

**artículos** ▼



## El objeto de la antropología hoy

Marc Augé\*

**Resumen.** El presente artículo realiza un recorrido a través de los principales aspectos que delimitan el campo antropológico en la actualidad, centrándose en la definición de un nuevo objeto para la disciplina, distanciado ya del marco en el que esta surgió. El autor reinterroga el rol de la antropología estableciendo la diferencia existente entre lo que denomina "culturas de la inmanencia" y las sociedades contemporáneas en cuanto a la tensión entre sentido y libertad que ha de definir el orden social. Por medio de ejemplos etnográficos, se lleva a cabo el análisis de esta tensión en estructuras sociales particulares junto con una reflexión en torno a los aspectos metodológicos que caracterizan la experiencia antropológica, avalándose la posición de exterioridad por parte del etnólogo y especificándose el marco en el que se desarrolla el ejercicio interpretativo. Finalmente, el autor posiciona el proceso de escritura como una experiencia central en el trabajo antropológico, en la medida en que esta refleja el compromiso subjetivo del autor con el conocimiento, la autorreflexión y las posibilidades de adaptación a los cambios de la historia.

**Palabras clave.** Cultura, etnografía, etnocentrismo, acontecimiento, orden simbólico, estructuralismo, transculturalismo, humanismo.

### The object of anthropology today

**Abstract.** This article runs through the main aspects that currently delimit the anthropologic field, focusing in the definition of a new object for discipline, already distanced from the frame where it rose. The author re-interrogates the role of anthropology establishing the difference existing between what he calls "cultures of the immanency" and the contemporary societies regarding the tension between sense and freedom which define the social order. The analysis of this tension in particular social structures together with a reflection around the methodological aspects that characterise the anthropologic experience is carried out through ethnographic examples, endorsing the position of exteriority by the ethnologist and specifying the frame where the interpretative exercise is developed. Finally, the author positions the writing process as a central experience in the anthropologic work, as far as this reflects the subjective commitment of the author with knowledge, auto-reflection, and the possibilities of adapting to changes of the history.

**Keywords:** Culture, ethnography, ethnocentrism, event, symbolic order, structuralism, transculturalism, humanism.

\*Doctor en antropología social, profesor de la Escuela de Altos estudios en Ciencias Sociales (EHESS).

Los etnólogos se interesan por los rasgos sociales, intentan comprender la concepción de las relaciones entre los unos y los otros en el interior de una configuración cultural determinada. En el sentido global y antropológico del término, la cultura es, pues, el conjunto de esas relaciones en tanto que son representadas e instituidas, en tanto poseen, simultáneamente, una dimensión intelectual y simbólica, por un lado, y una dimensión concreta, histórica y sociológica, una dimensión por donde pasa su funcionamiento, por otro. Los etnólogos han ratificado la existencia de culturas en esta doble dimensión intelectual e institucional, interesándose en las relaciones de filiación, de alianza o de poder, así como también en los mitos, en los ritos y en todas realidades antropológicas que imponen a los hombres en sociedad someterse al tiempo para aceptar la muerte y reinventarlo para vivir juntos.

Teniendo en cuenta la constatación anterior, nos es posible plantear lo siguiente: el objeto de la investigación antropológica excede, actualmente, el marco en el que surgió. En efecto, la antropología no está ya signada exclusivamente al estudio de las sociedades en vías de desaparición; su objeto intelectual, más preciso y amplio a la vez, es el estudio de las relaciones simbolizadas e instituidas entre individuos tal y como toman forma en contextos más o menos complejos, cuyos grupos estudiados por la primera etnología proporcionan ejemplos paradigmáticos, o para hablar como Durkheim y Lévi-Strauss después, elementales.

Desarrollaré a continuación una hipótesis que nos permitirá reinterrogar el rol de la antropología como estudio de las relaciones sociales.

En toda comunidad el ámbito de las ciencias, definido por el carácter acumulativo de esta y por la intencionalidad que preside su evolución, puede distinguirse de los saberes tradicionales, que, una vez adquiridos, sirven sin más a la cuestión práctica de la vida individual y colectiva. La clave de una diferencia entre las sociedades que privilegian la explotación de los saberes, es decir, lo conocido, y aquellas que privilegian la prospección científica, es decir, lo desconocido, o incluso de una diferencia en el interior de una misma sociedad, entre los periodos o los sectores marcados por la exploración pasiva de saberes, y los períodos o los sectores abiertos al deseo de conocimiento, no habría que buscarla del lado de las relaciones sociales, en la manera como éstas son concebidas y puestas en obra; estas diferencias se vinculan, en última instancia, con el estatuto del conocimiento en un conjunto social determinado, en un conjunto en tanto que el mismo deja mayor o menor lugar a la iniciativa intelectual individual. A la hora abordar esta clase de cuestiones, cualquiera que sea el grupo observado, y cualquiera que sea el contexto local, es necesario además tomar en cuenta, necesariamente, un contexto más amplio a propósito del cual hablamos actualmente de mundialización o globalización.

