



Antropología  
Serie CLA·DE·MA

gedisa  
editorial

## Marc Augé El oficio de antropólogo

Si, como dice Marc Augé, la antropología trabaja localizando y comprendiendo las diferencias, ¿es posible aún realizar esta labor en un tiempo de procesos de uniformización a escala planetaria?

Sólo es posible responder a esta pregunta adoptando dos direcciones. La primera pasa por reconsiderar el mundo actual, que quizás sea más diverso de lo que los ideólogos de la globalización imaginan. La segunda por volver a analizar la propia antropología, y éste es el camino emprendido por Augé en este libro, porque, según él, ello le permitirá acceder a la comprensión del mundo presente: según su convicción, «la antropología está especialmente bien equipada para afrontar las apariencias y las realidades de la época contemporánea, a condición sin embargo de que los antropólogos mantengan una idea clara sobre cuáles son los objetos, los envites y los métodos de su disciplina».

En el oficio de antropólogo hay tres cuestiones a tener en cuenta: la de la historicidad del objeto de estudio, la de su carácter cultural y la de la necesidad de narrar lo descubierto. El tiempo, la cultura y la escritura son constituyentes del objeto de estudio de la antropología y a la vez pueden convertirse en trabas de la relación del antropólogo con la realidad. Para Augé, de la reinterpretación de estas tres cuestiones como una sola (siendo cada una de ellas la mutación de las otras dos) surge la respuesta a la pregunta sobre la función de la antropología en el mundo de hoy en día.

**Marc Augé** (Poitiers, 1935) es profesor de antropología y etnología de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, institución de la que fue director (1985-1995). También ha sido responsable y director de diferentes investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Algunos de sus últimos libros publicados en Gedisa son: *El viajero subterráneo: Un etnólogo en el metro* (1998), *Ficciones de fin de siglo* (2001), *Diario de guerra: El mundo después del 11 de septiembre* (2002), *El tiempo en ruinas* (2003), *¿Por qué vivimos? Por una antropología de los fines* (2004).

ISBN 978-84-9784-192-4



9 788497 841924

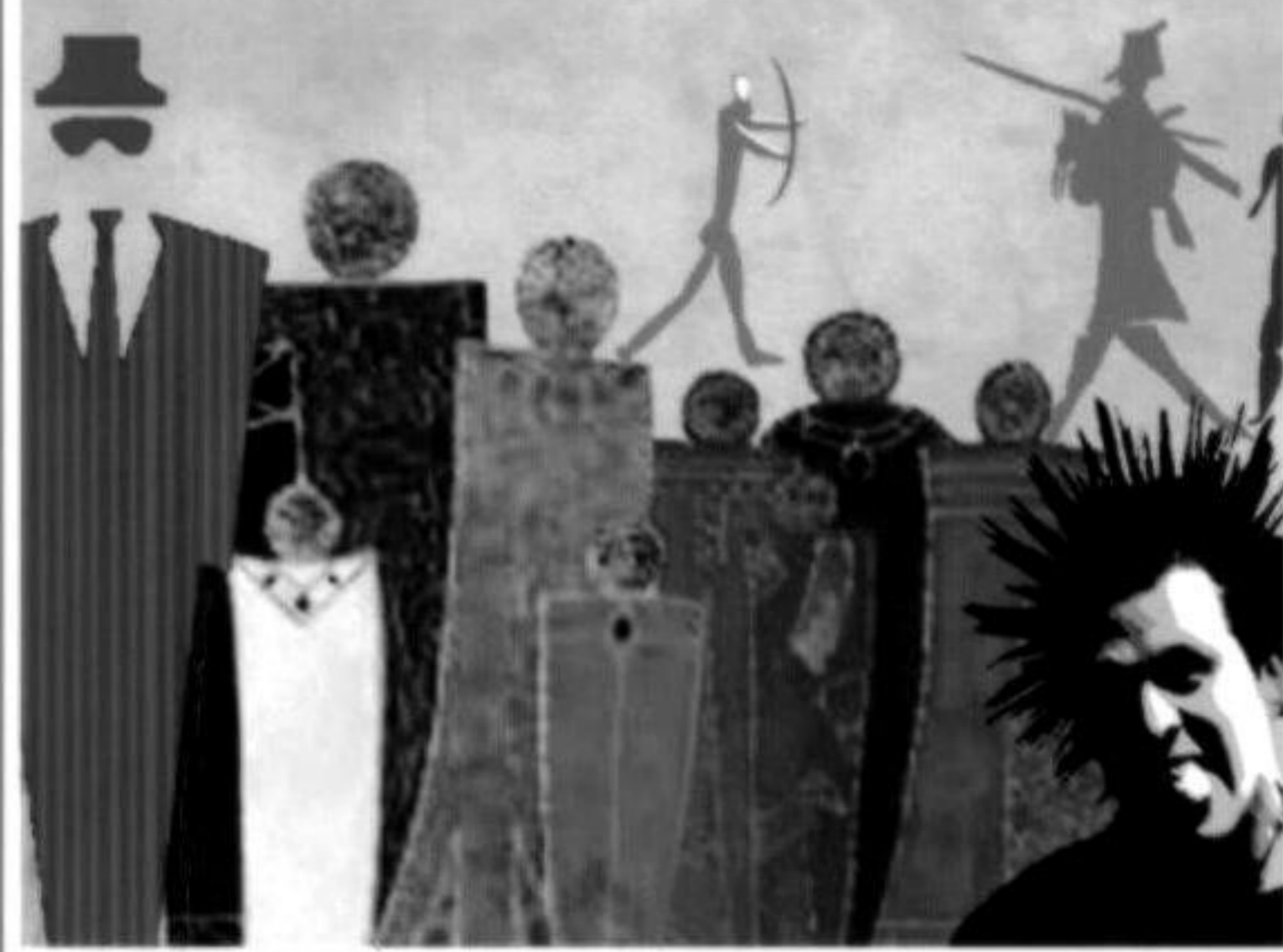
302557

Antropología

Marc Augé

# El oficio de antropólogo

*Sentido y libertad*



gedisa  
editorial

Marc Augé

---

**EL OFICIO DE ANTROPÓLOGO**

Serie CLA•DE•MA  
Antropología

Título del original francés:  
*Le Métier d'anthropologue*, de Marc Augé  
© Éditions Galilée, 2006

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivo y Bibliotecas del Ministerio de Cultura, para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual.

Traducción: Iñaki Ogallar

Ilustración de cubierta: Roberto Suárez

Primera edición: marzo de 2007, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.  
Paseo Bonanova, 9, 1º-1ª  
08022 Barcelona (España)  
Tel. 93 253 09 04  
Fax 93 253 09 05  
correo electrónico: [gedisa@gedisa.com](mailto:gedisa@gedisa.com)  
<http://www.gedisa.com>

ISBN: 978-84-9784-192-4  
Depósito legal: B. 12.678-2007

Impreso por Romanyà/Valls  
Verdaguer 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España  
*Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

## Índice

<i>Preámbulo</i> .....	9
<b>El tiempo</b> .....	13
<b>La cultura</b> .....	31
<b>La escritura</b> .....	51
<i>Epílogo</i> .....	61

## Preámbulo

Interrogarse hoy en día acerca del oficio de antropólogo significa interrogarse acerca del mundo actual. ¿Puede aún una mirada etnológica preocupada enjuiciar la localización y la comprensión de las diferencias? ¿Acaso los actuales procesos que persiguen una uniformidad a escala planetaria no eliminan cualquier justificación, véase cualquier legitimidad, a una empresa en la que únicamente la colonización europea hubiera dado sentido en última instancia?

Únicamente es posible responder a tales preguntas y a tales dudas adoptando dos direcciones. La primera pasa por un reanálisis de lo que constituye el mundo actual, tal vez más diverso de lo que los ideólogos de la globalización imaginan. La se-

gunda pasa por un reanálisis de lo que es la antropología, cuya finalidad puede ser más útil y más ambiciosa de lo que imaginan los nostálgicos de los paraísos perdidos. Me dispongo a emprender la segunda dirección, porque es la que permite acceder a la primera. Ésa es al menos mi convicción: la antropología está especialmente bien equipada para afrontar las apariencias y las realidades de la época contemporánea, a condición sin embargo de que los antropólogos mantengan una idea clara sobre cuáles son los objetos, los envites y los métodos de su disciplina.

El oficio de antropólogo es un oficio del frente a frente y del presente. No hay antropólogo, en el sentido amplio del término, que no lleve consigo la actualidad de sus interlocutores. Ello no le resta un solo ápice de autenticidad a su objeto, al contrario. Esta cuestión del tiempo debe preceder cualquier reflexión acerca del oficio de antropólogo. Aunque hay otras, al menos dos, que están estrechamente unidas al mismo.

