, preocupados por la integración, deploran que los inmigrados se agrupen mayoritariamente en ciertos barrios. Circulación, muro, gueto, periferia, frontera: el vocabulario es en nuestros días espacial, pero las palabras de este vocabulario tienen todas que ver con la relación entre el sí mismo y el otro.

Se pueden intentar aclarar los temas del espacio y de la alteridad, uno por el otro, a partir de dos realidades espaciales contrastadas pero complementarias, cuyo estudio ya he abordado: la del lugar, un lugar que he denominado lugar antropológico porque la identidad, las relaciones y la historia de los que lo habitan se inscriben en el espacio; el estudio del no-lugar, entendiendo como tal los espacios de la circulación, de la distribución y de la comunicación, donde ni la identidad, ni la relación, ni la historia se dejan captar, y que me parecen específicas de la época contemporánea.

El lugar antropológico se define, ante todo, como el lugar de la «propia casa», el lugar de la identidad compartida, el lugar común para aquellos que, habitándolo juntos, son identificados como tales por aquellos que no lo habitan. Hay que añadir inmediatamente que un lugar de ese tipo responde hasta tal punto a las expectativas del etnólogo que siempre podemos temer que, tomando su deseo por la realidad, no exagere la homogeneidad de las poblaciones que estudia; que no invente, en parte, la transparencia entre sociedad, cultura, etnia e individuo, lo que a su vez legitimaría su intento de leer la forma de lo social a través de la organización de un espacio concretamente circunscrito, los rasgos de una cultura, los caracteres de la etnia y el tipo de los individuos. Los etnólogos han trabajado a veces como si su objetivo último fuese hacer una recensión del conjunto de las excepciones culturales inscritas en el espacio del mundo, aunque exista el peligro de inquietarse después por los fenómenos de circulación susceptibles, a la vez, de volverlos a ligar, de ponerlos en contacto y de afectar a su supuesta pureza original.

Esta tentación jamás ha llegado a desaparecer totalmente, por un cierto número de razones complementarias. En primer lugar, el etnólogo trabaja en el espacio contemporáneo. No se trata de que quiera o deba ignorar la historia, sino que el espacio presente es su terreno y que su principal tarea consiste en orientarse en ella o en recuperar unidades significantes, pensadas desde el

principio como correspondientes a una determinada identidad que, casi siempre, resume o expresa un nombre étnico. En segundo lugar, por su método (observación más o menos distanciada o participante, entrevistas con interlocutores privilegiados), el etnólogo recoge por boca de individuos, que las hacen suyas, informaciones dispersas, y tiende así a mostrarse particularmente sensible a los efectos de eco, de resonancia, entre lo social, lo cultural o lo individual, a no hacer del individuo más que una expresión y de lo social una consecuencia de una cultura, que el espacio simbolizado del territorio étnico condensa y materializa.

La tentación culturalista, que se ha extendido en la etnología americana, ya estaba presente en Marcel Mauss y me parece que se prolonga actualmente en alguien como Clifford Geertz. Se la observa a partir de dos indicios y, más concretamente, de una metáfora y de un uso gramatical. La metáfora es la de la lectura, que sugiere a la vez que una cultura puede leerse y que esta lectura por sí misma descifra lo social y los comportamientos individuales; el uso gramatical es el del artículo definido singular, que al preceder al nombre étnico sugiere una cierta intangibilidad del carácter étnico a través de sus diferentes expresiones individuales: el bambara, el dogon, el balinés, el «melanesio de una determinada isla», que tanto apreciaba Marcel Mauss, se definirían así esencialmente mediante la cultura cuya expresión indiferenciada constituiría cada uno de ellos por su parte.

Se pueden apreciar los riesgos que esconde un enfoque culturalista de las sociedades. Además del hecho de que, al convertir en algo sustancial y coagular indebidamente las nociones, dicha metodología dirige su atención hacia aspectos problemáticos, inestables o dialécticos de la cultura, las diferencias y las tensiones internas de lo social, el carácter inestable, relacional y dinámico de la personalidad individual. Privilegia un lenguaje cuyo uso profano, incluso cuando pretende ser moral, puede conducir a una visión segregacionista del mundo o de las sociedades complejas: el respeto de las diferencias, el derecho a la diferencia, la noción de sociedad pluricultural, pueden proporcionar el lenguaje noble y la coartada de una ideología del gueto y de la exclusión.

Pero de ello no se desprende que los etnólogos no tengan buenas razones para interesarse por las relaciones entre la cultura, la sociedad y el individuo, ni que se equivoquen al analizar aquello que se transparenta de estas relaciones en el espacio que han ocupado, construido y simbolizado después las poblaciones que estudian. Puesto que es un hecho el que todas las sociedades, para definirse como tales, han simbolizado, marcado, normativizado el espacio que pretendían ocupar —del mismo modo que han simbolizado el tiempo, observado las regularidades del calendario, el ciclo estacional e intentado dominar intelectualmente los azares de la meteorología. Esta actividad de simbolización remite de manera primordial a la urgencia del sentido que ha evocado

Lévi-Strauss, sentido que ha precedido los medios del conocimiento pero no les es antagónico en su principio. Desde una perspectiva más histórica y más concreta, se puede observar que la simbolización, y especialmente la simbolización del espacio, constituye el medio y no necesariamente la expresión de la unidad. Bastantes estudios etnológicos, en África por ejemplo, hacen aparecer el carácter relativamente compuesto de la población de regiones que no han aparecido más que progresivamente como el lugar exclusivo de una etnia particular —esta singularización del hecho étnico es tanto el resultado de una empresa política sistemática como el fruto de una ilusión desde el exterior, especialmente del colonizador.

Sea como fuera, la simbolización del espacio se da a distintos niveles: se aplica a la casa, a conjuntos de casas, a reglas de residencia, a divisiones del poblado (en barrios, en zonas profanas y sagradas), al terruño, al territorio, a la frontera entre espacio aculturizado y naturaleza salvaje. Si construye una identidad relativa, lo hace siempre por oposición a una alteridad externa y en función de una alteridad interna.

Bajo el nombre de lógica segmentaria, Evans-Pritchard ha puesto en evidencia, en relación con los nuer, un sistema de solidaridades y de oposiciones relativas, que dirigen a la vez la organización social y la distribución del espacio. Es, en efecto, la organización de linaje la que estructura la organización territorial, mediante la presencia en cada segmento territorial de uno de los linajes aristocráticos dominantes. De ahí el juego de solidaridades y de conflictos: dos grupos ligados al nivel genealógicamente superior pueden oponerse entre ellos, pero son solidarios frente a un grupo que no esté ligado a ellos más que en un nivel genealógico más lejano. En relación a dichos grupos, Evans-Pritchard evoca su «relatividad estructural» y, sin mencionar aquí los debates que ha suscitado la noción de sociedad segmentaria, se tomará en consideración que, al nivel en que se postula la identidad de un grupo de filiación, ésta se afirma en relación a una alteridad relativa y externa (la de los otros grupos) y en relación a una alteridad interna (que definen el sexo, la edad y el estatus).

Si la tradición antropológica ha vinculado la cuestión de la alteridad a la del espacio, es porque los procesos de simbolización puestos en práctica por los grupos sociales habían de comprender y dominar el espacio para comprenderse y organizarse ellos mismos. Esta relación no se expresa solamente a nivel político del territorio o del poblado. Afecta a la misma vida doméstica y es significativo encontrar su huella en sociedades alejadas entre sí por la historia y la geografía de una necesidad que les es común: necesidad de ordenar unos espacios interiores y unas aperturas al exterior, necesidad de simbolizar el hogar y el umbral, pero necesidad simultánea de pensar en la identidad y la relación, en el sí mismo y el otro. El centro, el umbral y la frontera son nociones espaciales que se aplican a escala del espacio doméstico y podemos evocar al respecto tanto la pareja Hestia-Hermès, que Jean-Pierre Vernant ha

analizado en relación con la casa griega durante la era clásica, como el papel de una divinidad como Legba (o Echu) en las regiones ewe, fon o yoruba del África Occidental, y sus avatares diversos y más o menos sincréticos en Haití o en Brasil. Las figuras del panteón son doblemente simbólicas: sirven para pensar en el vínculo entre el interior y el exterior, en términos espaciales, y entre el sí mismo y el otro, en términos psicológicos, sociológicos y, aventuramos la palabra, ontológicos.