Las sociedades tradicionales no niegan la historia, pero intentan conjurar la amenaza del acontecimiento buscando el principio de una estabilidad cuya fragilidad queda demostrada por la muerte de los individuos y el pasaje de las generaciones. Entraré en el detalle de algunas observaciones etnográficas

que nos permitirán precisar estos aspectos de las cosas. África del Oeste, lugar que aprendí a descubrir en los años 60<sup>1</sup>, nos evoca rápidamente un tema clásico de la literatura antropológica: las representaciones de la brujería, donde lo que está en juego es el estatuto del acontecimiento, por detrás del cual puede verse la estructura social, es decir, el orden simbólico del grupo.

Existe una literatura considerable sobre los fenómenos llamados *de brujería* en África. Pero sobre este capítulo, como sobre todos, es necesario desconfiar de las palabras, que en este caso nos reenvían a las diablurías de la Edad Media, a la posesión por Satán, a las brujas que a veces quemaba la Inquisición o a los diferentes hechiceros que provocan el mal de ojos y que aún atormentan algunas de nuestras campiñas en Europa. No es exactamente de eso de lo que se trata en África, aun cuando la irrupción misionera sobre este continente ha alterado a veces las imágenes y las ideas. Allí, los poderes de agresión y de defensa son concebidos como consustanciales a la persona, pese a que la persona, ella misma, se define por su situación social en el sentido estricto: por su pertenencia a un linaje agnático, a una línea uterina, relaciones de filiación y de alianza, pertenencia a una fratría, pertenencia a una clase de edad. De esta manera, los componentes de la persona y los poderes asociados no puede ser leídos y ser comprendidos sino en relación con la estructura global del grupo, lo que significa, en términos concretos, que cuando un acontecimiento desdichado sobreviene en la cotidianidad de los días, la enfermedad o la muerte de un individuo, toda una estructura de encuesta se activa para elucidar las causas en función de esta antropología local. Pese a que en los distintos grupos de la zona las estructuras sociales eran diferentes, existía en todos un lazo sustancial y sistemático entre estructura, persona e influencia.

En las sociedades matrilineales que conocí durante los años 60 y 70, en las que el poder de agresión se ejercía y se transmitía en el matrilineaje, aquellos o aquellas que tenían un poder de agresión -por lo menos un individuo por matrilineaje- podían intercambiar sus crímenes y hacer que la encuesta posterior al acontecimiento desdichado fuese particularmente difícil. Allí, la investigación post mortem comenzaba por la interrogación del cadáver, que, siendo cargado sobre la cabeza de los camaradas de su clase y edad, respondía al interrogatorio al que era sometido con un sí o con un no según hiciese retroceder o avanzar a sus cargadores. En la práctica, evidentemente, la condición de la investigación que el grupo emprendía estaba sometida a las relaciones de fuerza existentes entre los linajes y entre los individuos, así como a otros fenómenos contingentes; en efecto, si bien el diagnóstico en forma de veredicto debía ser formulado en términos estructuralmente correctos, todo acontecimiento nuevo, como la enfermedad o la muerte de uno de los acusadores, podía ponerlo en tela de juicio e incluso hacerlo caer. Lo cierto es que ese diagnóstico, una vez ratificado públicamente, se reeditaba en una especie de representación teatral de las diferentes etapas de la investigación que se desarrollaba durante los funerales del difunto, que eran celebrados generalmente unos meses después de su muerte, y que permitía que cada uno desempeñase su rol, incluyendo al acusado después de haber

<sup>1</sup> Ver Augé, M. (2004), "Lecciones de África" en *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa.

confesado y al muerto mismo representado por un compañero de su clase y edad. Con esto, lo que se buscaba no era tanto castigar a un culpable, lo que así podía ser también, como rebajar el acontecimiento a la estructura, siendo las agresiones o las maldiciones consideradas como propiedades intrínsecas de las relaciones instituidas, es decir, como una expresión de la estructura.

En estas culturas el acontecimiento, una vez explicado, perdía su consistencia y su aspecto contingente, volviéndose la traducción normal del orden de las cosas. La existencia del acontecimiento como contingencia radical se vuelve, en las culturas tradicionales, objeto de una denegación, poniéndose en acción una lógica de inmanencia para la cual lo desconocido y lo imprevisto pueden y deben siempre ser referidos a lo ya conocido.

El etnólogo estudia las relaciones, pero ¿de quién hablamos cuando pretendemos privilegiar el estudio de las relaciones? Hablamos de tres hombres, o de tres dimensiones de lo humano: en primer lugar, el hombre individual, seis billones de mundos interiores irreductibles, los unos con relación a los otros; en segundo lugar, el hombre cultural, aquel que comparte con los otros un cierto número de referencias que componen un conjunto distinto de otros conjuntos, conjuntos a los que la primera etnología ha dado frecuentemente un nombre étnico (las distinción de géneros en términos masculino y femenino, y su definición en términos sociales, tiene que ver con esta dimensión cultural); y, finalmente, el hombre genérico, aquel que a lo largo de los siglos y milenios ha inventado técnicas nuevas, ha caminado sobre la Luna, aquel al que le ocurre que un nombre propio y singular simboliza la existencia, pero del que cada uno de nosotros se siente con el derecho a reclamar, por modesto que pueda ser su destino personal.

