

Cambio de siglo y giros antropológicos

Enrique Luque

WILLIAM Y. ADAMS

Las raíces filosóficas de la antropología

Trad. de Fernando Díez Martín

Trotta, Madrid 504 págs. 34,62 €

CLIFFORD GEERTZ

Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos

Trad. de Nicolás Sánchez Durá y Gloria Llorens

Paidós, Barcelona 276 págs. 13,46 €

ADAM KUPER

Cultura. La versión de los antropólogos

Trad. de Albert Roca Álvarez

Paidós, Barcelona 300 págs. 16,18 €

MARY MIDGLEY

The Myths We Live By

Routledge, Londres

PARAÍDOS PERDIDOS

Por desgracia, la realidad se va pareciendo cada vez más a nuestros conceptos y categorías. Unas y otros, lejos de ser meros instrumentos para la observación, la descripción y el análisis, se transforman en banderas reivindicativas o en armas arrojadas en los conflictos de nuestra época. Tal es el caso del concepto de cultura. En los dramas sociales contemporáneos, los actores (minorías de muy distinta índole) lo asumen y lo esgrimen con rotundidad muy alejada de los perfiles y matices que imaginaron quienes lo han ido acuñando. Las *self-fulfilling prophecies* de las ciencias sociales han traspasado el umbral de los libros y se han hecho pan de cada día. A escala mundial, esa metáfora, casi tectónica, del *choque de civilizaciones* va dejando de ser una teoría cuestionable para convertirse en nuestro terrorífico horizonte inmediato.

Creo que publicaciones relevantes en el ámbito de la antropología finisecular o de inicios de este siglo reflejan la paradoja de esta situación. De un lado, satisfacción más o menos contenida ante el impacto insospechado de una disciplina relativamente joven aún; de otra, no poca inquietud por las imágenes distorsionadas que el entorno nos devuelve. Paradoja acrecentada porque a la auténtica explosión de identidades, renacidas o novísimas, unen en ocasiones los antropólogos la duda o el cuestionamiento de su propia identidad. También, frente a una realidad que no responde en absoluto al optimismo racionalista de las teorías de la modernización de los años cincuenta del pasado siglo, parece apuntar otra antropología. Que entraña igualmente una crítica al desengaño posmodernista de pasadas décadas, un tanto narcisista y no poco etnocéntrico. De este modo, es la propia tradición cultural, y no

meramente la ajena y distante como solía ser lo habitual, la que entra en el ámbito de la mirada antropológica.

No cabe duda de que el cambio de siglo ha ido acompañado de una auténtica hiperinflación del término cultura. Hay, o parece que hay, cultura por todas partes: desde la de la corrupción política a la de la derrota del equipo de fútbol que pierde varios partidos seguidos. No hace tantos años que el término estaba restringido, en el uso común, a individuos (*persona culta* o *con cultura*) o a niveles de formación y educación. El uso antropológico, todavía restringido a colectividades o pueblos (cheyene, talensi o andamaneses), pero ya extendido universalmente, no fue en absoluto del agrado de quienes, procedentes de tradiciones como la germánica, habían confinado esta locución a determinados niveles sociales e históricos. Tal fue el caso de Werner Jaeger, quien en su bien conocida *Paideia* (esto es, la *cultura* del mundo helénico) censuró acremente a los etnólogos por haber ampliado de tal modo el concepto. Ni que decir tiene que las reflexiones antropológicas a las que me voy a referir aquí se siguen situando mucho más cerca de estos últimos que de sus críticos.

La más ambiciosa de todas ellas es, sin duda, la de William Y. Adams. Responde a la de un antropólogo al viejo estilo norteamericano, que añora la unidad perdida de la etnología, lingüística, arqueología y antropología física. Pese a algunas apariencias, su libro no es una historia de la disciplina. No lo es por varias razones: ante todo, porque opta por un orden temático y no cronológico; además, porque introduce en su búsqueda de *raíces* materias muy heterogéneas –filosofía general y del derecho, literatura de ficción, medidas políticas concretas, etc.– a las que obras semejantes dirigían, si acaso, un vistazo tangencial; por último, porque el autor dedica casi todo el contenido del libro a esas raíces y bastante poco al árbol o a sus ramas. Sintetiza Adams esas raíces, a las que aplica de forma demasiado laxa el apelativo de *filosóficas*, en cinco principales: evolucionismo, primitivismo, derecho natural, «indiológica» (entrecomillada porque su referente es el *indio* americano) e idealismo alemán. En el examen de cada una de ellas sí sigue el autor un orden cronológico, remontándose cuando cree que la raíz lo exige a sus más remotos precedentes.