Puesto que la alteridad que asumen a su cargo los sistemas rituales es múltiple, hay, evidentemente, alteridad completa, alteridad del extranjero, al que se le atribuyen, según las necesidades, todas las taras cuya presencia en el propio país se deniega: es hacia ese extranjero de más allá de las fronteras hacia donde se han proyectado eventualmente los fantasmas de la ferocidad, del canibalismo, de la inhumanidad. Pero es también de estas regiones, pertenecientes a una exterioridad absoluta, de donde surge, a veces, el acontecimiento: la guerra o la violencia que pueden constituir el origen de nuevas fórmulas políticas y que conlleva, a su vez, una recomposición del espacio. Existe una alteridad interna, la alteridad social, que es, a decir verdad, consustancial a lo social definido como un sistema de diferencias instituidas: el sexo, la filiación, la posición en el orden de nacimientos, la edad, son otros tantos criterios diferenciadores que componen la trama de lo social y que no están privados de expresión espacial. Las reglas de la residencia, las prescripciones o las prohibiciones de matrimonio, las obligaciones de trabajo se conciben de forma rigurosa y corresponden a una actividad del espacio muy codificada, de un espacio cuyo uso y frecuentación no son jamás ni libres ni indiferenciados. Destaquemos, al respecto, que esta codificación del espacio no es exclusiva de las sociedades sedentarias: los recorridos nómadas se colocan bajo el signo de la repetición y de la localización, y el propio campamento nómada jamás es aleatorio, ya que las tiendas de los tuaregs se transmiten y se heredan y los principios de la residencia no se pueden transgredir. Las reglas de utilización del espacio se expresan de forma natural en los términos de la alteridad social interna, y tomaré como ejemplo lo que nos dice Dominique Casajus de los tuaregs Kel Ferwan en su obra *La Tente dans la solitude*. La tienda pertenece a la esposa. Cualesquiera que sean las modalidades particulares de adquirir una tienda, se le da la preferencia a la hija mayor; toda chica posee a la larga una tienda de la que su madre ha tejido al menos algunas trenzas: «[...] en la tienda de su esposa —escribe Casajus—, un hombre no es más que un huésped, mientras que una mujer puede considerarse como en su casa tanto en su tienda como en la de su madre».<sup>13</sup>

13. Dominique Casajus, *La Tente dans la solitude: La société et les morts chez les Tonareqs Kel Ferwan*, París, Ed. de la Maison de Sciences de l'Homme, 1987, pág. 69.

Existe, por último, la alteridad que propondré denominar íntima, porque atraviesa a la persona de cada individuo. Como hemos recordado en el primer capítulo, toda la bibliografía consagrada a la noción de persona muestra que, en culturas muy diversas, con frecuencia se ha considerado al individuo como la reunión efímera (el tiempo de una vida) de principios de orígenes diversos, algunos de los cuales se transmiten y se heredan a lo largo de líneas socialmente reconocidas. Frecuentemente, y por ejemplo en África, sería inexacto hablar al respecto de metempsicosis o de retorno de un individuo en la persona de otro: se trata de una sustancia o una instancia que regresa. El individuo es, por definición, compuesto. La relación reside en el corazón de la identidad. La alteridad y la identidad no se conciben la una sin la otra, no solamente en los sistemas sociales que acabamos de evocar, sino en la definición instituida de los individuos que les corresponde. Los métodos de consultas a la hora del nacimiento o de la adivinación, que tienen a un individuo como objeto, son eminentemente sociales y volvemos a encontrar esta ambivalencia en los dispositivos simbólicos a los que aludía más arriba y que se refieren, a la vez, al vínculo entre identidad y relación, entre el individuo y su entorno. Los ewe o los fon tienen cada uno su *legba*, aquel que, en la habitación, es como un doble del hombre al que protege de sus propias pulsiones. Pero es el mismo dios Legba (el que los mitos, canciones y relatos singularizan como un personaje del panteón) el que se halla instalado a la entrada de la casa para defender el acceso de los otros, en la plaza pública para proteger los intercambios, en el cruce de caminos, lugar eminente de encuentro. Hermes, que es también el dios del umbral, de las fronteras y de los intercambios, es igualmente el dios psicoenterrador que conduce a cada uno a su última morada.

Voy a hacer tres observaciones para completar esta breve evocación: el nombre que se le atribuye a cada individuo traduce generalmente, a la vez, lo que posee del otro y su parte de identidad individual; esta parte (la parte más individual del individuo), siempre huidiza, generalmente se simboliza en la actividad ritual como un aspecto impensable, último pero necesario, a veces como un destino (que pone al día la adivinación desde el nacimiento bajo la forma de un signo, pero que se puede volver a interpretar en cada caso particular), a veces como un residuo —un puñado de arena recogido después del nacimiento de un individuo en el suelo en el que adivino fon ha dejado caer los cauris o las nueces de la primera consulta y que se dispersan a su muerte; en definitiva, el propio cuerpo individual es un espacio: si bien el espacio del poblado se concibe siguiendo el modelo de un cuerpo humano, lo inverso es todavía más verdadero. El cuerpo humano es un espacio, un espacio habitado en el que las relaciones de identidad y alteridad no cesan de desempeñar un papel importante. De nuevo, un caso límite: el de las regiones del golfo de Benín, donde un individuo rendía culto a diversas partes de su

cuerpo, habitáculos de principios diferentes y de presencias ancestrales. Del cuerpo al territorio, del territorio al cuerpo, se afirma toda una concepción del lugar antropológico: del lugar en el que se intentan instalar las señas de identidad, de la relación y de la historia.

Y en un lugar así nos reconocemos. Constituye el centro orientado, abalizado, simbolizado, de los universos de reconocimiento que hemos evocado más arriba, universos de los cuales procede todo saber y que, por lo tanto, no son en sí mismos objetos de conocimiento. No obstante, quienes habitan en un espacio de este tipo conocen sus detalles y sus características (los etnógrafos han destacado desde hace tiempo el excelente conocimiento que los especialistas locales tenían de su medio natural, o más exactamente, la meticulosidad y el sentido de la observación que traducían las taxonomías que usaban y que se transmitían). Reconocerse, desde el punto de vista de las relaciones entre los hombres, significa también que se habla el mismo lenguaje, entenderse o comprenderse con medias palabras, entrar sin dificultad en los argumentos de su interlocutor —conocer las contraseñas.

Es en este punto en donde la noción del no-lugar puede ayudarnos a caracterizar la situación que he propuesto denominar *sobremodernidad*. La *sobremodernidad* aparece cuando la historia deviene actualidad, el espacio imagen y el individuo mirada. Por oposición a una *posmodernidad* concebida como la suma arbitraria de rasgos aleatorios, la *sobremodernidad* procedería de tres figuras del exceso.

Exceso de tiempo, en primer lugar. Si nos parece que la historia no tiene sentido, es porque se acelera y porque se acerca. Apenas vivido, nuestro propio pasado individual se inscribe en la historia. Acontecimientos como los que vivimos día a día tienen algo que ver con este sentimiento. Pero también (y el papel de la información y los medios es incontestable al respecto) nuestra visión del pasado inmediato. En esta sobreabundancia de hechos mediatizados que implican al mismo tiempo nuestra historia y la de los otros (los *fifties*, los *sixties*, los *seventies*, los *eighties*; el Vietnam, el 68, el muro de Berlín, la Guerra del Golfo) es muy difícil encontrar un hilo conductor que constituya el sentido de nuestra vida individual, al que la historia pone en cuestión simultáneamente. Tenemos la historia en los talones.