Algunos autores, en los años 50 y 60, han hecho progresar considerablemente la reflexión sobre la noción de cultura, aprehendiéndola como un sistema de coacción intelectual a partir de una doble constatación. La primera: el individuo no percibe su identidad sino en y por la relación con el otro. La segunda: las reglas de construcción de esta relación le preexisten siempre. Lévi-Strauss escribió en 1950, en su introducción a la obra de Marcel Mauss<sup>2</sup>, que aquel que llamábamos sano de espíritu sólo podía ser aquel que se alienaba, aquel que consentía en existir en un mundo definido únicamente por la relación del yo con el otro; en tanto ese consentimiento es la condición necesaria de toda salud mental, se volvería insensato, literalmente, aquel que pretendiese liberarse. De esta manera, comprendemos al hombre sano de espíritu como necesariamente alienado al sistema que da un sentido a los acontecimientos de su vida individual, y el sentido del que se trata aquí es el sentido social, que no es un sentido metafísico o trascendental, sino que es la relación social misma en tanto que representada e instituida.

Los poderes de agresión y de defensa consustanciales a la persona, que han sido mencionados con anterioridad, son unos de los componentes de este sentido social en las culturas que yo llamo "cultura de la inmanencia", ya que dentro de ellas ni el ayer ni lo desconocido tienen lugar y todo se explica a partir de un orden preexistente.

<sup>2</sup> Mauss, M. (1971), "Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas" en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

Desde el punto de vista del individuo, estas “culturas de la inmanencia” son particularmente exigentes, pues hacen referencia, por una parte, a una teoría del acontecimiento que tiene por objeto y por consecuencia negar su carácter contingente, y por otra parte, a un conjunto de representaciones de la persona, de la biología y de la influencia que son particularmente aptas para activar esa negación. En sistemas de ese tipo, tal como puede verse, la noción de libertad individual no tiene lugar, pudiendo sólo expresarse, en el mejor de los casos, en algunos virtuosos del sistema, para hablar como Pierre Bordieu, debido algunos cálculos tácticos que interactúan con coacciones opuestas para intentar anular o reducir sus efectos. Así, en las sociedades matrilineales antes evocadas, por ejemplo, un hombre tiene la posibilidad de jugar la carta del matrilineaje de su padre contra su propio matrilineaje, o a la inversa, los poderes del padre y del tío materno, o de sus matrilineajes respectivos, pueden ser neutralizados. No obstante, esta posibilidad táctica es considerablemente menor para las mujeres, resignadas a las residencias de sus esposos, y completamente nula para los numerosos esclavos y descendientes de esclavos, que por definición se encuentran sin comunicación con su linaje de origen (podemos recordar, al respecto, cómo durante el siglo IX era llevado a cabo un rito para permitir al nuevo esclavo olvidar sus orígenes, pues lo que compraba el que quería un esclavo doméstico, en definitiva, era en primer lugar su pasado).

El cierre de las “culturas de la inmanencia” es completo cuando, no contentas con encerrar al individuo en un juego de relaciones que le preexisten, pretenden encarnar el todo de la humanidad, es decir, el hombre genérico (tal es que el nombre que se han atribuido ciertos grupos humanos significa simplemente “los hombres”). No obstante, el cierre total de un sistema es, sin duda, concreta e históricamente tan impensable como una apertura total.

Existe en toda sociedad una tensión entre el sentido, entendido como un conjunto de relaciones transables, y la libertad, definida como el espacio dejado a la iniciativa individual. Esta tensión no juega siempre e inevitablemente en beneficio del sentido, pese a que la alienación al sentido social no es nunca tan coercitiva como cuando es puesta en acción por lo que el helenista Jean Pierre Vernant<sup>3</sup> llama, en relación a la Grecia antigua, “la razón retórica”, presente también en todas las culturas politeístas de la inmanencia, que encuentra en ella misma su propia justificación y justifica al mismo tiempo todo orden establecido. En Grecia, no obstante, esta razón retórica no habría impedido el nacimiento de una tradición filosófica y científica, la aparición, si se quiere, de una primera modernidad.