Con justicia destaca el autor la importancia del *evolucionismo*, o más exactamente de la idea de *progreso* que encarnó en el evolucionismo decimonónico: de su fusión con el incipiente trabajo etnográfico surgió la primera antropología en la segunda mitad de aquel siglo. Su antítesis, señala Adams, viene a ser el *primitivismo*: procedente «del corazón antes que de la cabeza», florece en épocas inestables frente a las de bonanza, que suelen acunar al evolucionismo. Se trata, en definitiva, de la idea del *buen salvaje*. Con escasa instalación en la antropología académica, inspiró sin embargo los primeros pasos de la etnografía impulsada desde esferas oficiales. Es curioso cómo Adams, pese a dedicar varias páginas de su libro al estructuralismo de Lévi-Strauss y a su influencia en la antropología contemporánea, no detecta el decisivo componente primitivista y roussonianiano que ilumina la amplia obra del antropólogo francés.

En cuanto a la tercera raíz, el *derecho natural* (inadecuadamente traducido en la versión española como «ley natural»), es para el autor no la más importante, pero sí la más profunda, ya que enlaza la antropología del siglo XX con las filosofías de la Antigüedad clásica. Su continuidad a través de milenios conoce múltiples, diversas e incluso contradictorias manifestaciones: intuitiva en los presocráticos, teleológica a

partir de Platón, consensual en el *ius gentium* romano; más: combinaciones o síntesis medievales o modernas hasta abocar en las teorías del contrato social; por último, la búsqueda de sustratos naturales, inmutables, cerebrales o instintivos, que caracteriza al estructuralismo lévi-straussiano o a la etología inspirada por Lorenz.

Los otros dos fundamentos han sido, de modo especial, columnas de la antropología norteamericana. La *indialogía*, de variados perfiles también, tiene historia paralela a la de Estados Unidos. Y ello se refleja en la toponimia: de los treinta y siete estados incorporados a la Unión tras la independencia, veintisiete tienen nombres derivados o vinculados a la presencia indígena. Desde la época colonial inglesa hasta que, en la segunda mitad del siglo XIX, se completó la conquista del oeste, la imagen del indio fue experimentando los vaivenes y cambios de las distintas épocas: noble salvaje en los relatos de segunda o posteriores manos para consumo europeo; bárbaro o cruel para los colonos puritanos que convivieron y lucharon contra los diversos pueblos autóctonos; simplificados éstos como bloque, pero con rostro mucho más humano, desde las perspectivas de comerciantes y soldados de la Unión que tuvieron ya que entenderse con ellos; y mero objeto de exposición, a lo pintado o a lo vivo, tras la derrota (como los espectáculos de Búfalo Bill). En realidad, la indialogía no fue inicialmente, ni durante mucho tiempo, materia de interés antropológico, sino ámbito de ciencias naturales o de políticas nacionales. Pero terminó cruzándose con la antropología: fugazmente con los iroqueses y el evolucionismo de Lewis Henry Morgan (tan interesado en sus hábitos como en los del tejón) y de manera fundamental y casi exclusiva a partir de Franz Boas y de sus seguidores. Pero el indio de Estados Unidos volvió a hacerse invisible para la inmensa mayoría de sus compatriotas antropólogos cuando, a raíz de la Segunda Guerra Mundial, el país asumió un rol decisivo en la escena internacional. Prácticamente, cualquier otra zona del planeta se convirtió a partir de entonces en objeto de estudio, real o posible, para la antropología norteamericana.