Exceso de espacio, en segundo lugar. El sentimiento de exceso tiene que ver aquí con lo que paradójicamente hay que llamar estrechamiento del planeta. Tenemos la sensación de que lo que ocurre en el otro extremo de la tierra nos concierne inmediatamente. Los medios nos proyectan instantáneamente al otro extremo del mundo. Podríamos citar al respecto los reportajes televisivos sobre la Guerra del Golfo (totalmente sintomáticos, además, de la historia conjugada en presente y susceptibles de hacer que nos sintamos atrapados por ella) pero también, y más aún, la profusión de imágenes de reportaje o de ficción en medio de las cuales vivimos como si fuesen, a fin de

cuentas, poco distintas unas de otras. A otro nivel de representación, que definen los satélites que giran incesantemente en el espacio, todos los conflictos territoriales podrían parecer aberrantes y las amenazas que se manifiestan (esencialmente las que afectan al medio ambiente) como si implicaran indistintamente a toda la tierra.

Exceso de individualismo, por último. En nuestro mundo mediático, todo individuo se toma directamente como testigo. Cada uno de nosotros es objeto exclusivo de la mirada de aquel o aquella que, desde la pequeña pantalla, se dirige a nosotros. La aceleración de la historia y el estrechamiento del planeta influyen, sin duda, en las relaciones del individuo consigo mismo. Al contribuir a que los parámetros colectivos se tambaleen, dichas relaciones suscitan lo que podríamos denominar tendencia a la individualización de los métodos. Una gran cantidad de conductas sociales podrían merecer la etiqueta que ciertos cocineros atribuyen a un determinado plato, por lo demás banal, pero para cuya preparación reivindican un toque particular: «a mi manera». Creo «a mi manera»; voto «a mi manera»; sigo una dieta «a mi manera». No se trata aquí de analizar las ilusiones de las que, eventualmente, son víctimas aquellos que piensan actuar «a su manera», sino subrayar la importancia creciente de la referencia individual, tanto en nuestros comportamientos como en nuestras representaciones. La publicidad, la difusión de la imagen del cuerpo, va en ese sentido; pero también, en otro registro, el lenguaje de los derechos del hombre que, por adelantado, quita todo tipo de credibilidad a quienes invocan la coartada de la cultura o de los valores colectivos para justificar los ataques a la libertad individual.

Estas tres figuras del exceso han ejercido, en mi opinión, y siguen ejerciendo, una eficaz fascinación sobre quienes se han preservado en ellas mediante todo un aparato institucional. Éstos pertenecen a países que, por razones políticas o religiosas, aún se encuentran lejos de poderse denominar «modernos», es decir, abiertos a las diferencias y a sus consecuencias; países cuya palabra de orden más progresista es, por esencia, contradictoria: «¿Cómo evolucionar sin cambiar?» o, lo que es lo mismo: «¿Cómo cambiar aquí y no allá?». Las palabras de orden de la sobremodernidad (convergencia de las historias, desterritorialización de los espacios y liberación de los individuos) les son extrañas *a fortiori*. Pero estas palabras circulan de modo muy literal; se escuchan incluso donde no se pronuncian; tienen su papel en la movilización de las masas que no saben hablar más que el lenguaje de los nacionalismos, porque es su primer recurso, pero también saben que no existe la libertad sin el individuo.

En las figuras de lo que propongo denominar sobremodernidad se puede apreciar que se da forma a una paradoja y a una contradicción: en cierto sentido abren al individuo a la presencia de los demás; corresponden a una circulación más fácil de los seres, de las cosas y de las imágenes. Pero, en otro sentido,

dichas figuras repliegan al individuo sobre sí mismo, haciendo de él más un testigo que un actor de la vida contemporánea. Esta contradicción se expresa ejemplarmente en los espacios que he propuesto llamar no-lugares.

Las tres figuras de la sobremodernidad son particularmente legibles en los no-lugares. En ellos, la historia se reduce a la información: la radio funciona de manera ininterrumpida en las estaciones de servicio; los periódicos se distribuyen en los aviones; la totalidad de los vuelos del día se inscribe en las pantallas de las salas de espera, el estado de mi cuenta bancaria sobre las de los cajeros automáticos. El estrechamiento del espacio es particularmente evidente en los aeropuertos, pero también en las grandes superficies comerciales, en las que se distribuyen productos de todo el mundo, o a través de la imagen de las tarjetas de crédito, válidas también para todo el mundo. Por último, quien utiliza los no-lugares, reducido a su función de pasajero, de consumidor o de usuario, experimenta en ello una forma particular de soledad. Definido por su destino, la cuantía de sus compras o el estado de su cuenta de crédito, quien utiliza los no-lugares pasa junto a millones de otros individuos pero se encuentra solo, y son sólo los textos (carteles, discos, pantallas) lo que se interpone entre él y el mundo exterior. La paradoja de la sobremodernidad llega entonces a su punto más álgido: en los no-lugares nadie se siente en su propia casa, pero tampoco en la de los demás.

Al respecto, es necesario hacer algunas observaciones. En primer lugar, las nociones de lugar y de no-lugar son, evidentemente, nociones límite. Existe un no-lugar en todo lugar, del mismo modo en que en todos los no-lugares pueden recomponerse algunos lugares. Dicho de otra forma: lugares y no-lugares corresponden a espacios muy concretos, pero también a actitudes, a posturas, a la relación que los individuos mantienen con los espacios que habitan o recorren. Desde este punto de vista, el viaje turístico es constitutivo de no-lugares: el que viaja no hace más que pasar de un lugar a otro; esta pluralidad se encuentra más tarde en las diapositivas o en las películas que presentará a sus amigos, una vez de vuelta, imponiéndoles el relato de «su» viaje. Podríamos sentirnos tentados de pensar que cualquier clase de guía (las que el habitante de los lugares no lee jamás) compensa en alguna medida la rapidez del pasaje, proporcionando a sus lectores las informaciones que necesitan. Pero estas guías, precisamente, no se leen nunca en casa: entre la información de las guías o los prospectos y algunas de las imágenes instantáneas que puede registrar el viajero en el curso de su itinerario, entre la continuidad del texto documental y las discontinuidades anecdóticas del recorrido y del relato del que serán objeto, se sitúa precisamente la apertura del no-lugar. El no-lugar es el espacio de los otros sin la presencia de los otros, el espacio constituido en espectáculo, espectáculo ya tomado en las palabras y los estereotipos que lo comentan por adelantado en el lenguaje convenido del folclore, de lo pintoresco o de la erudición.

Aquí, el viaje no es más que un ejemplo particular (pero destacable, ya que combina un movimiento y una mirada) de aquello a lo que tiende a convertirse nuestra relación con el otro en el mundo contemporáneo: una relación abstracta, en la medida en que pasa por una espectacularización del otro —espectacularización en sentido estricto, cuando nos extasiamos ante los monumentos deteriorados, cuando apreciamos fugitivamente las perspectivas que se descubren desde la ventanilla de un avión al dar la vuelta en un tramo de autopista; espectacularización mediática a través de todos los mensajes y todas las imágenes de la televisión, de la radio, de la prensa y de la publicidad, que nos dan tanto la sensación de estar tan cerca de los grandes de este mundo como de los condenados de la tierra, porque precisamente estamos ligados a ellos por palabras e imágenes cuya experiencia y dominio no poseemos; distanciamiento, en todos los casos, del carácter facultativo o imposible del diálogo o del encuentro: los altavoces, los contestadores, los mensajes grabados, los teclados y las pantallas convierten en algo superfluo el intercambio de palabras. Las rotondas que reemplazan a los cruces en las carreteras previenen sin duda algunos accidentes, pero podrían ser también el símbolo de un espacio en el que se excluye toda posibilidad de encuentro.