La segunda cuestión consiste en saber a qué hombres nos referimos cuando hablamos de etnólogos o de antropólogos. Nuestros interlocutores son individuos. Nosotros somos individuos. Pero nos interesamos por sistemas, culturas —múltiples y variadas, sabido es— y sin embargo nunca perdemos de vista la ambición de la antropología física y

de la antropología filosófica que, cada una en su ámbito, tienen como objetivo el estudio del hombre en general, del hombre genérico.

La tercera cuestión es la de la escritura. Los etnólogos escriben. Un poco o mucho, depende. Pero en definitiva, escriben. ¿Por qué, cómo, para quién? Ésa es toda la cuestión; en fin, casi toda. Ya que escribir consiste en crear una narración y, en el contexto poscolonial, numerosos observadores se han apoyado en esta conclusión para interrogarse acerca del estatuto epistemológico y ético de la disciplina.

Cada una de las tres cuestiones que acabo de formular contiene una parte de incertidumbre. Si nuestros objetos son históricos, ¿no acaban borrándose con el tiempo? Si son culturales, ¿podemos compararlos? Si la etnología se escribe, ¿puede traducir? El tiempo, la cultura y la escritura pueden aparecer al mismo tiempo como constituyentes de nuestros objetos y como trabas para nuestra relación con la realidad. Quisiera levantar o relativizar esta dificultad tratando de demostrar que las tres cuestiones —de la autenticidad, de la relatividad y de la literalidad— no son más que una sola, que cada una de ellas no es sino una mutación de las otras dos. Según esta hipótesis, sería posible volver a formular la cuestión global del papel que desempeña la antropología hoy en día.

## El tiempo

La cuestión del tiempo y de la historia se presenta de manera muy específica a los etnólogos, aunque está más ampliamente relacionada con todas las disciplinas de las ciencias sociales. Estas últimas son históricas, en efecto, en la medida en que la historia alberga y modifica sus objetos. No es el caso de las ciencias de la naturaleza. Nuestro conocimiento acerca del universo ha avanzado considerablemente a lo largo de un siglo, aunque el mismo universo no ha cambiado o, al menos, la naturaleza de sus cambios no tiene que ver con la historia. Jean Paul Sartre lo comentaba en 1946, a través de un artículo publicado en los *Temps Modernes*, «Materialismo y revolución», en el que criticaba el materialismo de Engels y de sus discípulos: «[...] está claro que la

noción de *historia natural* es absurda. La historia no se caracteriza ni por el cambio ni por la acción llana y simple del pasado; se define por la recuperación intencionada del pasado en el presente».

Las ciencias, sean cuales sean, se inscriben en una doble historia: su propia historia, la historia de cada una de ellas, de sus progresos —aquella que los historiadores de las ciencias denominan la historia «interna», inconcebible sin la intencionalidad que la sostiene—, y la historia contextual —del contexto social, político y económico en el que los científicos trabajan de manera concreta—, la historia «externa». Todo científico se encuentra por tanto ante un «estado de las cuestiones», que corresponde a la historia de su disciplina, y ante un «estado de la situación» que condiciona el ejercicio práctico de su investigación inscribiéndola dentro de un contexto más amplio. Resulta obvio que el estado de las cuestiones y el estado de la situación no están totalmente desvinculados el uno del otro, sobre todo en nuestra época, tanto porque los créditos, los programas y los enfoques de la investigación dependen en gran medida de la esfera político-económica, como porque, en el sentido inverso, ciertas aplicaciones de la ciencia modifican profundamente a la sociedad. Tomemos como ejemplo dos de los inventos que han revolucionado el ámbito de las relaciones humanas: la píldora anticonceptiva y el ordenador.

El punto que nos ocupa aquí es que la relación de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales con el estado de la situación no es la misma. En el caso de las ciencias de la naturaleza, constituye un entorno, a veces favorable y a veces desfavorable; para las ciencias sociales, constituye a la vez un entorno y un objeto.

La recuperación intencionada del pasado en el presente mencionada por Sartre resulta evidente en el caso de la historia interna de las ciencias, y ninguna ciencia que aspire a progresar renunciaría a ello, pero, en relación con la historia externa, la situación es más compleja: los científicos en general (incluso si algunos se encierran dentro de su torre de marfil) persiguen una inflexión para estar mejor, o en cualquier caso para conocer mejor. Aunque una vez más podemos distinguir en este caso las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales. En efecto, estas últimas afrontan directamente el problema del cambio histórico, del cambio de contexto: forma parte de su objeto. Las modas intelectuales y los cambios en el paradigma están incluso relacionados muchas veces con los grandes acontecimientos que marcan la historia externa (la Segunda Guerra Mundial, mayo del 68, el desplome del comunismo). Dentro del ámbito de las ciencias sociales, siempre existe algún motivo para sospechar de la existencia de un enlace, sutil aunque directo,

entre la historia contextual y las disciplinas que aspiran a rendir cuentas de ella. Sería incluso posible llegar a evocar los desmentidos que la historia aporta en ocasiones a los esquemas intelectuales que ésta ha elaborado para comprender a la sociedad.

Los esquemas interpretativos de las ciencias sociales se reducen entonces a un elemento del contexto, como los de la filosofía; absorbidos por la historia externa, no sólo se convierten en simples encabezados de una historia disciplinaria, sino que se integran en el decorado del conjunto de una época cuyos historiadores se esforzaron más adelante en dibujar los contornos. La historia (no como disciplina, sino como cambio) parece entonces emplazar a las ciencias sociales a cierta forma de relativismo. Aquello que, especialmente en Francia, vincula la historia de las ideas sucesivamente con una suerte de crónica necrológica y de anuncios de nacimientos: tras el anuncio de la muerte de Dios, el de la muerte de la dialéctica y los de la muerte del sujeto, la muerte del hombre y del humanismo, o incluso el de la muerte de las grandes narraciones. Tenemos a continuación, con toda certeza, la reapertura al final de la sección de los nacimientos anunciando el regreso de los ilustres desaparecidos.

El etnólogo, por su parte, está doblemente concernido por la cuestión del tiempo y de la historia. No cabe duda de que siempre ha debido, al igual

que los demás, conjugar la historia de su disciplina con simplemente la historia, una historia azarosa y apresurada cuya presencia en el «campo» era en sí misma una señal; es más, se interesó inicialmente por grupos que tenían su propia percepción y concepción del tiempo y de la historia. Se ha movido de golpe hacia un mundo en el que había varias dimensiones temporales, incluso cuando trataba de desmarcarse del esquema evolucionista según el cual los grupos que estudiaba representaban una forma de pasado, de primitivismo.

Habiendo llegado después del militar, del misionero y del administrador, cuando no se trataba de uno de ellos, el etnólogo disponía entonces únicamente de tres actitudes posibles frente a la historia contextual y todas han sido testificadas en la década de 1950. O bien trataba de preservarse de ellas al tiempo que preservaba también su objeto, imaginando desde entonces sociedades carentes de historia o fuera de la historia que habría que observar antes de que desapareciesen; es el tema de la etnografía urgente. O bien se hacía antropólogo y se dedicaba a estudiar estructuras que, dentro de los campos sociales particulares, manejan y comprimen cualquier transformación posible en el espacio y en el tiempo; es el caso de la empresa estructuralista de Lévi-Strauss. O bien tomaba el cambio como objeto de estudio, y en particular las formas di-



versas resultantes del contacto cultural colonial (sincretismos, mesianismos, profetismos); es lo que han llevado a cabo la escuela de Manchester en Inglaterra y Georges Balandier en Francia a finales de los años cincuenta y principios de los años sesenta. Este último partidismo adoptado era entonces tan molesto para la etnología en Francia que Balandier tituló su gran obra de aquella época *Sociología actual del África Negra*.

El tiempo de los demás es cuestionado a través de todas estas opciones teóricas. Cuando Claude Lévi-Strauss proponía distinguir entre sociedades frías y calientes, se refería a una definición de la historia que, paradójicamente, no estaba tan alejada de la de Sartre, ya que no estaba relacionada con la historia de los acontecimientos sino con la historia como conciencia histórica, como voluntad de historia. Sin embargo, a pesar de que sus orientaciones estuviesen opuestas, no existe la certeza de que, ante los ojos de las diferentes escuelas antropológicas, las sociedades estudiadas por la primera etnología no hayan tenido, en efecto, un vínculo con la historia distinto de aquel que han tenido las sociedades occidentales. Quisiera detenerme un instante en este punto para preguntarme lo que significa en realidad este vínculo caliente, templado o frío con la historia que se aplica a ciertas sociedades para distinguirlas de aquellas que las colonizan, como si

fuese en definitiva la misma empresa colonial la que proporcionaba el criterio decisivo y la prueba material de la autenticidad.