Por último, considera Adams la influencia del *idealismo alemán* en la antropología estadounidense; su estudio constituye sin duda la parte más convincente de su libro. Colocada estratégicamente en ese lugar porque, para el autor, supone la contrapartida teórica del universalismo que el evolucionismo entraña. Frente a éste, que singulariza la *cultura* como característica humana genérica, el particularismo histórico derivado de la obra de Herder, que resalta la peculiaridad de cada *Volk* y termina exaltando la pluralidad de las *culturas*. Por supuesto, no son los elementos románticos las únicas características destacables de la filosofía alemana anterior o posterior a Herder. Pero no cabe duda de que, unidas a otras (sobre todo, el predominio de la mente sobre la materia), han configurado en enorme medida la antropología que el alemán Boas trasladó del viejo al nuevo continente. En la antropología del siglo XX, como en la de los albores del XXI, universalismo y particularismo han seguido pugnando entre sí, combinándose en distintas dosis y revelando, en suma, la fragilidad y la fortaleza de una misma disciplina. Ambivalencia que se manifiesta, casi humorísticamente, al decir que si alguien trata de establecer cualquier generalidad respecto al ser humano (en religión, política, economía...), siempre interrumpirá algún otro con la matización localista: «Sí, pero los fulanos o los menganos lo hacen, lo dicen o lo creen de tal o cual manera».

La obra de Adams, publicada en inglés en el ocaso del siglo, responde sin embargo a

una óptica propia de varias décadas atrás. Nostálgica y convencida de que «la antropología es principalmente, aunque no en exclusiva, el estudio del "otro"» y escéptica respecto a otros intentos --«escasos e insignificantes»-- de estudiar la sociedad actual. Ello pone de relieve el talante del autor, que ni parece conocer bien esta época (las aportaciones sustantivas a las que alude penetran, como mucho, en la década de los setenta del pasado siglo), ni, en todo caso, la valora positivamente. El libro manifiesta, además, el optimismo distorsionador acerca de la propia historia que caracterizó a las ciencias sociales a mediados del siglo XX : el amplio y profundo pasado al que dirige su mirada Adams se contempla como algo que anuncia o preconfigura *ab initio* la antropología ya consolidada en las instituciones académicas. Pese a que en su libro se apunta a quiebras y discontinuidades, la disciplina se nos ofrece como siguiendo una trayectoria rectilínea y fundamentalmente única. Raíces diversas, sí, pero un solo árbol. Casi al final de su recorrido, Adams muestra esa perplejidad a la que me refería al principio: «Nunca [...] la disciplina ha disfrutado de una mayor popularidad y aceptación académica que ahora y nunca ha sido más dubitativa [...], jamás ha estado más insegura de su propia misión o legitimidad». En el diagnóstico coincide, sin duda, el autor con otros coetáneos. En los remedios que propone, en cambio, pocos estarán dispuestos a reconocer que los comparten. Consisten, en definitiva, en una travesía transitoria por el desierto de las especializaciones para volver, cuando las circunstancias lo permitan, a una antropología ciclópea que hacía de todo y contemplaba sus objetos a suficiente distancia.

ILUSIONES, DECEPCIONES Y EVASIONES

Sin embargo, lo que se nos había vuelto más que problemático bastante antes de que finalizara el siglo era, precisamente, *el otro* de aquella antropología segura y confiada. Al propio tiempo, comenzaban a detectarse bastantes quiebras, discontinuidades e incluso giros insospechados. Un libro que se centra en unas y otros es el de Adam Kuper, *Cultura*. En cierto modo, podría considerarse un buen complemento de lectura del anterior, ya que aborda una época y unos autores que Adams apenas si atisba o ni siquiera menciona. Kuper, sudafricano y asentado pronto en el Reino Unido, afrontó en sus años jóvenes la nada fácil tarea de presentar la antropología británica como *escuela*, cosa que a alguno de los incluidos en ella provocó un más que irónico comentario[1]. En esta ocasión, el maduro autor vuelve su mirada a la antropología americana, con un reproche que se anuncia desde el mismo título: el uso y abuso que los colegas del otro lado del Atlántico han hecho del omnicompreensivo y autoexplicativo concepto de cultura. El rifirrafe entre británicos y norteamericanos arranca de antiguo. Como recuerda Kuper, uno de los fundadores de aquella pretendida escuela que él historió, Radcliffe-Brown, preconizaba hace más de sesenta años la supresión del término cultura[2]. Entre otras cosas, tenía tras de sí la amarga experiencia de los prolegómenos del *apartheid* sudafricano, ya que había ocupado la primera cátedra de antropología en Ciudad del Cabo. *Apartheid* que contaba, precisamente, con una fuente de inspiración en la etnología local, que admiraba a los antropólogos americanos, denostaba la idea de raza y proponía para sustituirla la de cultura. El lema venía a ser: preservemos, vía segregación, la cultura bantú y mejorémosla en lugar de hacer europeos negros. Como vemos, la creación de realidades sociales a partir de categorías analíticas no es sólo cosa de nuestro tiempo.