La experiencia del no-lugar está ligada igualmente a fenómenos contemporáneos de gran alcance, que afectan a una parte importante de la humanidad y que no poseen la aureola de prestigio de la libre iniciativa individual. Junto al viaje hay toda una serie de desplazamientos impuestos por la demografía y la economía mundiales: las migraciones, que condenan a los emigrantes a reconstruirse lugares en espacios que tienden a encerrarse y de los que se les quiere excluir; la masiva urbanización, que responde a la llegada de extranjeros del interior y del exterior; los campos en los que durante un tiempo se instalan los desahuciados de la tierra, todos aquellos que —como los kurdos o los palestinos— no encuentran su sitio, su lugar, en las fronteras oficiales de la diplomacia mundial, o todos aquellos que, amontonados en las fronteras o en los campos de refugiados, esperan a que con el regreso de la paz o de la democracia llegue la posibilidad de volverse a inscribir en la tierra de sus orígenes. Campos de refugiados, campos de tránsito, enormes barriadas concebidas en otro tiempo para la promoción del mundo obrero y convertidas insensiblemente en espacio residual, en el que se encuentran los desarraigados y desempleados de orígenes diversos: hay por doquier espacios incalificables en términos de lugar que acogen, provisionalmente en principio, a quienes las necesidades de empleo, el paro, la miseria, la guerra o la intolerancia han condenado a la expatriación, a la urbanización del pobre o a la reclusión. Todas estas situaciones que estoy evocando aquí con demasiada rapidez, no son, naturalmente, igual de duras o dolorosas; digamos que algunas son peores que otras. Pero todas ellas tienen un punto en común: corresponden a la pérdida del vínculo social que se inscribía en un lugar.

Ha pasado el tiempo de los barrios obreros en los que la vivienda estaba situada cerca de la fábrica: en las grandes barriadas de las periferias urbanas francesas, los diversos elementos de la población (obreros, empleados, parados, franceses o extranjeros) no pueden afirmar su identidad relativa (medida con el ideal de la pequeña burguesía) sino desmarcándose de aquellos cuya proximidad les aleja objetiva y subjetivamente de ese ideal. Los trabajos de Gérard Althabe y de su equipo son, al respecto, muy reveladores. Los grandes sistemas de caridad internacional y de asistencia médica mundial, de los que Francia es campeona, imponen progresivamente en relación con los asegurados, o como mínimo a la gente instalada, la imagen, que cada día se percibe como algo más natural, de una humanidad «extrañuros», de una humanidad en campos repletos de tiendas de campaña, de raciones alimenticias y de la obligación de aprovisionamiento de agua. Lo importante no es, pues, saber si unos lugares se recomponen en estos no-lugares, si solidaridades y sociabilidades se recrean en ellos: es evidente que sí —es el precio de la supervivencia. Pero, además de que se trata de formas mínimas de localización (podría hablarse de localización de urgencia, como se habla de medicina de urgencia), es necesario prestar atención sobre todo al hecho de que, en este campo aún más que en otros, lo provisional se vive como definitivo. En la mirada occidental, alimentada por los medios, las nociones de inmigrados (legales o clandestinos), de refugiados, de campos, se han convertido en algo tan evidente como las que constituyeran las taxonomías recientes: urbanos y rurales, sedentarios y nómadas. En la época en que se sedentariza a los nómadas y se transforma a los rurales en emigrados de los suburbios, es la categoría del lugar lo que salta y lo que, por eso mismo, hace más difícil pensar en el otro.

El otro en su lugar, el otro de las postales y de los viajes turísticos, el otro que tanto aprecia el señor Le Pen —el que permanece en su país y asegura de este modo, parafraseando un antiguo proverbio francés, que «las vacas estén a buen recaudo»—, este otro aún existe, pero se mueve, se diversifica, se desmultiplica. Este otro no se puede asignar a un lugar y no estoy seguro de que, a los ojos de los que se aferran a la idea de su terruño y de su pueblo, como si el sentido de su vida individual pasase necesariamente por ellos, el ejemplo de la inmigración con éxito no sea aún más terrorífico que la idea de la inmigración clandestina: que alguien pueda abandonar su país y rehacer su vida en otro, constituye, al menos a los ojos de los franceses, un escándalo intelectual, testimonio de su incapacidad, en otro tiempo, de crear verdaderas colonias de población. Lo que asusta es el emigrado en su personaje de inmigrante.

No es pues extraño que, a fin de cuentas, hoy día nos cueste pensar en el espacio y en la alteridad. El espacio es la evidencia. Vivimos en una época donde se crean grandes espacios económicos, donde se esbozan grandes agrupaciones políticas, donde las multinacionales y el capital transgreden las

fronteras con una alegría capaz de preocupar a más de un marxista nostálgico y donde, simultáneamente, los imperios se hunden, los nacionalismos se exageran y, a una escala más reducida, donde se multiplican los museos locales, la referencia a las identidades locales más minúsculas, la reivindicación del derecho a trabajar en el país. A veces se habla al respecto de crisis de identidad. Pero se trata, hablando con propiedad, de una crisis del espacio (¿cómo pensar en el planeta a la vez como un cantón y en mi cantón como un mundo?) y de una crisis de alteridad. La estabilidad del otro era lo que convertía la identidad en algo concebible y fácil; así como para el otro lejano es la evidencia: sólo se le veía si se viajaba o si, como mucho, se visitaba la Exposición colonial. Las más o menos sutiles categorías sobre el otro del interior demostraron ser muy operativas, hace ya tiempo —división propia de la sociedad de clases y esnobismos propios para resaltar todos los matices de lo que Bourdieu llama «la distinción».

Hoy, la categoría del otro se ha enturbiado. Esto no significa que el chovinismo, el racismo o el espíritu de clase hayan desaparecido. Se podría incluso sugerir, al contrario, que todos ellos conocen expresiones particularmente exacerbadas gracias al enturbiamiento de los signos. A falta de pensar en el otro, se construye al extranjero.

## CONCLUSIÓN

### CAMBIO DE MUNDO, CAMBIO DE OBJETO

Espero que se me excuse por volver, para terminar, a mi itinerario personal. Se podría pensar, puesto que utilizo el término «itinerario» y que he dedicado mis últimas publicaciones al análisis de hechos o de espacios mayoritariamente europeos, que voy a relatar o a intentar justificar un itinerario de ida y vuelta. Este itinerario es posible (tanto si se le llama de vuelta o, como Georges Balandier, de rodeo). Se trata de un trayecto que se acomoda bastante bien al envejecimiento del etnólogo, que pierde el gusto por el viaje, y a los cambios globales de una época en la que las evoluciones aceleradas tiñen de nostalgia o de arcaísmo los objetos tradicionales de la etnología clásica. Habría sonado la hora del repliegue y del retorno de la mirada etnológica sobre sí misma y sobre las realidades específicas del mundo más moderno.

Sin embargo, este itinerario no es el mío. De hecho, continúo viajando a África. Dos de mis libros (*Le Dieu Objet* y *N'Kpiti. La rancune et le prophète*, el primero consagrado a las religiones de Togo y el segundo a un profeta-curandero de la Costa de Marfil) se han intercalado entre los pequeños ensayos que dedicaba a ciertos aspectos de lo cotidiano y del espacio francés. Pero me parece que, independientemente de estas consideraciones factuales y a partir de distintos campos u objetos empíricos, he intentado profundizar en la pregunta sobre el objeto último de la investigación antropológica y que consiste, en mi opinión, en el estudio de los métodos de construcción del sentido en las distintas sociedades, que dependen, a la vez, de iniciativas individuales y de formas simbólicas colectivas.

Querría, pues, sugerir que el estudio atento, en la Costa de Marfil y después en Togo, de los sistemas de representación a los que se referían los especialistas para interpretar los acontecimientos, especialmente los individuales y, en particular, los acontecimientos desgraciados, no es en sí mismo diferente del método por el cual se pueden intentar captar los procedimientos de constitución del sentido en las sociedades más modernas, así como el sentido social implicado en las nociones de identidad y relación. Dicho rápidamente, tales estudios no son tan diferentes entre sí, desde el momento en que el mundo de las sociedades de linajes y el mundo industrial cambian simultáneamente y están sometidos a una misma crisis, debida, por lo que se refiere a sus respectivas coherencias simbólicas, a la relación entre las distintas partes de la humanidad (la colonización no es más que una forma de esta relación, sin

duda la más agresiva y desestructurante) y, correlativamente, a un proceso de individualización de las conciencias (o si se quiere, a la creciente soledad de los individuos). Las nuevas formas de religión constituyen una buena muestra de este proceso de individualización, así como, a otro nivel, el debilitamiento de las retóricas intermediarias y de los «grupos intermediarios» (como los sindicatos), en los que Durkheim veía el más seguro medio de integración al mundo moderno. En este sentido, el mundo de las sociedades de linaje y el mundo industrial no solamente son contemporáneos, sino que pertenecen a una misma modernidad.