En sus estudios, Jean Pierre Vernant busca la razón de este milagro griego, hallando su origen en la existencia de ficciones. En Grecia, nos dice, el objeto de la creencia es lo que es contado en los mitos en forma oral, primero, hasta tomar forma estricta con Omero y Hesíodo desde el momento en que hay literatura. El juego se instaura de esta forma entre el polo de la creencia y el polo de la ficción, se reconoce un cierto grado de libertad al que cuenta al otro, al auditor y al lector, aflojando así la coacción ejercida por el sistema

<sup>3</sup> Cfr. Vernant, Jean-Pierre (1992), *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.

simbólico sobre el imaginario individual. Al cabo de un cierto tiempo, Grecia sale del mito para entrar en la tragedia. Cornelius Castoriadis, en varios textos, prolonga este análisis sobre el plano político, mostrando cómo de Esquilo a Sófocles se pasa de una reflexión sobre los dioses a una reflexión sobre los hombres y la vida política<sup>4</sup>. Numerosas pistas se abren aquí, por ejemplo, el rol de la escritura en la liberación y la autonomización del individuo, mas continuo adentrándome en la tensión planteada entre sentido y libertad, teniendo presente que esta no es privilegio exclusivo de lo que llamamos "cultura de la inmanencia".

Podemos pensar, ciertamente, que en los grupos humanos menos diferenciados la existencia individual, en tanto que tal, estaba totalmente sometida a las representaciones colectivas. Pero todos los tipos de sociedad están amenazadas del cierre del sentido y la reificación de la cultura. El estructuralismo, y de manera más general, todo el pensamiento crítico de los años 60, ha operado desde este punto de vista un trabajo saludable de desmitificación. Castoriadis, ha establecido estableciendo que la economía, el derecho, el poder y la religión existen socialmente como sistemas simbólicos sancionados<sup>5</sup>, y Althusser, analizando la clase dominante como encontrándose ella misma en situación de alienación<sup>6</sup>, han prolongado la intuición estructuralista y establecido las bases de un análisis crítico generalizado que concierne en primer lugar al antropólogo, el cual, tomando por objeto el estudio de las relaciones, se encuentra confrontado prioritariamente con la tensión entre sentido y libertad.

Desde el inicio, el etnógrafo tiene que convertirse en etnólogo, y el etnólogo en antropólogo. Entendemos con eso que desde las primeras observaciones, consagradas a tal o cual actividad particular, el etnógrafo se encuentra en la situación de interesarse como etnólogo en todas las dimensiones del grupo que estudia, y a situar dicho grupo, en uno de sus aspectos o en su totalidad, en un contexto antropológico más amplio. Esos tres componentes del oficio no corresponden necesariamente a etapas diferenciadas: aquel que observa, lo quiera o no, no cesa de interpretar o de comparar, sus lecturas y su experiencia determinan incluso las opciones de los primeros objetos de observación.

Se ha definido en ciertos casos la mirada etnográfica como distante y participante, como exterior e interior, pero la realidad es al mismo tiempo, me parece, más simple y más compleja. La posición del antropólogo es siempre una posición de exterioridad, una posición de exterioridad en relación con el juego de relaciones que estudia. Es esta exterioridad lo que le define tanto desde el punto de vista del método -contacta informantes, intenta hacerse aceptar y comprender, aprende la lengua- como desde el punto de vista del objeto. El etnólogo no será nunca uno de esos que estudia, él lo sabe y ellos lo saben también, a pesar de que haya quienes que por vanidad, incredulidad o cálculo, han simulado dejarse absorber por su objeto de observación, por ejemplo, dejándose iniciar por tal o tal culto; el etnólogo no será nunca uno de entre ellos, pero intenta acercarse y ellos también se acercan, para lo mejor o para lo peor.

<sup>4</sup> Ver, entre otros textos, Castoriadis, C. (2002), "Antropogénesis en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles", en *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI*, México, Fondo de Cultura.

<sup>5</sup> Cfr. Castoriadis, C. (1989), *La institución imaginaria de la sociedad, volumen 2: El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.

<sup>6</sup> Cfr. Althusser, Louis (1988), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.



La posición de exterioridad es intelectualmente honesta, estratégicamente útil y antropológicamente útil también. Es intelectualmente honesta porque corresponde a una situación de hecho. Únicamente el vértigo de un ego tan excesivo como frágil puede llevar a un observador exterior a la ilusión de una participación efectiva y fusional con su objeto. La participación de que se trata cuando se habla de observación participante es más de orden intelectual; se trata, pues, de entrar en las razones del otro. De esta manera, nuestro colega George Deveraux, etnopsiquiatra, mostró cómo las teorías psicoanalíticas de los indios Moab en Norteamérica se derivaban de su experiencia del sueño, y se revelaban, por lo mismo, como particularmente incompatibles con los principios de la psiquiatría moderna<sup>7</sup>. Una y otra concepción demostraban la coherencia de un sistema de pensamiento que comandaba numerosas prácticas sociales locales, pero no estaban tentadas, sin embargo, de adherirse a los esquemas intelectuales que las habían reconstruido. La participación era de orden intelectual, y por lo tanto, distanciada. Deveraux precisa de esta forma, en su etnopsiquiatría de los indios Moab, que la incapacidad de los Moab de desarrollar una teoría general de la psicopatología era debido a que aun cuando imputaban un sentido psicológico a los sueños y a la psicosis, su orientación fundamental era, no obstante, supranaturalista, apriorista y no científica en el sentido estricto de la palabra.