Pues bien, Kuper desdeña la influencia que tuvo Radcliffe-Brown en la antropología americana. Antes al contrario, resalta que lo que se produjo en aquel ámbito académico e investigador fue una auténtica exaltación de la cultura, pero en clara desviación de la propia tradición antropológica. Dos factores, estrechamente relacionados, fueron los que contribuyeron a la nueva situación: la sociología de Talcott Parsons y la opulencia económica que vivió Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial. A ambos habría que unir, sin duda, lo ya apuntado respecto al papel mundial de aquel país a partir de esa época. Con arreglo al plan del que fuera líder de la sociología americana durante décadas era posible y deseable una división del trabajo entre las ciencias sociales, respaldada por los entonces abundantes fondos públicos y privados. Con un lugar destacado para la antropología: la cultura como remate simbólico que coronaba la esfera de la acción social e influía en ella. Uno sospecharía –y las luchas tribales entre científicos sociales aquí y acullá han convertido la sospecha en certeza– que la corona es tan decorativa como prescindible en época de crisis y recursos escasos. De todas formas, fue el propio Parsons quien excluía que el símbolo –ideas y valores fundamentalmente para él– determinara la acción social. Fueron, por el contrario, los antropólogos más relevantes de aquella próspera etapa quienes en tiempos menos armónicos y boyantes no sólo asumieron el cometido que la sociología dominante les asignaba, sino que lo llevaron a sus últimas consecuencias. Es decir, por distintos caminos como veremos, vinieron a dar prácticamente la vuelta al esquema parsoniano y a considerar la acción social como derivada de la cultura o sencillamente irrelevante. El lúcido análisis de ese proceso es el que constituye la mayor parte del libro de Kuper.

Pero antes relata la resistencia de algunos antropólogos boasianos a aceptar el recorte que entrañaba el proyecto parsoniano. Al fin y al cabo, la entrada en escena de la antropología desde Edward B. Tylor, en el siglo XIX, hacía de la cultura un ámbito prácticamente ilimitado que incluía tanto acciones como representaciones simbólicas. Sin embargo, el nuevo escenario requería un acomodo al sol que por entonces lucía. Esto es, el tránsito de un quehacer humanista, casi artesano, a un respetable estatuto científico, caracterizado por equipos y programas de investigación. El armisticio entre sociólogos y antropólogos se firmó a finales de los cincuenta entre el mismo Parsons y Alfred L. Kroeber y se publicó en forma de artículo conjunto en la muy oficial *American Sociological Review* («The concepts of culture and social system»). Como subraya Kuper, pese a que la firma del antropólogo, octogenario ya, antecedió a la del sociólogo (como el término cultura al de sistema social), más que de un tratado entre partes iguales, lo que se sellaba era el triunfo de la sociología y la rendición con pocas condiciones de la antropología. Que el pacto fue efectivo y duradero lo revela que, a principios de los setenta, todavía citaba Parsons en términos muy elogiosos los nombres de algunos de los antropólogos que se atuvieron a él y que han marcado el rumbo de la antropología en las décadas finales del siglo.

De ellos y de las consecuencias imprevistas de aquel armisticio se ocupa Kuper. Creo, francamente, que estamos ante uno de los mejores estudios sobre la bibliografía antropológica que caracterizó toda una época decisiva y que, de una u otra forma, sigue marcando la nuestra. Con todo, algunos pretendidos hallazgos de estrechos vínculos entre una circunstancia vital concreta y un importante aspecto de la obra de un determinado autor resultan, cuando menos, forzados, si no gratuitos. Son tres los autores principales cuya obra desmenuza Kuper: Geertz, Schneider y Sahlins. Aparte de estar o haber estado vinculados a la Universidad de Chicago, hay otras

coincidencias de mayor peso entre ellos.