Los etnólogos siempre han sabido o han sospechado que los grupos que estudiaban venían de fuera, incluso cuando afirmaban que eran autóctonos y que arrastraban una larga historia. También han comprobado que el tiempo, del mismo modo que el espacio, era la materia prima de la actividad simbólica. Entendemos por actividad simbólica cualquier esfuerzo intelectual cuyo objeto fuese reforzar la relación entre los unos y los otros dándole forma. Hablar es evidentemente la actividad simbólica por excelencia. Hablar o nombrar. No existe grupo humano alguno que no haya ambicionado expresar el tiempo, por ejemplo mediante calendarios, es decir, nombrando las recurrencias observadas en el espacio: los días y las noches, las estaciones, los años... Se establece una correlación entre gran parte de la actividad ritual y el ciclo meteorológico de las estaciones. Los etnólogos han estado desde entonces tentados de hacer del calendario y de la actividad ritual de aquellos que observaban una metáfora de su relación con el tiempo en general: tiempo cíclico, tiempo de repetición, tiempo inmóvil que resultaba fácil enfrentar con el espíritu descubridor y emprendedor de las sociedades occidentales.

Ello implicaba acelerar un poco la faena. Se podría comentar en un primer momento, de modo accesorio, que el tiempo cíclico es también el de los plazos. En las sociedades cuya supervivencia depende del ciclo de las estaciones, el sentido de los plazos es primordial. Implica observaciones y decisiones; y por ello se entiende, en sentido inverso, que las prácticas rituales de emergencia sean consideradas necesarias cuando el ciclo se desajustaba, por ejemplo en caso de inundaciones o de sequía prolongada, o cuando la supervivencia de las generaciones estaba amenazada, por ejemplo en el caso de epidemias. Lo que se cuestiona entonces no es el tiempo en sí mismo, ni mucho menos la historia, sino el acontecimiento.

Las sociedades tradicionales no niegan la historia, pero intentan conjurar la amenaza del acontecimiento. Le siguen el principio de una estabilidad cuya fragilidad queda demostrada por la muerte de los individuos y por el paso de las generaciones. Mientras tanto, no existe la seguridad de que se distingan radicalmente de las sociedades modernas y del mundo occidental, obsesionados por la prevención y la gestión del riesgo, tanto a escala individual como a escala colectiva.

Algunas observaciones etnográficas permiten precisar este aspecto de las cosas evocando brevemente y de modo particular dos temas clásicos de

la literatura antropológica: las representaciones de la brujería y los fenómenos de posesión en África occidental, al menos tal y como aprendí a descubrirla en la década de 1960. Estos dos ejemplos tienen la ventaja, creo yo, de mostrar que lo que se cuestiona en aquello que denominamos a veces de forma demasiado dudosa o demasiado general «concepción del tiempo», corresponde efectivamente al estado del acontecimiento, y aquello que se cuestiona detrás del estado del acontecimiento es la estructura social, el orden simbólico del grupo.

Existe una literatura considerable acerca de los fenómenos denominados de brujería en África. También es el caso de la posesión. Pero en este tema, lo mismo que en otros, hay que desconfiar de las palabras. Dichos fenómenos, en este caso, nos remiten a las diabluras de la Edad Media en Europa, a la posesión satánica, a las brujas que la Inquisición quemaba en ocasiones o a los diferentes echadores de mal de ojo que aún hoy aparecen en algunas de nuestras comarcas rurales. No es exactamente lo que sucede en África, si bien la intromisión de los misioneros en este continente ha removido a veces las imágenes y las ideas.

Los poderes de agresión y de defensa han sido concedidos como consustanciales a la persona, pero la misma persona se define por su situación social en el sentido estricto: perteneciente a una stir-

pe agnaticia, a una estirpe uterina, vínculos de afiliación y alianza, posición en la hermandad, pertenencia a una clase de edad... Los componentes de la persona y los poderes que se le confieren no pueden leerse y ser entendidos más que en relación con la estructura global del grupo. En términos concretos, ello significa que cuando se produce un acontecimiento desgraciado (en el común de los días, la enfermedad o la muerte de un individuo) se activa todo un aparato de investigación para dilucidar las causas en función de esta «antropología» local.

En las sociedades matrilineales en las que trabajaba durante los años sesenta y setenta, el poder de agresión se ejercía y se transmitía, según se decía, a través de la matrilinea, el poder de la maldición era el del padre en relación con sus hijos; aquellos o aquellas que poseían un poder de agresión (al menos un individuo por matrilinea) podían, se decía aún, intercambiar sus crímenes, dificultando especialmente la investigación posterior. La investigación *post mortem* comenzaba por la interrogación del cadáver, que sus compañeros con la misma edad que él llevaban sobre la cabeza y que respondía a las preguntas que le formulaban con un sí o con un no, según si hacía avanzar o retroceder a sus portadores. En otros grupos, las estructuras sociales eran diferentes, pero siempre existía un enlace sustancial sistemático entre estructura, persona e influencia.

En la práctica, por supuesto, la realización de la investigación se sometía a las relaciones de fuerza que existían entre las estirpes y entre los individuos, pero, por una parte, el diagnóstico en forma de veredicto debía, para mantenerse creíble, ser formulado en unos términos estructuralmente correctos y, por otra parte, cualquier nuevo acontecimiento, por ejemplo la enfermedad o la muerte de uno de los acusadores, podía replantearlo e incluso invertirlo.

Toda vez, después de haber ratificado públicamente este diagnóstico, era posible celebrar los funerales del difunto, generalmente varios meses después de su muerte. Se recapitulaba con tal ocasión, en una suerte de representación teatral, las diversas etapas de la investigación en la que cada uno desempeñaba su papel en el asunto, incluido el acusado después de haber confesado y el mismo muerto, representado por un compañero de la misma edad. No se trataba tanto, en definitiva, de castigar al culpable, aunque la ocasión lo propiciase, como de hacer recaer el acontecimiento sobre la estructura. Siendo las agresiones o las maldiciones consideradas como las propiedades intrínsecas de las relaciones instituidas, como una expresión de la estructura, una vez explicado, el acontecimiento no es sino la traducción del orden de las cosas: la existencia del acontecimiento como contingencia radical era denegada efectivamente.

Los fenómenos de posesión se inscriben dentro del mismo registro. ¿Qué se entiende por «posesión» en África? La aparición en el cuerpo de ciertos individuos, hombres o mujeres, de fuerzas de diversa naturaleza (aquí también las traducciones son variadas, tendenciosas o aproximadas: se habla de espíritus, de genios, de dioses). Esta aparición puede manifestarse de forma diferente. La metáfora que da cuenta de ello en los idiomas locales es en general, sucesiva o simultáneamente, ecuestre y erótica: el poseído es «montado» por el espíritu, el genio o el dios que le ha caído encima, considerándolo como su mujer, incluso cuando es del sexo masculino.

Pero estas manifestaciones no son fruto de la casualidad. Los poseídos forman un grupo estructurado, sometido a una jerarquía y un calendario precisos. Son especialistas que, con ocasión de la primera «posesión» de un individuo, han identificado a la potencia que lo atormentaba y que se expresaba a través de él. Las modalidades pueden variar de una sociedad a otra, más o menos espontáneas u ordenadas según los casos, pero ambas características (existencia oficial del grupo de poseídos, identificación de las potencias posesoras) son una constante. En cuanto a las mismas potencias, llevan un nombre genérico (del que resulta sumamente difícil encontrar un equivalente en

nuestro idioma) y un nombre propio al que se vinculan rasgos de carácter evocados por la mitología, y que los emparenta con personajes que nuestra tradición teatral, como Polichinela o Arlequín. Durante la posesión, los poseídos fingen, interpretan a los personajes que los habitan. Tenía razón Michel Leiris al hablar de «teatro de la posesión». En definitiva, y también se trata de un rasgo constante, el episodio de la posesión debe ser olvidado inmediatamente cada vez por el actor, esté solo o en grupo, incluso si sabe perfectamente que pertenece al grupo de poseídos y que ha sido y será de nuevo poseído por fuerzas cuya identidad conoce. Esta regla del olvido es tan obligatoria como la que obliga al contrario a no olvidar los sueños para estar en disposición de comprender su significado y de esquivar, llegado el caso, las malas intenciones de los que se manifiestan a través de ellos.