La posición de exterioridad es estratégicamente útil desde el momento en que es consciente, ya que la presencia del etnólogo tiene una influencia sobre el juego de relaciones que estudia. Al etnólogo se le asigna un lugar y un rol que conviene, pues, tener en cuenta, ya que puede aportar elementos esclarecedores del juego mismo. Ocurre también que esta posición de exterioridad introduce entre los interlocutores un grado de libertad en relación con su medio ambiente cultural, y conlleva un cambio del punto de vista del etnólogo observador, quien ve surgir una serie de preguntas: usted, que no es de aquí, ¿qué piensa? o ¿cómo ocurre eso en su tierra? Es en este último caso que la posición de exterioridad consciente y reivindicada ejerce lo que Lévi-Strauss ha referido como la capacidad del sujeto de objetivarse indefinidamente<sup>8</sup>; por esa dimensión, y abstrayendo el hecho de la dificultad psicológica de tal posición, el etnólogo encarna de manera ejemplar un punto de vista individual.

Las consideraciones sobre el etnocentrismo, por bienpensantes que sean, son frecuentemente reductoras, al mismo tiempo porque hacen del etnólogo un simple portador de cultura -lo que nadie es exclusivamente y el etnólogo aún menos que los otros- y porque niegan a las culturas observadas y a los individuos que se reclaman de las mismas, el riesgo y la suerte de una refracción intelectual que les expone a la mirada y a las especulaciones de otros individuos. Insisto sobre "otros", pero más aún sobre "individuos", ya que el carácter subversivo de la intervención antropológica se sitúa tanto en su carácter "individual" como en su carácter "exterior". Encontrándose con informantes, teniendo lazos de amistad en ciertos casos, el etnólogo empuja a sus interlocutores a que se interroguen sobre ellos mismos, a asumir su cultura colectiva como él lo hace con sus referencias habituales. Ese mínimo de distancia que

<sup>7</sup> Cfr. Deveraux, G. (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, France, Gallimard.

<sup>8</sup> Cuestión ampliamente desarrollada por C. Lévi-Strauss en el capítulo final de *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI Editores, 1976.

impone la puesta en relato, que impone la puesta en palabra, desempeña en cierto sentido el rol de la ficción como un segmento de sanidad del mito, del que hablaba Vernant a propósito de la Grecia antigua.

La posición de exterioridad debilita las certezas del sí mismo culturalista, tanto por lo que se refiere al etnólogo como a aquellos que observa. Lo que cuenta, en definitiva, es la manera y la forma de lo que Lévi-Strauss ha llamado, en *Antropología Estructural*<sup>9</sup>, el "Tercer Humanismo", de los cuales el primero corresponde, según él, al Renacimiento y al descubrimiento de la Antigüedad, el segundo, durante los siglos XVIII y XIX, a los progresos de la exploración geográfica y sobre todo al conocimiento que adquiere Europa de la China y de la India, y el tercero, finalmente, al descubrimiento de las sociedades dichas primitivas, tercera y última etapa ya que, dice Lévi-Strauss, después de eso el hombre no tendrá ya nada más que descubrir de sí mismo, por lo menos desde el punto de vista de su expansión geográfica e histórica.

Lévi-Strauss se refiere, en sustancia, a esta última etapa como una etapa decisiva, ya que permite elaborar un nuevo humanismo que encuentra su expiración en el seno de las sociedades más humildes, y en consecuencia se revela más democrático que los que le han precedido. Pero también porque el método etnográfico que se ha forjado en el contacto con esas sociedades puede aplicarse al estudio de todas las sociedades, incluyendo las nuestras. Este nuevo humanismo, evocado de manera programática en *Antropología Estructural*, no puede ser concebido sino por la adición, la confrontación y la puesta a prueba recíproca de modelos, y si es democrático, no deja, sin embargo, de depender de análisis y conocimientos de un grupo reducido de especialistas. Por lo demás, el llamado perezoso al respecto de las culturas, lugar común de la *crème* de los medios de comunicación de todo tipo, sigue siendo hoy un capítulo acordado de lo visto, para pensar a nivel internacional, cuando no es recuperado con toda la mala fe del proselitismo o por los totalitarismos democráticos. Y sin embargo, es bien de humanismo que se trata el decir de una perspectiva orientada hacia el futuro.

Los etnólogos han creído frecuentemente que estudiaban mundos en vías de desaparición, mientras que antropólogos asistían al nacimiento doloroso y ciertamente complicado de un nuevo mundo al conocimiento del cual tienen hoy la capacidad y el deber de constituir. Ese nuevo mundo, y ese nuevo humanismo, no pasa por la simple coexistencia de culturas cerradas sobre ellas mismas, lo cual corre el riesgo de corresponder al término ambiguo de *pluriculturalismo*, más bien, por la existencia de individualidades ricas y complejas en relación una con otras, lo que podría ser llamado *transculturalismo*, concebido como la travesía individual de culturas y el encuentro entre individuos. Un proceso abierto, por lo tanto, cuyos únicos motores y únicos garantes son la democracia y la educación.