En las sociedades de linaje de la Costa de Marfil, donde trabajé sistemáticamente desde 1965 hasta 1970 y que no he cesado de frecuentar desde entonces, me veía enfrentado a dos tipos de realidad, a la vez distintas y poco dissociables: la de los sistemas de representación todavía vigentes en las sociedades campesinas, en función de los que los individuos intentaban interpretar su vida cotidiana, y la de instituciones muy particulares, nacidas a principios de siglo: el fenómeno de los profetas. En general, África (África colonial) ha sido una tierra de profetas; de profetas-curanderos que, amalgamando en proporciones variables elementos tomados de las lógicas de linaje y del mensaje cristiano, se esforzaban por responder eficazmente a las angustias, calamidades, enfermedades e incertidumbres de quienes se dirigían a ellos. En la Costa de Marfil, el más célebre fue Harris, como he recordado más arriba, quien recorrió la región en 1913-1914 y del que se reclaman seguidores la mayoría de los numerosos e influyentes profetas actuales. Sin renegar totalmente de las antiguas lógicas de interpretación, los profetas se esfuerzan por explicar a la vez las calamidades tradicionales (celos, enfermedades, muerte) y, sobre todo, lo que escapa a los parámetros de interpretación clásicos: las adversidades modernas (la ciudad, el paro, el fracaso escolar y profesional).

En mi libro *Théorie des pouvoirs et idéologie*, consagrado a un análisis comparado de las sociedades lagunares de la Costa de Marfil, había avanzado la noción ideo-lógica para definir la suma de lo posible y de lo pensable en el seno de una misma sociedad, o dicho de un modo más concreto, la lógica de las representaciones de la naturaleza y el hombre, del cuerpo y de sus humores, de la transmisión y de la influencia que engloban las representaciones de la filiación y de la alianza y las reglas sociales en general. La noción ideo-lógica es diferente de la de cosmología, concebida como una suma acabada de las representaciones del mundo y de la sociedad. Lo ideo-lógico procede de la práctica: se trata de una gramática en forma de modo de empleo, donde el mismo enunciado de las reglas sintácticas identifica, en cada circunstancia, a aquellos que tienen derecho a utilizarlo. No todo el mundo tiene el mismo derecho a la palabra, el derecho a algunas palabras o al mismo uso de las palabras, ni la misma capacidad de dominar el sistema, incluso cuando, desde

diferentes puntos de vista, hacen referencia a un mismo conjunto de representaciones.

Los profetismos africanos sacuden la ideología del linaje, en la medida en que proponen unos parámetros de interpretación del acontecimiento que sobrepasan el cuadro de una sociedad o de una etnia y donde, complementariamente, otorgan más la palabra a los individuos.

Puesto que el concepto ideo-lógico correspondía a modos de ordenar sintagmáticos, dicho concepto implicaba que, tanto en el análisis que se podía hacer de él como en los discursos o las actividades de los que eran a la vez elemento constitutivo y objeto, nociones y realidades que generalmente afectaban a campos institucionales distintos, fuesen tomadas en una misma continuidad intelectual.

Cada cual conjuga a su manera los diferentes sistemas simbólicos de los que habla Lévi-Strauss en su «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», según procedimientos en los que las situaciones de los procesos de brujería estudiados en *Théories des pouvoirs et idéologie* me proporcionaban ejemplos, muy ilustrativos: razones de orden económico (nueva distribución de la cosecha o de la pesca), por ejemplo, hacen que dos partes sociales (por ejemplo un tío materno y un sobrino materno) cuestionen su relación, al encontrar uno de ellos en los problemas físicos que lo asaltan el signo y la prueba del ataque del que se cree víctima por parte del otro y se dirija a sus parientes paternos o sus compañeros de la misma edad para que le apoyen y para que hagan un llamamiento a una autoridad terapéutico-religiosa susceptible de defenderlo y de aliviarlo. Pero los casos de brujería son, desde este punto de vista, una imagen de todas las situaciones sociales que no ponen en relación los unos y los otros sino poniendo en juego retazos de realidad que el lenguaje institucional distingue.

Constituir los enunciados y las actividades en objetos de análisis de pleno derecho puede abrir una perspectiva en la cual las distinciones institucionales ya no están en primer plano. Desde esta perspectiva, me parece, se puede reformular la cuestión de la relación entre lo cultural y lo social, por un lado, y lo individual y lo social o lo colectivo, por otro. Lógica de las prácticas y lógica de las representaciones, lo ideo-lógico como suma de lo posible y de lo pensable no se reduce a lo cultural más que si se entiende como «cultural» lo social en tanto que está representado —lo que me parece, de hecho, que corresponde a un uso más auténtico de ese concepto en la tradición antropológica. Un cierto número de representaciones simbólicas, bien porque se refieren a la materia prima de la identidad corporal y de la relación, bien porque se refieren al nacimiento, la sexualidad, la reproducción, la herencia, la enfermedad o la muerte, tienen al menos en común, en la diversidad de las «culturas», esa misma materia prima, cualquiera que sea su forma en una determinada de ellas.

A partir de aquí, me han parecido posibles dos direcciones de investigación: una tiene como objetivo analizar las formas y las modalidades del poder; la otra, las relaciones del individuo con las formas simbólicas que dan sentido a sus recorridos. Designando un lugar que la investigación antropológica no ha cesado de explorar y que yo mismo hube de frecuentar en los años siguientes (pienso particularmente en *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, Génie du paganisme*,<sup>1</sup> *Le Dieu objet*), destacaba, desde *Théorie des pouvoirs*, que el poder se presentaba siempre como el límite e incluso lo impensable de lo social: más allá del sistema de las diferencias en que se ordene lo social, más allá de las fronteras o de las prohibiciones que, literalmente, lo constituyen, del lado de la transgresión, de la ruptura o, si se quiere, de la excepción que funda la norma. Las figuras del poder y de la dominación —y simétricamente las de la obediencia, del continuismo o de la servidumbre— no derivan sin embargo de una lógica inconsciente: en los rituales llamados de inversión política o sexual, las categorías dominadas gritan la verdad de las relaciones sociales y de la dominación, invirtiendo menos la correlación de fuerzas que engrandecen y caricaturizan sus manifestaciones. Las figuras de la inversión (que por esta razón he sugerido llamar inversión-perversión) no son ni el instrumento cínico y alienante de la recuperación, ni la forma pura de la subversión, sino una parte interesada y constitutiva de una ideo-lógica más global: asedian y protegen a la vez el espacio siempre históricamente amenazado del poder. Las figuras del profetismo son del mismo tipo y en los años sesenta ya se podía constatar que el discurso y la práctica del profeta más conocido de la Costa de Marfil, Albert Atcho, según los momentos o según el ángulo de análisis que se considerasen, podían aparecer ya sea como un modelo de alienación respecto al orden de cosas existente o bien como una expresión radical de la contestación, de la denuncia y del rechazo.

Hoy día, mientras se multiplican los movimientos proféticos —multiplicación que por sí misma tiene un signo subversivo—, las declaraciones de alivio en el poder, la voluntad afirmada de estimular a los trabajadores emprendedores y de estimular el desarrollo son inseparables de la constatación de una carencia que relativiza la tendencia y modifica el sentido: la palabra del profeta no significaría nada, en efecto, si no fuese antes que nada una respuesta a un malestar, a una desgracia, a la miseria y a la enfermedad. Por más convencional que puedan ser sus dichos, los profetas, por el hecho de existir, se sitúan en el sitio en que lo ideo-lógico da lugar a la historia, a las reformulaciones, a las recomposiciones. Su ambigüedad corresponde a la imagen de la situación que intentan comprender y en la que intentan inscribir su presencia y su acción. Y el poder no se equivoca; quien se cuida de

1. *Genio del paganismo*, Barcelona, Muchnick, 1993.

arrinconarlos en una actividad estrictamente terapéutica y religiosa, se reserva el derecho a intervenir cuando parezca que los profetas quieran poner en causa esta asignación y proponer replanteamientos más generales.