A primera vista, la posesión parece por tanto presentarse como una posesión del individuo por parte de un ser superior que le sustituye y en ocasiones habla por su boca. De este modo podría explicarse especialmente por qué aquellos poseídos que han sido desposeídos de sí mismos afirman no recordar el episodio durante el cual han sido poseídos: ni los gestos que su cuerpo ha realizado, ni las palabras que han salido de su boca.

Por poco que se preste atención a algunos comentarios de los etnólogos que los han analizado de manera más sutil, los hechos se resisten sin embargo a esta interpretación. Tomaré dos ejemplos.

Michel Leiris, en su libro *La posesión y sus aspectos teatrales entre los etíopes de Gondar*, publicado en 1958, cita diversas declaraciones de informadores según los cuales, de forma sustancial, cuanto mayor sea el número de fuerzas que han poseído a un individuo, más rica será la personalidad de este último y mayor será, según ellos, su número de identidades. Ésta es una afirmación sorprendente para aquel que asemeja la posesión a una desposesión. Los *zar* (así es como los etíopes de Gondar denominan a estas fuerzas poseedoras) están diseñados, según la metáfora habitual, como jinetes que saltan sobre sus monturas y las cabalgan. Aunque, según inciden también los informadores de Leiris, es el *zar* el que se parece a su caballo. Un comentario aparentemente incidente que debería sin embargo ser considerado por separado dado que invierte el sentido del cliché. Los especialistas han establecido la identidad del *zar* que se manifestó en primer lugar dentro del cuerpo del poseído teniendo en cuenta el carácter y la personalidad del mismo. Solamente se quedaron con uno de los términos de la alternativa formulada por Diderot acerca de la paradoja del intérprete y sugirieron que, en

definitiva, dentro de la posesión, cada uno desempeña su propio papel, su personaje. No es el caballo el que se parecía a su jinete, sino al contrario. Los sacerdotes del culto de los *zar* son buenos observadores y psicólogos perspicaces.

Nos encontramos con la misma interpretación en el otro extremo de África, en la región de Benín. Bernard Maupoil, joven administrador de las colonias y etnólogo, trabajó en Dahomey antes de la Segunda Guerra Mundial con un sacerdote del culto *vodun*, Gedegbe, que había sido el adivino de Behanzin, último rey de Benín derrocado por los franceses. Privilegiado informador por tanto para un etnólogo excepcional que fue miembro de la Resistencia en la primera fase de la guerra y que sería fusilado por los alemanes (su tesis fue presentada en la Sorbona a título póstumo). Junto a Gedegbe, Maupoil analiza, entre otros asuntos, la posesión por los *vodun* (los *vodun* son los dioses de un panteón que, en muchos aspectos, recuerda al panteón griego tal y como fue analizado por Jean-Pierre Vernant). Al evocar la metáfora habitual del jinete y su montura, Gedegbe reacciona y señala que el *vodun* no procede del exterior del que posee, sino que se encuentra en su interior, dentro de sus riñones, y que sale a la superficie en el momento de la posesión. Somos objeto de nuestra propia posesión...

También encontramos este concepto del regreso y de la permanencia dentro de la idea de la dinastía real. Dentro del reino Fon de Benín, en la antigüedad, la realeza era hereditaria siguiendo la línea agnaticia, y este carácter hereditario se escribía sustancialmente dentro de la persona del soberano. Un principio físico-espiritual (nuestro lenguaje dualista tiene dificultades para expresar lo que en las lenguas africanas se establece como único) denominado *djoto* reaparecía con un intervalo de dos o tres generaciones, de tal modo que un soberano reproducía siempre parcialmente la persona de un abuelo o bisabuelo, con lo que la genealogía real podía presentarse en su conjunto como la interconexión de tres *djoto* alrededor de un tronco dinástico. Cuando los franceses combatían con Behanzin, se enfrentaban sin saberlo a través de su persona a un *djoto* que se remontaba a los orígenes del reino, a once reinos de distancia y a través de otros tres soberanos.

Estas indicaciones, así como las de los informadores de Leiris, no tienen un valor simplemente ni esencialmente psicológico. Cobran todo su sentido al tener en cuenta el hecho de que los dioses, en plural, en numerosos sistemas politeístas africanos, son hombres antiguos, antepasados lo suficientemente lejanos como para que la cadena genealógica nunca llegue a remontar completamente hasta ellos. Lo que entra en juego en la posesión es, mediante el

restablecimiento del enlace perdido, el regreso del mismo dentro del cuerpo del individuo. Ser poseído significa traspasar la otra frontera de la muerte, aquélla desde la cual, sea cual sea el nacimiento, se descubre el mundo de los orígenes. La posesión establece, dentro de la verticalidad de la filiación, el mantenimiento de una estructura cuyo lenguaje de la brujería despliega las dimensiones múltiples dentro de la horizontalidad del espacio social.

Sobre la base de ello, el olvido necesario de la posesión no constituye la señal de una desposesión, sino una reafirmación de la estructura. El episodio de la posesión es público. A los ojos de la comunidad, se trata de muertos, de antepasados que se manifiestan dentro del cuerpo de los poseídos. Todos esos cuerpos poseídos muestran diferentes fragmentos de tiempo, capas diversas de un pasado colectivo. Se podría decir en este sentido, si el término tuviese menos connotaciones, que son la manifestación de un inconsciente colectivo que se aproxima a la vida psíquica y el inconsciente individuales referidos por Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*: en ellos, nos dice, nada de lo que ha sido creado desaparece. El fenómeno de la posesión se revela capaz de recapitular la historia de todos detallando la de cada uno de nosotros: una arqueología ideal que propone, mediante el espectáculo de los cuerpos poseídos, la imagen de la co-

presencia simultánea de pasados diferentes, imposible al único nivel individual.

En Togo y en Benín, aún hoy, los iniciados de un *vodun* particular residen en conventos que tienen un calendario litúrgico preciso. Las ceremonias correspondientes reúnen a intervalos regulares a parte del pueblo o al pueblo en su totalidad y, en cada caso, ponen en escena los diferentes pasados y los diferentes protagonistas de la historia colectiva: efectivamente están poseídos junto a individuos cuyos respectivos *vodun* evocan momentos diferentes de esa historia. El teatro de la posesión ignora por tanto el tiempo menos de lo que reactualiza a los ojos del grupo la continuidad estructural.

A nivel intelectual, el desarrollo es ligeramente diferente. Un iniciado de tal o cual determinado *vodun* puede ser o puede no ser poseído en tal o cual ocasión ritual. En cambio, su posesión puede ser considerada como buena o como mediocre. Incluso cuando se inscribe dentro del ámbito preciso de un calendario litúrgico, la posesión individual se caracteriza por cierta contingencia. Puede producirse o no, hacer intervenir un *vodun* u otro; en definitiva, se trata de un acontecimiento. En calidad de tal, debe ser dominada intelectualmente, olvidada en beneficio de la ceremonia que celebra el mantenimiento de la estructura colectiva y que da por sí sola un sentido a su manifestación individual.

## La cultura

Cuando los etnólogos o aquellos que interrogan hablan del tiempo, verdaderamente se refieren al enlace social, a cierto concepto de las relaciones entre los unos y los otros en el interior de una determinada configuración cultural. La cultura, en el sentido global y antropológico del término, es el conjunto de estas relaciones en tanto en cuanto están representadas e instituidas, relaciones que presentan por tanto al mismo tiempo una dimensión intelectual, simbólica, y una dimensión concreta, histórica y sociológica mediante la cual se desarrolla su puesta en práctica. Los etnólogos han asumido la existencia de «culturas» en esta doble dimensión intelectual e institucional al interesarse por las relaciones de filiación, de alianza o de poder, aunque

también por los mitos y los ritos, todos ellos realidades antropológicas que imponen a los hombres en sociedad a someterse al tiempo para aceptar la muerte y a reinventarlo para vivir juntos.

Esta constatación me parece autorizar dos puestas a punto. La primera se refiere al objeto de la investigación antropológica, que rebasa el ámbito en el que ha nacido. La antropología ya no está obligada al estudio de las sociedades en vías de desaparición; su objetivo intelectual es, en un modo a la vez más preciso y más amplio, el estudio de las relaciones simbolizadas e instituidas entre individuos, configuradas de manera que puedan tomar forma dentro de contextos más o menos complejos. En este sentido, los grupos estudiados por la etnología primera proporcionan ejemplos paradigmáticos o, para expresarse como Émile Durkheim y posteriormente Claude Lévi-Strauss, elementales. Segunda puesta a punto: incluso manteniéndose sensibles a la riqueza de las aportaciones en diversos ámbitos de todas las culturas del mundo, en el punto en el que nos encontramos la cuestión del estancamiento relativo de algunas sociedades frente a los progresos alcanzados por otras se mantiene íntegra. Simplemente la hemos desplazado al sugerir que sus conceptos de tiempo no están cuestionados o, al menos, que se remiten a formas sociales que, aun siendo conservadoras (lo cual es sin duda un pleo-

nasmo, dado que cualquier forma de sociedad tiende a perseverar en su ser), no son incompatibles con el contacto, el encuentro o el intercambio —en definitiva, con la historia de los acontecimientos—. Los grupos de linajes africanos han pasado por la guerra, la emigración o el comercio sin que por ello sufriesen su negación ritual del acontecimiento y su preocupación por el mantenimiento estructural.