Cómo olvidar, entonces, que a pesar de todas las tiranías acumuladas por la empresa colonial occidental, durante siglos en ciertos casos, la mirada antropológica, que no se posicionó sino desde hace un siglo, ha sabido en ciertos casos poner en evidencia los lineamientos de un encuentro posible y

<sup>9</sup> Lévi-Strauss, Claude (1968), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.

un esbozo de algo que se asemeja al universalismo. Lo que desde este punto de vista de las cosas nos permite inferir, tomando en cuenta el contexto en que los etnólogos han trabajado, es que una parte importante de la primera etnología ha sido visionaria, lo que no quiere decir que antes fuese miope o ciega, sino que estaba orientada por una concepción apriorista que sesgaba los análisis. Los resultados han sido a veces brillantes, como lo testifica el episodio de los jesuitas en China, por ejemplo, pero se situaban, no obstante, en la perspectiva de un universalismo religioso, es decir, en un cierre de sentido contrario al espíritu de prospectiva científica. Concluiré sobre este tema volviendo nuevamente 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 las actuales Gana y Costa de Marfil, estuvieron impresionados por la riqueza y la sutileza de lo que en el lenguaje de Freud llamamos *metapsicología*. Los etnólogos británicos, particularmente, estuvieron fascinados por la concepción de la persona individual que prevalecía entre los Ashanti, de Gana. La personalidad individual daba la impresión de que se definía por la combinación de dos principios: el "Kra" y el "Tzu Tzum", que designaban, el primero, la parte estable de la personalidad, y el segundo, su capacidad de acción, influencia y relación. Sin entrar en detalles, confusos en ciertos casos, menciono simplemente la discusión en los años 60 entre dos etnólogos británicos influenciados por Freud, de los cuales uno sugería que el que "Kra" correspondía al *ello* de la tópica freudiana, mientras que el otro juzgaba esta clasificación de excesiva pero consideraba, por su parte, que el "Tzu Tzum" era totalmente comparable al *ego* freudiano. Se ha mencionado el carácter particular de un sistema para el cual los poderes físicos son concebidos como consustanciales a la persona individual y a la estructura social; el "Kra" y el "Tzu Tzum" son, al mismo tiempo, los soportes y los blancos eventuales de tales poderes.

Yo mismo me he confrontado con los numerosos aspectos que esta concepción plural y dinámica evoca, tomando los planteamientos de Laplanche y Pontalis (1967)<sup>10</sup> sobre la tópica freudiana. De acuerdo a estos autores, Freud elabora una diferenciación del aparato psíquico en un cierto número de sistemas dotados de caracteres o de funciones diferentes y dispuestas en un cierto orden los unos en relación con los otros, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que se puede dar una representación particular. Partiendo de esta definición, he podido, en el pasado, exponer a un público de psicoanalistas interesados, aparentemente, las grandes líneas de la tópica elaborada por poblaciones de cultura Akan en Costa de Marfil. Al hacer esto pude reencontrarme con mis predecesores británico y hacer yo mismo prueba de etnocentrismo, en un sentido sí, ciertamente (aunque no fuese sino porque la traición comienza con la trampa de palabras intraducibles), pues, en sí, el etnocentrismo consciente enriquece la reflexión analítica en general: al mismo nivel que los diagnósticos de los chamanes Moab con los cuales Devereaux discutía, mis estudios proporcionarían tal vez un día algunos datos a nuestros colegas africanos que se interesarán por los

<sup>10</sup> Laplanche, J.; Pontalis, J. -B. (1983), *Diccionario de Psicoanálisis*, Madrid, Labor.

saberes tradicionales. En este sentido, se trata de un etnocentrismo abierto, franco, una invitación a la reflexión común y no una forma de canibalismo intelectual. Algo del hombre y de su psiquismo se decía y se dice aún en el aparente enredo de sospechas y de acusaciones que plaga la vida de los linajes africanos, algo también, evidentemente, de las relaciones de poder y de autoridad.

En la interpretación exterior opera una selección entre lo que proviene intrínsecamente de la coherencia local, del sentido social tal y como ha sido definido más arriba, y aquello que, sobrepasando el sentido local, invita a la reflexión más general, aporta una pieza al tema del Tercer Humanismo del que hablaba Levi-Strauss. Por lo que se refiere a este último, es necesario considerar, por una parte, que se sitúa en la continuidad de los otros dos (podría pensarse en las semejanzas llamativas entre el panteón griego y ciertos panteones africanos, por ejemplo) y, por otra parte, que permanece abierto, listo para acoger nuevos datos y alimentar nuevas reflexiones, al tiempo que se perfila en el horizonte de nuestra historia, sin par acelerada, la necesidad de un nuevo humanismo planetario.