En referencia a los recorridos individuales, mi análisis se ha desarrollado sobre dos planos. A lo largo de mis trabajos africanistas, he propuesto la noción de «itinerario terapéutico». Esta noción se aplicaba, en primer lugar, a los trayectos de pacientes africanos que recurren alternativamente a diferentes curanderos, a diferentes profetas, pero también al hospital y a los representantes (a menudo desabastecidos) de la medicina biológica. Estos recorridos son ejemplares por varias razones: 1) Corresponden a una búsqueda de sentido individual que hace que la puesta en juego corporal y el restablecimiento del vínculo social no se diferencien. 2) Corresponden a un estado de la sociedad en el que los signos distintivos de la identidad y de la relación ya no son evidentes.

Ambas consideraciones se aplican ejemplarmente a la sociedad industrial moderna. De este modo, me han llevado a evocar en algunos ensayos las modalidades comunes de construcción del sentido cotidiano (en *La Traversée du Luxembourg*), y, después, a conducir la reflexión hacia los diferentes tipos de espacios a los cuales nos referimos actualmente: el espacio, a menudo mítico, del terruño y del territorio (en *Domaines et Châteaux*), los espacios del transporte y de la comunicación característicos de nuestra época (aeropuertos, autopistas, cajeros, grandes superficies, redes diversas de transmisión y de comunicación), en relación a los que se podría estar tentado de imaginar lo que podría ser una etnología de la soledad, por utilizar un término paradójico y contradictorio. Estos espacios (que he analizado en mi libro *Non-Lieux*) corresponden a una situación de *sobremodernidad*, caracterizada por el triple exceso mencionado más arriba: exceso de acontecimientos, ligado a la influencia de los medios, exceso de imágenes, bajo la misma influencia, exceso de individualización, ligado al hundimiento de las cosmologías colectivas.

El análisis del espacio es en este punto decisivo. La etnología de lo cercano, de Europa y especialmente de Francia, no ha accedido a la dignidad de la etnología «exótica», la etnología de lo lejano, sino inscribiendo sus análisis en el espacio, sustituyendo así el rigor prosaico del enfoque monográfico por las nostalgias y a veces los derivados del enfoque folclorista. La etnología de lo cercano se ha asignado de este modo unos lugares de estudio que constituyan otros tantos objetos de análisis. Pero la contemporaneidad con la que se afronta hoy día el análisis antropológico no está constituida esencialmente de lugares.

La extensión de los no-lugares por toda la tierra, en proporciones todavía desiguales, el debilitamiento paralelo de las cosmologías o de las retóricas intermediarias, que reposaban en la perennidad y la simbolización del lugar, y la disolución consecutiva de los vínculos sociales que correspondían a dichos lugares, en definitiva, una cierta relación solitaria con el mundo,

caracterizan la modernidad contemporánea. Pero numerosos fenómenos estudiados por la etnología clásica, concretamente, los fenómenos llamados de «contacto cultural», prefiguraban esta «deslocalización» de lo social.

Siempre hemos tenido tendencia a estudiar estos fenómenos en función de las urgencias del momento en que aparecían y en relación a los modelos pasados que modificaban y adaptaban. Es lo que Sahlins hace todavía en su libro *Island of History*<sup>2</sup> cuando señala, a propósito de Hawaii, que, colocando sus conceptos y sus categorías «en relación ostensible con el mundo», las sociedades se exponían verles padecer una «reevaluación funcional». Los términos y a veces las instituciones permanecen pero cambian de significación. Así, la noción de tabú, que designaba la cualidad específica de los bienes reservados a la divinidad, se ha convertido, con la experiencia del contacto europeo, en el simple signo de un derecho de propiedad material.

Este método es incontestablemente legítimo, pero quizás haya llegado el momento de considerar los fenómenos de contacto, incluyendo sus formas más espectaculares (profetismos, mesianismos), desde otro punto de vista: no ya simplemente como modificaciones del pasado y adaptaciones a una situación particular, sino como una anticipación de lo que hoy día se ha convertido en nuestro pan de cada día, nuestra contemporaneidad presente. Las sociedades colonizadas han sido las primeras en padecer el impacto de una mundialización que actualmente ha llegado a su término. Sus utopías son, al respecto, significativas y los profetas se esfuerzan visiblemente por reconstruir lugares, cosmologías y un lenguaje. Pero por su esfuerzo para conservar a sus pacientes y fieles, poco pacientes y poco fieles, deseosos de encontrar un remedio rápido a sus males, precipitándose de un curandero a otro, pasando por el hospital o el dispensario, subrayan el carácter singular, individual y solitario de los recorridos terapéuticos y religiosos. Y el etnólogo que estudia una determinada institución médico-religiosa se ve, de este modo, invitado a no limitar su observación a la comunidad con la que sueña el curandero o el profeta, sino a tomar en consideración la multiplicidad de los trayectos individuales que convergen en dicha institución de manera más o menos duradera o efímera.

Desde Durkheim podría parecer que el lugar del individuo en la investigación antropológica se define negativamente: las ciencias de la sociedad no tienen que conocer al individuo. Considerar los hechos sociales como cosas significa admitir que existe un nivel de observación y de análisis desde el cual se puede y se debe hacer abstracción de las intenciones y de las particularidades individuales. Las más altas ambiciones de las ciencias sociales se han

2. Marshall Sahlins, *Island of History*, University of Chicago Press, 1985 (trad. cast.: *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora antropológica e historia*, Barcelona, Gedisa, 1988).

inscrita en esta corriente de pensamiento que ha encontrado una de sus realizaciones más completas en el conjunto de reflexiones y de teorías unificadas, a veces abusivamente, bajo el término «estructuralismo».

Pero aquí se dejan distinguir diversos aspectos y diversas etapas. La sociología durkheimiana no ignora ni la diversidad de lo social ni la eficacia de las emociones. Durkheim ya deplora en *La división del trabajo social* el debilitamiento de los «cuerpos intermedios» (la escuela, los sindicatos), los cuales habían permitido la integración de individuos de origen extranjero en la nación francesa. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim no sólo insiste en el carácter colectivo de las representaciones de lo social que, según él, constituyen la verdad del sentimiento religioso, sino también en el papel del hecho de volver a recordar, que otorga un carácter particular a las ceremonias donde, simultáneamente, el grupo se reconoce y recuerda. La experiencia religiosa es siempre una fusión intelectual y afectiva, donde el individuo se pierde en la conciencia compartida de un destino colectivo —al mismo tiempo necesario para esta experiencia y superado por ella.

Esta dificultad (presencia-ausencia de la realidad individual en el análisis antropológico) reaparece en el pensamiento de los antropólogos como el síntoma de una inquietud sin respuesta, de una pregunta mal elucidada: ¿de quién hablan los antropólogos cuando hablan de aquellos de quienes hablan? Mauss ha abordado esta pregunta de una manera desafortunada y reveladora a la vez. Paralelamente a la noción de hecho social total, Mauss propuso, en efecto, la noción de hombre total. El hombre total es el hombre estudiado en todas sus dimensiones (física, fisiológica, social, etc.), pero es también, y ante todo, el hombre «medio». La noción de hombre medio no corresponde a una aproximación estadística, sino a un modelo que, en un cierto tipo de sociedad o en ciertas clases de sociedades, responde a una realidad. Lo que individualiza a los hombres, nos dice Mauss en sustancia, es la conciencia reflexiva que permite a los individuos evolucionados un distanciamiento de sí mismos y constituye una muralla contra los sobresaltos colectivos. Mauss se interesa, con razón, por fenómenos como el sentido de las obligaciones o la plegaria, pensado por quien reza como causa eficaz a todas las «respuestas» instintivas con las que se emparentan los movimientos de masas. Pero para ello debe pagarse el precio de una distinción entre hombres evolucionados (los que pertenecen a las altas castas de nuestras civilizaciones, que no son, según Mauss, los que el sociólogo debe estudiar) y hombres menos evolucionados, y de una asimilación entre las sociedades menos evolucionadas y las capas sociales menos evolucionadas de las sociedades modernas. La conciencia reflexiva, la individualidad real (privilegios de la evolución y privilegio de clase) no constituyen un objeto de estudio para el antropólogo, el cual se asigna el estudio del hombre «total», es decir, «instintivo» o también «medio»: «El hombre común ya está desdoblado y se siente como un alma; pero no es dueño

de sí mismo. El hombre medio de nuestros días —y esto es, sobre todo, válido para las mujeres— y casi todos los hombres de las sociedades arcaicas o atrasadas, es un hombre “total”: todo su ser está afectado por la más mínima de sus percepciones y por el más mínimo *shock* mental. El estudio de esta “totalidad” es capital, en consecuencia, para todo aquello que no se refiera a la elite de nuestras sociedades modernas». <sup>3</sup>

De este modo, vemos que la renuncia a estudiar al hombre en su dimensión individual pasa por una concepción sesgada del hombre «medio» (al que también podríamos denominar «cultural» ya que todas sus actitudes son respuestas instintivas pero codificadas y simbolizadas por la cultura), del hombre «medio» dotado de conciencia reflexiva menos desarrollada y, por ello, incapaz de tener iniciativas originales, y por una concepción igualmente sesgada, pero en sentido inverso, del hombre «evolucionado», el hombre de las castas superiores de la sociedad moderna que Mauss, con cierto candor, estima preservado de los impulsos instintivos de la masa.