Pero regresemos a la distinción entre «estado de las cuestiones» y «estado de la situación», es decir, entre la historia de las ciencias y la historia pura y simple. Dicha distinción parte de una hipótesis que nos permitirá tal vez volver a interrogarnos acerca del papel desempeñado por la antropología como estudio de las relaciones sociales. La intencionalidad que preside dentro de la evolución de las cuestiones científicas se encuentra fuera de toda duda, al igual que el carácter acumulativo de esta evolución. Las ciencias se distinguen de ese modo de los conocimientos que, adquiridos de una vez por todas, sirven para la gestión práctica de la vida individual y colectiva. ¿No habría que buscar la clave de una diferencia entre las sociedades que privilegian la explotación de los conocimientos, es decir, aquello que es sabido, y aquellas que privilegian la prospección científica, es decir, lo desconocido, entre las relaciones sociales y la manera en que son diseñadas e implementadas? ¿O incluso en una diferencia dentro de una misma



sociedad entre los períodos con los sectores marcados por la explotación pasiva de los conocimientos y los períodos o sectores abiertos al deseo de saber? Estas diferencias solamente enviarían en última instancia al estado del conocimiento dentro de un determinado conjunto social, y por tanto a este mismo conjunto en la medida en que deja más o menos sitio a la iniciativa intelectual individual.

¿A quién nos referimos cuando pretendemos privilegiar el estudio de las relaciones sociales? En realidad hablamos de tres hombres, o de tres dimensiones del ser humano: el hombre individual (usted, yo, seis mil millones de mundos interiores irreductibles los unos en relación con los otros); el hombre cultural (aquel que comparte con otros un determinado número de referencias que componen un conjunto diferente de otros conjuntos a los que la etnología original ha dado frecuentemente un nombre étnico —la distinción de los géneros masculino y femenino y sus definiciones en términos sociales proceden obviamente de esta dimensión cultural—); y finalmente el hombre genérico (aquel que, después de siglos y milenios, ha inventado nuevas técnicas, aquel que ha caminado sobre la Luna, aquel cuya existencia puede ser simbolizada por un nombre propio y singular, pero del que cada uno de nosotros se siente con derecho a reivindicar, por humilde que pueda ser su destino personal).

Algunos autores, en los años cincuenta y sesenta, han hecho progresar considerablemente la reflexión acerca de la noción de cultura tomándola como un sistema de restricción intelectual, a partir de dos constataciones. Primera constatación: el individuo solamente percibe su propia identidad dentro y a través de la relación con los demás. Segunda constatación: las reglas de construcción de esta relación existen siempre con anterioridad. Lévi-Strauss escribió en 1950, dentro de su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», que era aquel que denominábamos cuerdo de mente el que era un alienado propiamente dicho, ya que aceptaba su existencia en un mundo que solamente podía definirse mediante la relación del yo con el prójimo. Aquel que pretendiese eludir esa aceptación sería literalmente un insensato, pues se trata de la condición necesaria para la salud mental.

Por tanto, el hombre cuerdo de mente está necesariamente alienado por el sistema que otorga un sentido a los acontecimientos de su vida como individuo. El sentido al que nos referimos aquí, el sentido social, no es un sentido metafísico y trascendente, sino la relación social en sí misma, en la medida en que está representada e instituida. Los poderes de agresión y de defensa de los que hablaba anteriormente, consustanciales en cada persona, son uno de los componentes de este sentido social

dentro de las culturas que denomino «culturas de la inmanencia» porque ni la casualidad ni lo desconocido tienen su lugar y porque todo se explica a partir de un orden preexistente.

Indudablemente, desde el punto de vista del individuo, estas culturas de la inmanencia son especialmente restrictivas porque hacen referencia a un conjunto de representaciones de la persona, del carácter hereditario y de la influencia, en particular de cara a implementar esta negación. Resulta obvio que, en semejantes sistemas, la noción de libertad individual no tiene su sitio. Apenas puede expresarse, en algunos «virtuosos» del sistema, para hablar como Bourdieu, a través de algunos cálculos prácticos que ponen en juego las restricciones opuestas para tratar de reducir o anular sus efectos. En las sociedades matrilineales que mencionaba anteriormente, un hombre siempre tenía, por ejemplo, la posibilidad de utilizar la carta del matrilinaje de su padre frente a su propio matrilinaje, o al contrario. Los padres del padre y del tío materno o de sus respectivos matrilineajes se neutralizan en ocasiones. Pero esta posibilidad táctica era bastante menor en el caso de las mujeres, sujetas a la residencia de sus esposos, y nula para los numerosos esclavos y descendientes de esclavos que, por definición, habían sido aislados de su linaje original. En el siglo XIX, se realizaba de hecho un rito espe-

cial para permitir que el nuevo esclavo olvidase sus orígenes. Aquello que un comprador de esclavos domésticos adquiriría al comprar un esclavo era, en definitiva, su pasado.

El cierre de las culturas de la inmanencia está completo cuando, no contentas con encerrar al individuo dentro de un juego de relaciones previas a su existencia, pretenden encarnar la totalidad de la humanidad, el hombre genérico. Hemos comprobado que el nombre que se habían atribuido a sí mismos ciertos grupos humanos significaba simplemente «los hombres». Por supuesto, un cierre total del sistema resulta indudablemente, tanto concreta como históricamente, tan impensable como su apertura total. Digamos que hay, en toda sociedad, una tensión entre el sentido, entendido como el conjunto de las relaciones pensables, y la libertad, definida como el espacio dejado a la iniciativa individual.

Esta tensión no se aplica siempre sin embargo y de modo ineluctable en beneficio del sentido. La alienación, en el sentido social, nunca es tan restrictiva como cuando es implementada por lo que Jean-Pierre Vernant denomina la «razón retórica», presente en Grecia del mismo modo que en todas las culturas politeístas de la inmanencia, una razón que encuentra en sí misma su razón de ser y que justifica al mismo tiempo cualquier orden estable-

cido. Sin embargo, en Grecia no impidió el nacimiento de una tradición filosófica y científica, la aparición, por así decirlo, de una modernidad precursora. Vernant busca el origen de este milagro dentro de la existencia de las ficciones. El objeto de la creencia en Grecia, nos dice, se encuentra en las narraciones mitológicas. Inicialmente de tradición oral, la narración mítica adopta la forma escrita gracias a Homero y Hesíodo. Desde que existe la literatura, se instaura un juego entre el polo de la creencia y el polo de la ficción. Reconociendo un determinado grado de libertad al narrador, al autor, al oyente y al lector, afloja el yugo aplicado por el sistema simbólico sobre el imaginario individual. Al final, Grecia abandona el mito a través de la tragedia. Cornelius Castoriadis, en varios textos, prolonga este análisis hasta el plano político mostrando de qué modo, desde Esquilo hasta Sófocles, se ha pasado de una reflexión sobre los dioses a una reflexión sobre los hombres y sobre la vida política.

La tensión entre sentido y libertad no es exclusiva de lo que he denominado «culturas de la inmanencia». Ciertamente podemos pensar que, en los grupos humanos menos diferenciados, la existencia individual en sí misma es totalmente dependiente de las representaciones colectivas. Pero, en realidad, todos los tipos de sociedades están amenazados por el cierre del sentido y la reificación de la cultura; el

estructuralismo y, de manera más amplia, su procesamiento crítico durante los años sesenta han realizado, desde este punto de vista, una saludable tarea de desmitificación: Castoriadis —quien estableció que la economía, el derecho, el poder y la religión existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados— y Althusser —mediante el análisis de la clase dominadora, la cual se encuentra ella misma en una situación de alienación— han prolongado la intuición estructuralista y arrojado las bases de un análisis crítico general que incumbe de primera mano al antropólogo, en la medida en que, tomando como objeto el estudio de las relaciones, se enfrenta en primer lugar a la tensión entre sentido y libertad.