La cuestión del humanismo y la de la escritura están íntimamente relacionadas. La cuestión de la escritura no es ni accesoria ni periférica; se encuentra en el corazón de la disciplina antropológica. Tomando la palabra, el antropólogo somete a otros la realidad que describe, hace de esa realidad un objeto antropológico que somete a la discusión y propone a la comparación. El antropólogo tiene que sistematizar los datos que en la vida corriente se presentan de manera dispersa y discontinua, aquellos que solicitaba a sus interlocutores sobre las puestas en relación que no habrían establecido por sí mismos o que habrían permanecido encerradas en observaciones dispersas. Las construcciones que se encuentran en ciertos textos antropológicos no existen en las sociedades reales sino de manera virtual; a menudo le ocurre al etnólogo que está seguro de construir una coherencia que es subyacente a los hechos, pero que guarda, no obstante, el carácter de una hipótesis inductiva, pues, literalmente, no hay nada que traducir.

El antropólogo no traduce, transpone, y, desde mi punto de vista, tiene razón al hacerlo. Tal afirmación no está en boga hoy; cae, en efecto, bajo una doble crítica sobre la que me permito decir, de una vez, que rechazo tanto las premisas como las conclusiones. La primera, de estilo epistemológico, remonta al antropólogo británico Edmund Leach, y ha encontrado un defensor elocuente en los Estados Unidos en la persona de Clifford Geertz y posteriormente en sus antiguos discípulos, quienes han radicalizado su pensamiento crítico y practicado el mismo, con alegría, a la muerte del padre. Consiste en decir que la literatura antropológica tiene que ver con la ficción. Esta crítica antropológica es trivial y errónea. Trivial, en tanto se empeña en redescubrir América y hace alusión al carácter escrito o construido de todo texto escrito debido a que en este sentido todo texto es una ficción, como lo había señalado ya Sartre en 1948 en su crítica del realismo, y Foucault, en 1966, al discutir sobre fábula y ficción. Errónea y falsa simplemente esta formulación última de Leach, que era él mismo un gran etnólogo, al plantear, en forma

de provocación, es cierto, que los textos antropológicos son interesantes en sí mismos y no porque nos dicen algo del mundo exterior, afirmación que sería igualmente contestable si la aplicásemos a la literatura analítica.

La segunda crítica tiene que ver con el moralismo bien pensante en progresión constante hoy y que me parece tener que ver a veces con una forma sutil y sin duda inconsciente de racismo. Critica, en sustancia, la osadía de hablar de los otros en su lugar. Tal objeción, que en sus formulaciones más extremas es evidentemente una invitación al obscurantismo, tiene que ver con la primera crítica en la medida en que remonta los textos a sus contextos, pudiendo hacer valer, sin gran dificultad, que los contextos de la antropología clásica databan de la época colonial y por tanto llevaban su marca. Los primeros destinatarios de los estudios etnográficos, nos dice esta crítica, ¿no debieran ser aquellos de quienes se habla?, ¿no escribimos a partir de ahora bajo la mirada de aquellos que describimos? Si tomara en cuenta estas prescripciones, la antropología se vería limitada al arrepentimiento y a la prudencia, si no al silencio. Esta crítica se balancea igualmente entre una constatación trivial, la época que influencia las obras a las que da origen, y una visión errónea de la cultura, culturas opacadas las unas con relación a las otras pero transparentes para ellas mismas, frente a la existencia de las cuales todo esfuerzo de conocimiento exterior tendría que ver con la dominación y la manipulación.

La respuesta a esta doble crítica debería, me parece, tomarse al pie de la letra, y pasar decididamente por una reafirmación del antropólogo como analista exterior de verdades particulares y como enunciador de hipótesis generales. Autor, el antropólogo firma, firma y en consecuencia ocasiona una experiencia, un análisis y una hipótesis. Es porque firma que es creíble. Sobreentendiendo que la relación con la verdad no es de la misma naturaleza cuando se cuenta una experiencia, se elabora un análisis o se propone una hipótesis. Más el antropólogo se compromete con otro, más escribe; y mientras más se puede percibir en su escritura el eco de una voz, de un tono, de un compromiso subjetivo, más se puede estar asegurado que escapa a las trampas de la rutina y del etnocentrismo estereotipado, porque se explican las condiciones de su trabajo de observación, de recolección de datos y de interpretación, incluso el recurso a uno o dos informantes privilegiados. Es sin duda este aspecto de las cosas aquel que acerca la antropología a la literatura, ya que se parece a la historia de un encuentro, que es en el relato, como en el terreno, la condición previa necesaria para la recolección de la información.