La no pertinencia de la dimensión individual al captar el hecho social se postula en enfoques tan opuestos como el culturalismo y el estructuralismo. En un caso, nos encontramos con la teoría del hombre medio, en el otro, el interés se centra en fenómenos (transformaciones del mito, lógica de los sistemas de compromisos matrimoniales) que se sitúan a un nivel diferente del de las actividades sociales.

Mi intención no es evocar aquí, en sentido inverso, las teorías que se apoyan en los hechos de interacción para hacer derivar lo social de los comportamientos individuales. Al contrario, trato más bien de mostrar que en el mismo seno del método antropológico que intenta, por definición, captar totalidades comparables, se ha afirmado poco a poco una toma en consideración más clara de la puesta en juego individual.

Cuando en antropología hablamos de sentido, nos referimos al sentido que unos hombres pueden dar a sus relaciones recíprocas, al sentido social. Y es precisamente de ese sentido del que hablan también los individuos cuando se preguntan o se inquietan por el sentido de su vida. No es metafóricamente o secundariamente como el partido o el sindicato dan o daban, a sus afiliados, un sentido a la vida: estas organizaciones prefiguran lo que deberían o tendrían que haber sido relaciones sociales satisfactorias, en las que la identidad de cada uno pudiese realizarse plenamente en la relación con el otro. Sabemos bien que éste no es el caso, o no siempre lo es; es necesario mucho más y, de hecho, oímos hablar en nuestros días de una crisis del sentido, tanto en el terreno individual (la pareja, la familia) como en el colectivo-institucional (la sociedad, el Estado).

3. Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, op. cit., pág. 306.

Un elemento de esta crisis reside, a mi parecer, en la sustitución, característica de nuestra modernidad, de los medios por las mediaciones. El objeto del mensaje mediático (la «diana», como dicen los publicitarios) es el individuo definido en sus funciones de consumidor o de ciudadano. Inversamente, estos mensajes le proponen a dicho individuo textos e imágenes que se han obtenido por todo el mundo, incluso en el espacio infinito de la guerra de las galaxias. Constatar este hecho no significa sugerir que no haya una sociología posible de los medios ni de las puestas en juego sociales respecto a los diversos tipos de medios actuales. Pero significa insistir en el hecho de que los procesos de elaboración del sentido se confían a los individuos mismos, los cuales están invitados a pensar sobre ello y a pensar por sí mismos. Lo importante, entonces, no es denunciar los posibles efectos de ilusión (dichos efectos son inherentes a toda cosmología), sino comprender un caso particular, inédito en su generalidad, y aprender a estudiar sus manifestaciones.

Estas manifestaciones conciernen, al menos, a dos tipos de fenómenos: hemos evocado más arriba los espacios anónimos de la circulación, de la comunicación y de la difusión. Pero sin duda debemos considerar también como característicos de nuestra modernidad los fenómenos que tradicionalmente estudia la etnología bajo el título aproximativo de «sincretismo». Todas las formas religiosas que proliferan en la actualidad (profetismos, sectas, fundamentalismos diversos) tienen en común el hecho de dirigirse a individuos enfermos o que se sienten desgraciados, a los que las mediaciones o las cosmologías antiguas ya no les permiten situarse unos con respecto a otros y que padecen, en alguna medida, un déficit de sentido.

Nos encontramos en la época de una antropología generalizada, es decir, sin exotismo, una antropología en la que el estudio de lo social ya no puede hacer abstracción de la realidad ideológica del individuo. Unas líneas de Michel Leiris nos ayudarán a concluir este punto. En un corto artículo publicado en 1930 «L'homme et son intérieur»,<sup>4</sup> Michel Leiris, hablando del cuerpo humano, escribía: «Si debiésemos mantenernos solos, y reducidos a la imagen de nuestro cuerpo, frente a la naturaleza externa, esta posición sería quizá grandiosa —la de un dios o de un héroe— pero más espantosa que cualquier otra, puesto que nunca comprenderíamos cual es esta *otra cosa*, tan diferente de nuestro ser, tan indiferente a nosotros, extraña a causa de una extrañeza hasta tal punto glacial y distante. Lo que nos da la posibilidad de ligarnos a ella es la existencia de criaturas humanas diferentes a nosotros, que realizan también la función de mediación, gracias al hecho de que, por un lado, participan también de la naturaleza (puesto que, como ella, nos son

4. En *Documents*, reeditado en *Brisées*, Mercure de France, 1966, nueva edición en Gallimard, 1992.

exteriores) y que, por otro, participan de nosotros mismos (puesto que su constitución es más o menos parecida a la nuestra). De este modo, la sociedad resulta ser el nexo entre la naturaleza y nosotros mismos, y nuestras relaciones humanas se convierten, de repente, en las más importantes de entre las numerosas relaciones existentes entre nosotros y el mundo [...]. Se podría completar este análisis destacando que el espectáculo de sociedades diferentes y de «criaturas humanas» distintas a nosotros en un doble sentido (porque eran otros como todos los otros, incluidos los otros más cercanos, pero además estaban marcadas visiblemente, culturalmente, con el sello de una cierta diferencia y, en ese sentido, eran exóticas), añadía a esta función mediadora una dimensión suplementaria. Ahora bien, en la era de los mass media y de la muerte del exotismo, se produce un cortocircuito que enfrenta directamente a cada individualidad con la imagen del mundo: la difícil simbolización de las relaciones entre hombres suscita una multiplicación y una individualización de las cosmologías, que constituyen por sí mismas, a ojos del antropólogo, un objeto de estudio desmultiplicado, fascinante, paradójico e inédito.

De este modo, se puede apreciar que en el horizonte de la investigación antropológica se dibuja la posibilidad de una antropología sin exotismo. El exotismo, desde el nacimiento del romanticismo, era, junto al sentimiento de distancia, la evidencia simultánea de una similitud relativa y de una diferencia radical: una religión exótica es una religión que ofrece bastantes rasgos pertinentes para que un cristiano pueda reconocer en ellos una religión, pero cuyos postulados y rituales le parecen lo bastante molestos como para que se pregunte sobre su significado y esté tentado de ver en cada caso un esbozo o una degeneración de la verdadera religión, es decir, una magia. La magia, que después de todo es quizá la religión de los otros. Lo mismo sucede, a los ojos del observador distanciado, cuando se interesa por el poder, por la familia, por la economía de los otros: la realidad exótica recuerda al observador la que le sirve de referencia (la suya); se la recuerda lo suficiente como para que este observador esté tentado de hablar de ella en los términos que aplica a la suya. Se habla entonces de etnocentrismo —etnocentrismo patente, por ejemplo, en los libros sobre costumbres redactados por los oficiales y los administradores coloniales franceses que intentaban expresar en los términos del derecho francés las modalidades de la vida social y del intercambio económico propios de las sociedades africanas que administraban. Pero el artificio del lenguaje no hace más que subrayar el lado molesto, desplazado, de una realidad que no se somete a él. De ahí los debates que conocemos tan bien sobre la presencia o la ausencia del Estado o incluso de la política, debates sobre el monoteísmo larvado de los politeísmos, sobre la pertinencia o impertinencia de nociones como las de dote, contrato o explotación. Que de todo ello se rindan cuentas en términos evolucionistas, culturalistas, difusionistas, marxistas, pone de relieve este desfase que ha llevado a pensar al etnólogo y a la etnología como

ciencia de los otros. El exotismo no está, de hecho, ligado a la distancia geográfica, ni tan siquiera a la pertenencia a una etnia determinada: en principio, la etnología de Europa se planteó como objeto las supervivencias, las tradiciones y los entornos humanos (campesinos, artesanos), que para ella poseían una especie de exotismo íntimo.