De entrada, el etnógrafo debe convertirse en etnólogo, y el etnólogo en antropólogo. Entendamos con ello que, desde sus primeras observaciones, dedicadas a tal o cual actividad en particular, el etnógrafo se ve obligado a preocuparse como etnólogo por todas las dimensiones del grupo que estudia y a ubicar él mismo a ese grupo, bajo uno de sus aspectos o en su totalidad, en un contexto antropológico más amplio. Esos tres componentes del oficio no corresponden necesariamente a etapas diferentes. El observador, lo quiera o no, no para de interpretar y de comparar. Sus lecturas y su experiencia condicionan incluso la elección de sus primeros objetos de observación. En ocasiones hemos califi-

cado la mirada etnológica como distante y participativa, exterior e interior. Pero la realidad es a la vez más simple y más compleja. La postura del antropólogo es siempre una postura de exterioridad en relación con el juego de relaciones que estudia. Esta exterioridad es lo que le define, tanto desde el punto de vista del método (entra en contacto con informadores, trata de ser aceptado y comprendido, de aprender el idioma...) como desde el punto de vista del objeto: nunca llegará a ser uno más de los que está estudiando, él lo sabe y ellos lo saben, si bien ciertos etnólogos, por vanidad, ingenuidad o cálculo, han fingido a veces que se dejan absorber por su objeto de observación, por ejemplo dejándose iniciar en un determinado culto. No es uno de ellos, pero trata de acercarse, y ellos también se acercan a él, para lo bueno o para lo malo.

La postura de exterioridad es intelectualmente honesta porque corresponde a una situación de hecho. Únicamente el vértigo de un ego tan frágil como excesivo puede llevar a un observador exterior a la ilusión de que participa con su objeto de forma afectiva y fusionada. Esta misma participación a la que nos referimos al hablar de observación participativa es de naturaleza intelectual: se trata de penetrar en las razones del otro. Edward Evans-Pritchard, uno de los grandes antropólogos británicos que siempre han tenido cierta inquietud por la ma-

yor exactitud etnográfica, ha admitido que tuvo, en un momento dado, la certeza de entender la lógica de los escenarios de brujería a los que asistía con los azande, y que él mismo podría haber formulado diagnósticos o acusaciones. Georges Devereux demostró por su parte de qué manera las teorías psicopatológicas de los indios mohaves procedían de su experiencia del sueño y se revelaban, a consecuencia de ello, parcialmente compatibles con las de la psiquiatría moderna. Uno y otro demostraban la coherencia de un sistema de pensamiento que gobernaba numerosas prácticas locales, pero no estaban tentados por ello de suscribir los esquemas intelectuales que habían reconstruido. Su participación era de naturaleza intelectual, y en este sentido, distante. Devereux ha indicado a través de su *Etnopsiquiatría de los indios mohaves* que la incapacidad de éstos para desarrollar una teoría general de la psicopatología estaba sujeta al hecho de que, aun imputando un significado psicológico a los sueños y a las psicosis, su orientación fundamental era sin embargo «supranaturalista», apriorista y no científica.

La postura de exterioridad resulta asimismo estratégicamente útil en tanto en cuanto es consciente, puesto que la presencia del etnólogo no carece de efectos en el juego de relaciones que estudia. Se le atribuye un sitio, un papel que le interesa tener

en cuenta porque pueden iluminarle sobre el mismo juego. También puede suceder que esta postura de exterioridad introduzca en sus interlocutores un grado de libertad en relación con su entorno cultural y aporte una modificación del punto de vista. El etnólogo observador puede ver entonces como vuelven hacia él sus preguntas: «¿Usted, que viene de fuera, qué opina?», o incluso: «¿Y cómo hacen esto en el sitio de donde viene?».

Es en este segundo supuesto en el que la postura de exterioridad, consciente y reivindicada, resulta antropológicamente fecunda. Se trata, en efecto, de una postura extraordinaria, ya que trastorna el orden de las cosas dentro del grupo observado, pero también obliga al observador a renunciar a su vida ordinaria, a adoptar una moral provisional que le sitúa en una suerte de ambivalencia cultural. El etnólogo en posición de observador ejerce lo que Lévi-Strauss ha denominado la «capacidad del sujeto para objetivarse indefinidamente». A través de esto, y obviando la dificultad psicológica de tal posición, encarna de manera ejemplar un punto de vista individual. Las consideraciones acerca del etnocentrismo, por bien intencionadas que sean, suelen ser reductoras, no sólo porque hacen del etnólogo un simple porteador de cultura (aquello que nadie sabría ser de forma exclusiva, el etnólogo todavía menos que nadie), sino porque deniegan a

las culturas observadas y a los individuos que reivindican el riesgo y la oportunidad de una infracción intelectual que les expone a las miradas y a las especulaciones de otros individuos. Insisto en el término «otros», pero aún más en «individuos», ya que el carácter subversivo de la intervención antropológica vela tanto por su carácter individual como por su carácter exterior. A través del encuentro con informadores, creando a veces vínculos de amistad, el antropólogo induce a sus interlocutores a interrogarse sobre sí mismos, a tomar, en relación con su cultura colectiva, al igual que él mismo lo hace con sus referencias habituales, el mínimo de distancia que impone la puesta en narración. Esta materialización en forma de palabras y de narración desempeña entonces el papel de la ficción como instrumento de salida del mito del que habla Vernant en el caso de Grecia. La posición de exterioridad sacude las certidumbres del ensimismamiento culturalista tanto desde el lado del antropólogo como desde el lado de aquellos a los que observa.

En definitiva, lo que cuenta es la materia y la forma de lo que Lévi-Strauss ha denominado, en *Antropología estructural*, el «tercer humanismo». El primer humanismo correspondería según él al Renacimiento y al redescubrimiento de la Antigüedad; el segundo, durante los siglos XVIII y XIX, a los progresos de la exploración geográfica (que traen

consigo un mejor conocimiento de China y de la India); el tercero, al descubrimiento de las sociedades primitivas. Tercera y última etapa, nos dice Lévi-Strauss, ya que después de esto no le quedará al hombre nada que descubrir sobre sí mismo, al menos desde el punto de vista de su extensión geográfica e histórica. Etapa decisiva por tanto, añade en sustancia, por dos razones: por un lado, permite elaborar un nuevo humanismo que, al encontrar su inspiración en el seno de las sociedades más humildes, se revela más democrático que aquellos que le han precedido; y por otro lado, el método etnológico, forjado en contacto con estas sociedades, puede aplicarse el estudio de todas las sociedades, incluida la nuestra.

Este nuevo humanismo, evocado de forma programática en *Antropología estructural*, solamente puede concebirse mediante la adición, la confrontación y la puesta a prueba recíproca de los modelos, sin llegar a ser tan democrático como para dejar de depender ampliamente de los análisis y de los conocimientos de un puñado de especialistas. Para el resto, la perezosa llamada al respeto de las culturas, lugar común y apetecible para todo tipo de medios de comunicación, sigue siendo hoy un capítulo concertado del *prêt-à-penser* internacional, cuando éste es recuperado, con toda la mala fe del proselitismo, por los totalitarismos teocráticos.

Y sin embargo, se trata realmente de humanismo, es decir, de una perspectiva orientada hacia el futuro. Los etnólogos han creído frecuentemente que estaban estudiando mundos en vías de desaparición, mientras que, como antropólogos, asistían al nacimiento, ciertamente doloroso y complicado, de un nuevo mundo a cuyo conocimiento tienen hoy la capacidad y el deber de contribuir.

Este nuevo mundo y este nuevo humanismo no pasan por la simple coexistencia de culturas encerradas en sí mismas, cosa a la que el término ambiguo de «pluriculturalismo» corre el riesgo de conducirnos, sino por la de individualidades ricas y complejas en relación las unas con las otras, lo que podríamos denominar el «transculturalismo», concebido como la posibilidad para algunos individuos de atravesar las culturas y de reunirse: un proceso abierto, por tanto, cuyos únicos motores y únicos respaldos son la democracia y la educación.

¿Cómo olvidar que, a pesar de todas las villanías acumuladas por la empresa colonial occidental, a veces durante siglos, la mirada antropológica, que no se profesionalizó hasta hace un siglo, ha sabido a veces actualizar los lineamientos de un posible encuentro y el esbozo de algo que se parecería a cierto tipo de universalismo? Lo que falsea a veces las cosas desde este punto de vista, más allá del contexto en el que han trabajado los etnólogos, es

que una parte insigne de la primera etnología ha sido misionera, lo cual no significa que fuese miope o ciega, sino que estaba orientada hacia una concepción apriorista que trastocaba los análisis. Los resultados han sido a veces brillantes, tal y como testimonia el episodio de los jesuitas en China, pero siempre se sitúan dentro de la perspectiva de un universalismo religioso, es decir, de un cierre en sentido contrario al espíritu de la prospectiva científica.