La literatura antropológica nos transmite numerosas anécdotas reveladoras que relatan una toma de contacto y en ciertos casos abren la guía a la interpretación. La anécdota que se encuentra en un diario de campo, que después retorna sobre la experiencia vivida, traduce la seducción que han ejercido frecuentemente el uno sobre el otro, el etnólogo y el informante. La anécdota desempeña el rol de contención, ya que aquel que hace abstracción de esos efectos de seducción corre el riesgo de no comprender nada sobre la complejidad de la situación en la que es difícil saber con certeza quién tiene la iniciativa y quién manipula a quién. Siempre ha existido entre los etnólogos

la tentación de escribir bajo el dictado de su informante, un individuo excepcional tanto por su relación con el etnólogo como por su relación con los otros miembros del grupo, ya que la cultura es al mismo tiempo la cosa la más y la menos compartida en un grupo étnico en el que existen evidentemente individuos más cultivados y a veces más inventivos que otros. Si numerosos grandes antropólogos, en Francia por ejemplo, han cedido a lo que se llama a veces 'la tentación de la escritura', es sin duda porque el grado suplementario de exterioridad y de libertad que esta otorga les permite relatar su experiencia, delimitar la parte de sombra e incertidumbre que ninguna investigación logra nunca disipar completamente, y ampliar así el campo de la reflexión. Es eso estar dentro y fuera, distanciado y participante.

La experiencia antropológica no es una experiencia de puertas cerradas. Escribirla y describirla es tomar por testigo el *África Fantasma* de Michel Leiris<sup>11</sup>, los *Tristes Trópicos* de Lévi- Strauss<sup>12</sup> o la *África Ambigua* de Balandier<sup>13</sup>, libros que pertenecen tanto a aquellos que los leen y los comentan, como a aquellos de quienes hablan. El filósofo Michel Leiris ha propuesto una interesante definición de la escritura filosófica: una subjetividad pasada por la lengua -nos dice- pero que en ese pasaje por la lengua se emanciparía, por decirlo así, de ella misma. Esta forma de abstracción de sí, o de sublimación, que el filósofo opera por la escritura, y que tiende evidentemente a acercar su obra a la del artista, evoca la capacidad de objetivarse indefinidamente de que Lévi-Strauss acredita al antropólogo, capacidad que, en la medida en que busca expresarse y dar origen a la escritura, tiene que ver ella también, en cierta medida, con un arte literario.

Michel Leiris, en su libro sobre Manet y la cinta alrededor del cuello de Olimpia, donde se interroga sobre la noción de contemporaneidad, señala que son los escritores y los artistas más comprometidos en su tiempo y más pertinentes en relación con su época, quienes tienen una posibilidad de sobrevivir, quienes tienen una posibilidad de permanecer presentes. La presencia, en cualquier dominio que sea de la literatura, es la voz que se escucha siempre, el tono, la música que se reconoce. Si Leiris tiene razón, y si se pueden aplicar a la literatura antropológica los mismos criterios que a la literatura en general, podemos concluir que la antropología que tiene mayor futuro, aquella que puede permanecer presente, es al mismo tiempo la más pertinente, la más comprometida en su época, a la vez que la más personal y la más preocupada por la escritura. Es necesario sí tener presente que, en materia de ciencias sociales, en lo que se refiere a la pertinencia, puede hablarse de una doble dimensión: pertinencia técnica, que iría en relación con el objeto de estudio, y pertinencia histórica, que iría tanto en relación con el contexto global como en relación con la historia de la disciplina.

Sí, nuestros objetos, los objetos de los antropólogos, son culturales, pero no por ello incomparables, si se aprende en cada cultura el sentido social que sistematiza. Sí, los etnólogos escriben, pero la escritura antropológica, literaria o no, no tiene como vocación primera expresar la parte pretendidamente inefable de cada cultura, sino relatar una experiencia, en la que el individuo tiene su parte, que se abre a la comparación. Forzando un poco los

<sup>11</sup> Michel Leiris (1984), *África Fantasma*, Milano, Rizzoli.

<sup>12</sup> Lévi-Strauss, Claude (1997), *Tristes Trópicos*, Madrid, Paidós.

<sup>13</sup> Balandier, Georges, (1964), *África Ambigua*, Buenos Aires, Sur.

El objeto de la antropología hoy

términos, podemos plantear que la antropología es, en primer lugar, un análisis crítico del etnocentrismo cultural local, o, para decirlo de otra manera, que su objeto principal focal es la tensión entre sentido y libertad, entre sentido social y libertad individual, de lo que proceden todos los modelos de organización social, desde el más elemental al más complejo.

En la unidad y la diversidad de la actual contemporaneidad, la antropología es más necesaria que nunca. Su tradición de reflexión autocrítica y de observación de las concepciones locales del espacio y del tiempo le permite adaptarse a los cambios de la historia y tomar en cuenta las nuevas modalidades de simbolización o desimbolización que obran en el conjunto planetario. Adaptarse al cambio de escala significa no dejar de poner el acento sobre la tensión entre sentido social y libertad individual, a pesar de todas las ilusiones de la globalización y del consumo.