Este exotismo desaparece hoy en día. Desaparece por los efectos espaciales e ideológicos generalizados que he asociado a la noción de sobremodernidad. Pero desaparece también de nuestra vista porque, a la luz de estos efectos, no percibimos más que una buena parte de lo que la etnología estudiaba desde hace muchos años como realidades exóticas (mesianismos, profetismos, sincretismos, el conjunto de fenómenos llamados de «contacto», especialmente los que tienen que ver con traslados masivos de población ligados a la esclavitud) y que tenía un valor de anticipación y correspondía a una aceleración de la historia, a un estrechamiento del espacio y a una individualización de las conciencias que, prolongadas y ampliadas, tan bien caracterizan la sobremodernidad actual. Inversamente, la categoría del sincretismo funciona hoy día en el vacío, puesto que todo puede derivarse de ella, especialmente en los países más industrializados. Es decir, la categoría del sincretismo ya no es operativa, puesto que reposaba sobre un efecto de distancia cuya desaparición es precisamente una característica de nuestra contemporaneidad. La muerte del exotismo abre de este modo un campo de exploración para la antropología, llamada más que nunca a reflexionar sobre las categorías renovadas del espacio y de la alteridad.



Cinco capítulos de este libro han sido tomados o inspirados parcialmente de artículos aparecidos en:

—*L'Homme*, XXVII, n. 103, 1987, págs. 7-26 (capítulo 1).

—*Traverses*, n. 47, 1989, «Ambivalence et ambiguïté», págs. 21-28 (capítulo 2).

—*L'Autre et le Semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, bajo la dirección de Martine Segalen, París, Presses du CNRS, 1989, págs. 19-33 (capítulo 3).

—*Normes et Déviations*, XXXI Rencontres internationales de Genève, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1987, págs. 345-374 (capítulo 4).

—*Revue européenne des sciences sociales*, XXVI, n. 79, Ginebra, 1988, «Sens et fin de la connaissance anthropologique», págs. 73-86 (capítulo 5).



## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

### CAPÍTULO 1

#### Sobre la esclavitud en África:

*L'Esclavage en Afrique précoloniale*, diecisiete estudios presentados por Claude Meillassoux, París, François Maspero, 1975; y, del mismo autor, *Anthropologie de l'esclavage*, París, Presses Universitaires de France, 1986.

#### Sobre la noción de persona:

*La Notion de personne en Afrique Noire*, París, Ed. du CNRS, 1973. (Actas del encuentro internacional organizado en octubre de 1971 por Germaine Dieterlen.)

#### Sobre el canibalismo ritual:

Hélène Clastres, «Les beaux-frères ennemis. A propos du cannibalisme tupinamba», *Nouvelle revue de psychanalyse*, n. 6 (1972), págs. 71-84.

#### Sobre el doble cuerpo del rey:

Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi: essai sur la théologie politique au Moyen Age*, París, Gallimard, 1989 (trad. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985).

#### Sobre las nociones de «cosmología» y «del propio país»:

Vincent Descombes, *Proust: philosophie du roman*, París, Ed. de Minuit, 1987.

#### Sobre la simbolización de la diferencia de sexos:

Françoise Héritier, «Le sang du guerrier et le sang des femmes. Notes anthropologiques sur le rapport des sexes», *Cahiers du GRIF*, n. 29 (invierno 1984-1985), págs. 7-21.

#### Sobre la noción de fetiche:

Jean Bazin, «Corps de dieux», *Le Temps de la réflexion*, VII, 1986, págs. 253-273.

### CAPÍTULO 2

#### Sobre las nociones de simbolismo, creencia, sobre los límites de la descripción etnográfica en general:

Dan Sperber, *Le Symbolisme en général*, París, Hermann, 1985 [1ª ed.: 1974] (trad. cast.: *El simbolismo en general*, Barcelona, Promoción cultural, 1978).

Sobre las concepciones del poder como procedentes de una fuerza particular, véase: Georges Balandier, *Anthropologie politique*, París, Presses Universitaires de France, 1991 [1ª ed.: 1967] (trad. cast.: *Antropología política*, Barcelona, Península, 1969). Véase también: Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, París, Ed. du Seuil, 1991.

### CAPÍTULO 3

Sobre el contraste entre historia «fría» e historia «caliente»:

G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, Julliard, 1991 [1ª ed.: 1961].

Sobre los rituales de inversión asociados al período de interregno y sobre las relaciones entre la persona del rey y su doble, dos estudios sobre el país agni:

Henriette Diabaté, *Le Sannvin: un royaume akan de la Côte-d'Ivoire (1701-1901)*, París, 1984 (tesis doctoral, EHESS); Claude-Hélène Perrot, *Les Anyi-Ndenye et le pouvoir aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, París, Publications de la Sorbonne/Abidjan, Publications CEDA, 1982.

Revelador de la tentación «posmodernista» en antropología, la obra colectiva dirigida por James Clifford y George E. Marcus: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

Véase igualmente:

Georges Balandier, *Le Désordre. Eloge du mouvement*, París, Fayard, 1985 (trad. cast.: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona, Gedisa, 1989).

### CAPÍTULO 4

Sobre las relaciones entre lo racional y lo cultural, y más precisamente sobre la necesidad de interpretar las desgracias:

Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, Ed. de Minuit, 1989; y Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le Bocage*, París, Gallimard, 1977 (reed.: 1985, colec. Folio/Essais).

Sobre la dualidad relaciones de fuerza/relaciones de sentido, permanece la referencia de base:

Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz, 1972.

Sobre el canibalismo, véase la *Nouvelle revue de psychanalyse*, n. 3, «Destins du cannibalisme», 1972; y sobre el rey divino, el artículo de Claude Tardits en *Encyclopaedia universalis*, vol. 20 (ed. de 1989).

## CAPÍTULO 5

Puede ser interesante acercarse a la noción de «universo de reconocimiento» a la de «mundo» en el sentido en que lo hacen Luc Boltanski y Laurent Thévenet en: *De la justification: les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991.

Sobre las relaciones entre antropología y enfermedad se puede consultar *Le Sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, bajo la dirección de Marc Augé y Claudine Herzlich, París, Ed. des Archives contemporaines, 1984; y Didier Fassin, *Pouvoir et maladie en Afrique: anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, París, Presses Universitaires de France, 1992.

Las relaciones de construcción recíproca entre el observador y los observados constituyen el centro de los trabajos de Gérard Althabe, quien ya las expuso claramente en *Oppression et libération dans l'imaginaire: les communautés villageoises de la côte est de Madagascar*, París, Ed. de La Découverte, 1982 [1ª ed.: 1969].

## CAPÍTULO 6

Sobre la relación de una sociedad con «su» naturaleza:

Philippe Descola, *La Nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achouar*, París, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

Sobre la antropología de los suburbios en las grandes ciudades, véase la revista *Terrain*, en particular el n. 3, «Ethnologie urbaine», (octubre de 1984), págs. 3-54. Véase también *La Misère du monde*, bajo la dirección de Pierre Bourdieu, París, Ed. du Seuil, 1993.

Sobre la noción de «extranjero», ilustrada mediante ejemplos africanos, véase el volumen colectivo *Strangers in African Societies*, publicado bajo la dirección de W. A. Shack y E. P. Skinner, Berkeley, University of California Press, 1979.

Por último, sobre el descubrimiento y percepción del «otro», se puede consultar Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, París, Ed. du Seuil, 1982 (trad. cast.: *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo XXI, 1987).