Concluiré en este punto remitiéndome de nuevo a los ejemplos africanos que me han servido de hilo conductor a lo largo de estas reflexiones.

Los primeros observadores de las sociedades akan, en la región de África del Oeste que corresponde a una amplia zona de los actuales Ghana y Costa de Marfil, han sido golpeados por la riqueza y la sutileza de lo que, en el lenguaje de Freud, podríamos denominar su «metapsicología». Los etnólogos británicos en particular han sido fascinados por la concepción de la persona individual que prevalecía entre los ashanti de Ghana. La personalidad individual parecía definirse a través de la combinación de los principios, el *kra* y el *sunsum*, definiendo el primero la parte estable de la personalidad y el segundo su capacidad de actuar y relacionarse. Sin entrar con detalle en debates a veces confusos, me limitaré a mencionar la conversación

sostenida, en los años sesenta, entre dos etnólogos británicos tildados de freudianos: Eva Meyerowitz sugería que el *kra* correspondía al ello freudiano, mientras que Hans Debrunner, que creía excesiva esta semejanza, consideraba por su parte que el *sunsum* era perfectamente comparable al ego freudiano. He mencionado antes el carácter muy particular de un sistema para el cual los poderes psíquicos se conciben como consubstanciales a la persona individual y a la estructura social. El *kra* y el *sunsum* son a la vez los soportes (y las posibles dianas) de dichos poderes. En múltiples aspectos, esta concepción plural y dinámica evoca en efecto (yo mismo me he apoyado en ello) el tópico freudiano sobre el que Laplanche y Pontalis escribían en 1967, en el *Diccionario de psicoanálisis*, que «supone una diferenciación del aparato psíquico en un determinado número de sistemas dotados de caracteres o de funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden los unos con respecto a los otros, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que se puede realizar una representación figurada en el espacio». Partiendo de esta definición, pude exponer antaño ante un grupo de psicoanalistas las grandes líneas del tópico elaborado en las poblaciones de cultura akan en Costa de Marfil. ¿Estaba haciendo gala de etnocentrismo al suscribir las tesis de mis predece-

sores británicos? En un sentido, sí, desde luego, aunque fuese porque, dentro de este ámbito, la tradición comienza por la trampa de las palabras intraducibles. Pero se trataba de un etnocentrismo consciente y voluntario que enriquecía la reflexión analítica en general (del mismo modo que los diagnósticos de los chamanes mohaves con los que Devereux hablaba) y que proporcionará tal vez un día, en modo recíproco, algunos datos a aquellos de nuestros colegas africanos que se interesen por los conocimientos tradicionales. Se trataba, podríamos decir, de un etnocentrismo abierto, franco, una invitación a la reflexión colectiva y no una forma de canibalismo intelectual. Una parte del hombre y su psiquismo, se decía y se dice aún en el aparente embrollo de sospechas y acusaciones que esmalta la vida de los linajes africanos. También una parte, por supuesto, de las relaciones de poder y de autoridad. La interpretación exterior opera entre aquello que depende intrínsecamente de la coherencia local, del sentido social tal y como lo he definido anteriormente, y aquello que, sobrepasando el sentido local, invita a una reflexión más general. Vierte un elemento al dossier del que hablaba Lévi-Strauss. En cuanto a este dossier en sí mismo, indudablemente hace falta considerar por una parte que se encuentra en la línea de los otros dos (pensemos en las similitudes impactantes del

panteón griego con ciertos panteones africanos), y por otra parte que permanece abierto: listo para acoger nuevos datos, pero todavía más para alimentar nuevas reflexiones, mientras que se perfila, en el horizonte de nuestra historia continuamente acelerada, la necesidad de un nuevo humanismo planetario.



## La escritura

La cuestión del humanismo y la de la escritura están íntimamente ligadas. El antropólogo no se entrega a ejercicios espirituales íntimos; pretende producir un conocimiento dirigido a un público. Un público especializado, ¿tal vez profesional? ¿O un público más amplio? Es una de las apuestas en la cuestión de la escritura, cuestión que se plantea al antropólogo del mismo modo que se plantea al filósofo y el historiador.

La cuestión de la escritura no es ni accesoria ni periférica. Radica en el corazón de la disciplina antropológica. Al escribir, el antropólogo presenta ante otros la realidad que describe; la transforma en un objeto antropológico que expone para una discusión y que propone para la comparación. Se ve de esa for-

ma obligado a sistematizar datos que, en la vida diaria, se presentan de manera dispersa y discontinua, a solicitar que sus interlocutores establezcan relaciones que no hubiesen establecido anteriormente por sí mismos o a inferirlas él mismo a partir de observaciones dispersas. Así, los datos que se encuentran en ciertos textos antropológicos muchas veces no existen en las sociedades reales más que de forma virtual. En definitiva, el antropólogo suele construir una coherencia de la que está seguro que es subyacente a los hechos, pero que conserva sin embargo el carácter de una hipótesis inductiva; literalmente, no hay nada que traducir. El antropólogo no traduce, transpone. Y en mi opinión, tiene razón al hacerlo.

Tal afirmación no se adapta exactamente a la actualidad. Recibe, en efecto, dos críticas de las que deseo rechazar de entrada tanto las premisas como las conclusiones.

La primera, de estilo epistemológico, se remonta al antropólogo británico Edmund Leach, en los años cincuenta; y ha encontrado en Estados Unidos un elocuente *poeta* en la persona de Clifford Geertz y sus antiguos discípulos, quienes han radicalizado ellos mismos su pensamiento crítico y practicado al mismo tiempo alegremente el asesinato del padre. Consiste, en resumen, en decir que la literatura antropológica tiene que ver con la ficción. El interesante número que *L'Homme* ha dedicado recientemente a

las «Verdades de la ficción» ha recordado las diferentes acepciones que revestía esta noción dentro de una literatura crítica que entiende, a través de ella, denegar o relativizar la pertinencia referencial de la antropología, es decir, su capacidad para dar cuenta de manera objetiva de un determinado estado de la organización humana en un lugar y en un momento dados. Esta crítica de la antropología es o trivial o errónea. Trivial al empecinarse en «redescubrir América» y hacer alusión al carácter construido de todo texto escrito, al hecho de que, en este sentido, todo texto es una ficción, tal y como ya lo había subrayado Sartre en 1948 en su crítica del realismo y Foucault en 1966 distinguiendo fábula y ficción. A eso, pura y simplemente, dentro de la formulación definitiva de Leach (ciertamente, en forma de provocación): «Los textos antropológicos son interesantes por sí mismos y no porque nos digan algo acerca del mundo exterior», una afirmación que sería perfectamente rebatible incluso si se aplicase a la literatura novelesca.

La segunda crítica se refiere al moralismo bien pensante en progresión constante hoy por hoy, así como a una forma sutil y sin duda inconsciente de racismo. Sustancialmente dice: ¿cómo atreverse a hablar de los demás en el lugar de los demás? Semejante objeción, que a través de sus formulaciones más extremas no es sino una invitación eviden-

te al oscurantismo, no carece de vínculos con la primera crítica en la medida en que ésta, reubicando los textos en su contexto, ha podido hacer valer sin demasiada dificultad que los grandes textos de la antropología clásica datan de la época colonial y llevaban su sello. Se nos preguntará si los primeros destinatarios de los estudios etnográficos no deberían ser hoy aquellos sobre los que tratan. ¿Acaso no escribimos de ahora en adelante ante la mirada de aquellos que describimos? La antropología estaría por tanto condenada una y otra vez al arrepentimiento y la prudencia, cuando no al silencio. Ahí también oscilamos entre una constatación trivial (la época influye en las obras que origina) y una visión errónea de las culturas, opacas entre sí pero transparentes consigo mismas, ante las cuales cualquier intento de conocimiento exterior constituiría un acto de dominación y de manipulación.

La respuesta a estas dos críticas debería, según mi opinión, tomarlas al pie de la letra y pasar resueltamente por una reafirmación de antropólogo como analista exterior de las verdades particulares y pronunciator de hipótesis generales. En tanto autor, el antropólogo firma. Y al firmar, avala una experiencia, un análisis y una serie de hipótesis. Es porque firma por lo que resulta creíble, habida cuenta de que la relación con la verdad no tiene la misma naturaleza cuando se cuenta una experiencia,

cuando se realiza un análisis o cuando se proponen hipótesis.

Cuanto mayor es el compromiso del antropólogo como autor, más «escribe» en definitiva (quiero decir: más puede uno percibir, dentro de su escritura, el eco de su tono y su subjetividad), y mayor es la seguridad de que escapa a los reveses de la rutina y el etnocentrismo estereotipado. En primer lugar porque explicita las condiciones de su trabajo de observación, de recopilación de datos y de interpretación, incluida su utilización de uno o varios informadores privilegiados. Indudablemente, es éste el aspecto de las cosas que más aproxima al antropólogo y a la literatura, ya que es emparentado entonces a la historia de un encuentro que, tanto en la narración como en la práctica, precede necesariamente a la recopilación de información. La literatura antropológica está llena de semejantes anécdotas reveladoras que relatan una toma de contacto y, en ocasiones, abren el camino a la interpretación dando cuenta de una exégesis que será su punto de partida.

Tomaré tres ejemplos muy diferentes de ello.

El primero está tomado prestado de *Tristes trópicos*. En 1935, Lévi-Strauss llega a un pueblo bororo. Necesita un informador-intérprete. Lo encuentra en la persona de un antiguo alumno de los Padres Salesianos. Éste había sido enviado a Roma, en donde fue recibido por el Papa, pero más tarde había atra-

vesado una crisis espiritual y se había reconciliado con el viejo ideal bororo cuando los Padres quisieron casarlo religiosamente sin tener en cuenta las reglas tradicionales: «Desnudo, pintado de rojo, con la nariz y el labio inferior perforados con un palito y un *labret*, emplumado, el Indio del Papa resultó ser un profesor maravilloso en sociología bororo». Aquí, la posición de exterioridad es doble. Y el Indio del Papa nos demuestra con su mera existencia que los más informados dentro de una cultura local (hasta el punto de convertirse en informadores) también son, paradójicamente, aquellos que se han separado lo suficiente de ella como para poder narrarla. De ahí procede ese extraño sentimiento que los antropólogos experimentan a veces al encontrarse en la práctica con colegas bien intencionados.

En un contexto más rudo, que ha evocado en *Opresión y liberación en el imaginario*, publicado en 1969, Gérard Althabe aborda durante los años sesenta los pueblos de la costa oriental de Madagascar. Se pregunta por qué en ocasiones es recibido con cortesía, y a veces pura y llanamente expulsado. Esta experiencia fundadora le permitirá formular más adelante su definición de los «espacios de comunicación», una definición que le proporciona a la vez un método y un objeto para comprender durante los años ochenta y noventa lo que sucede y lo que entra en juego en los extrarradios de París o de Buenos Aires.

La anécdota, haya sido relatada en un diario de campo o en un libro que narra a posteriori la experiencia vivida, traduce la seducción ejercida muchas veces mutuamente entre el etnólogo y su informador. Desempeña por tanto el papel de un parapeto. Ya que aquel que hace abstracción de estos efectos de seducción se arriesga a no entender nada sobre la complejidad de una situación en la que no es posible saber a tiro hecho quién tiene la iniciativa y quién manipula al otro. El etnólogo siempre ha tenido la tentación de escribir según el dictado de su informador, un individuo extraordinario, tanto a causa de su relación con el etnólogo como por su relación con los otros miembros del grupo, ya que la cultura es la cosa a la vez más compartida y menos compartida dentro de un grupo étnico, donde existen obviamente individuos más cultos y a veces más imaginativos que otros. Conservo un vívido recuerdo de las conversaciones metafísicas en las que me dejé arrastrar por algunos viejos sacerdotes del culto *vodun* en Togo, en los años setenta, y también conservo en mi memoria el notable intercambio que mantuvo un día Maupoil con su informador Gedegbe. Da cuenta de él al final de un capítulo de su tesis. Maupoil formula una pregunta que resume en su opinión aquello que le acaba de explicar Gedegbe: «¿De qué sirve ofrecer ceremonias a los muertos antiguos? Sus cuerpos no son más que tierra y sus almas ya es-

tarán seguramente reencarnadas. ¿Hacia quién dirigir entonces las oraciones y los cantos?».

Y Gedegbe responde:

«Hacia los recuerdos que nos resulten entrañables.»

Esta respuesta puede parecernos bella, y de hecho lo es, porque despierta un eco en cada uno de nosotros, pero también es necesario comprenderla como resumen de una concepción inmanente para la cual la vida no se opone a la muerte en mayor medida que el presente al pasado, el sí mismo al otro, el dios al antepasado o la naturaleza a la cultura.

Si muchos grandes antropólogos, especialmente en Francia, han sucumbido a aquello que a veces denominamos, como para reprochárselo, la tentación de la escritura, sin duda se debe a que el grado suplementario de exterioridad y libertad que se concedían de ese modo a través de su propio estilo les permitía relatar su experiencia, distinguir la parte de sombra y de incertidumbre que ninguna investigación jamás ha llegado nunca a disipar completamente, aunque también, en sentido inverso, rebasar sus límites estrictos para ampliar el campo de la reflexión. De eso se trata estar fuera y dentro, estar distanciado y participar. La experiencia antropológica no es igual que en un espacio cerrado. *El África fantasma, Tristes trópicos, África ambigua* o *Nos hemos comido el bosque* son libros que pertenecen tanto a aquellos que

los leen o los comentan como a aquellos de los que hablan. Por derecho, pertenecen a todos.

Mediante una nota al final de *La literatura en el estómago*, Julien Gracq recuerda que es el compromiso irrevocable del pensamiento en la forma el que presta aliento a la literatura, y que este compromiso, en el ámbito de las ideas, se denomina «tono». Y concluye: «[...] tan seguro como Nietzsche pertenece a la literatura, Kant no le pertenece». El número 50 de la excelente revista *Rue Descartes* retomó esta cuestión bajo el título de la «La escritura de los filósofos». Nos encontramos especialmente con una apasionante entrevista entre Bruno Clément y Michel Deguy que plantea interrogantes análogos a aquellos a los que acabamos de responder acerca de la antropología (¿Existe cierta subjetividad del discurso filosófico? ¿Existe cierta especificidad de la escritura filosófica? ¿Acaso la verdad no se basta a sí misma con independencia de la forma bajo la que se manifiesta?) y que concluye con una sugerencia en forma de definición: «Así puede ser la escritura de los filósofos: una subjetividad transmitida al idioma, aunque emancipada por sí misma mediante ese paso por el idioma [...]».

Esta forma de abstracción de sí, o de sublimación, que el filósofo operaría mediante la escritura, y que tiende obviamente a acercar su obra a la del artista, no deja de evocar la capacidad de objetivar indefini-

damente que Lévi-Strauss otorga al antropólogo, capacidad que, en la medida en que trata de expresar y da lugar a la escritura, está efectivamente relacionada también hasta cierto punto con un arte literario.

Michel Leiris, en *Al cuello de Olimpia*, en donde se interroga sobre la noción de contemporaneidad, hace ver que son los escritores y los artistas más comprometidos de su tiempo los que tienen una oportunidad de sobrevivirle, que son, en definitiva, los más pertinentes en relación con su época los que tienen una oportunidad de seguir presentes.

La presencia, sea cual sea el ámbito literario, es la voz que siempre oímos, el tono del que habla Gracq, la música que reconocemos, el autor —Braudel, Barthes, Derrida o Bourdieu—; en definitiva, la relación entre una escritura y los lectores. En cuanto a la pertinencia, en materia de ciencias sociales, es doble: pertinencia técnica, diría yo, en relación con el objeto de estudio; y también pertinencia histórica, tanto en relación con el contexto local como en relación con la historia de la disciplina. Si Leiris tiene razón y si es posible aplicar a la literatura antropológica los mismos criterios que a la literatura en general, llegaremos a la conclusión de que la antropología que tenga más porvenir, que permanezca *presente*, es a la vez la más *pertinente*, la más comprometida dentro de su época, pero también la más personal y la más preocupada por la escritura.

## Epílogo

Solamente me resta, para concluir este breve escrito, regresar brevemente a las cuestiones con las que se inició. Sí, nuestros objetos son históricos, pero no se borran, se transforman. Sí, nuestros objetos son culturales, pero no son incomparables si adoptamos dentro de cada cultura el sentido social que ésta sistematiza. Sí, existen etnólogos escritores (aunque no demasiados, no hay que preocuparse), pero en cualquier caso, la escritura del antropólogo, literario o no, no tiene como vocación primordial expresar la presunta parte inefable de cada cultura: relata una experiencia en la que el individuo tiene su parte y la abre para la comparación. Al forzar un poco los términos, afirmaré que la antropología es ante todo un análisis crítico de los etnocen-

trismos culturales locales o, dicho de otro modo, que su principal objeto, su foco, es la tensión entre sentido y libertad (sentido social y libertad individual), tensión de la que proceden todos los modelos de organización social, desde los más elementales hasta los más complejos. Es decir, que todavía le queda mucha tela que cortar.