Los dos primeros siguieron muy de cerca las pautas del magno proyecto parsoniano; al menos formalmente y en un principio. El tercero ofrece, en cambio, una trayectoria bastante más compleja o sinuosa. No obstante, los tres confluyeron en algo muy parecido: confinados al territorio de la cultura, concebida como el ámbito del simbolismo, terminaron por considerar toda realidad social o humana como algo inferior, derivado o configurado por ideas, valores y representaciones. Bien es cierto que la cultura se nos presenta en cada caso con ropajes diferentes: religión para Geertz, parentesco para Schneider o mito para Sahlins.

Sin duda, el más conocido de los tres, dentro y fuera de los claustros antropológicos, es el primero. Pese al narcisismo geertziano de presentar la propia trayectoria como aventurera y un tanto azarosa, acomodada al supuesto ritmo de los hallazgos etnográficos, destaca Kuper las pautas que rigen esa marcha entre aparentes imprevistos. Ni que decir tiene que están muy relacionadas con las vicisitudes del mencionado compromiso. Su fase investigadora –Indonesia, luego Marruecos– está presidida por un Weber visto al modo parsoniano: «conexiones entre las ideas y los procesos sociales; más específicamente, entre las creencias religiosas y el desarrollo político y económico». Pero los acontecimientos nacionales e internacionales (Vietnam, derrocamiento de Sukarno, agitación universitaria del 68, etc.) rompieron o pusieron en solfa la alegre y confiada situación de las ciencias sociales de posguerra. Los años setenta marcaron un cambio de rumbo en la obra de Geertz: de los modelos sociológicos a los claramente filosóficos o inspirados por la crítica literaria (giro pomposamente caracterizado luego por el autor como *movimiento al significado*). Pero como bien subraya Kuper, la decisiva transformación fue desde una idea de cultura constreñida y recortada por los embates del imperio sociológico a otra libre ya de esas trabas. Cuarteado el imperio por los avatares sociopolíticos, encontramos a Geertz, ahora en el cómodo Princeton, dedicado a tallar un concepto de cultura cercano a la crítica literaria de Kenneth Burke, a la filosofía neokantiana de Susanne Langer o la hermenéutica de Paul Ricoeur. En esto consiste, precisamente, buena parte del legado geertziano al posmodernismo dentro y fuera de la antropología: las culturas como *textos* que el etnógrafo debe *leer e interpretar*. Textos que –apunta con ironía Kuper– si soslayan, en el original, aspectos económicos o políticos claves, no tiene por qué destacarlos en su interpretación el antropólogo. Textos *locales* (otro término privilegiado en el glosario de Geertz y que pugnaba ya en los ochenta con la marea globalizadora que se avecinaba) que responden no tanto al *hacer* de los actores cuanto al significado que aquéllos le atribuyen. En definitiva, una concepción de la cultura que vuelve a la tradición humanista en un doble sentido crucial: es, dice Kuper, «lo que en tiempos se llamaba alta cultura y, aun antes, cultura a secas»; es, también, en forma de religión en *Negara*[3] el desplazamiento extremo desde el punto de partida parsoniano: la cultura gobierna. O, más exactamente, la *alta* cultura, el oropel del ritual se impone a la *real politik*. Esto es, algo así como de nuevo Hegel sobre su cabeza.

Menos conocidos para el público de fuera de la antropología son los otros dos autores mencionados. Sobre todo, David Schneider. En este caso el terreno elegido fue el parentesco. Como recuerda Kuper, tanto la idea de que éste constituye el sustrato de los sistemas sociales primitivos como la teoría generada con su estudio han formado bases sólidas de la antropología. Pues bien, la tarea de Schneider consistió en intentar

«probar que la teoría del parentesco se asentaba sobre una ilusión etnocéntrica, que los conceptos básicos de la teoría del parentesco –genealogía, filiación, la propia familia– eran creaciones culturalmente específicas de europeos y norteamericanos. Cuando los antropólogos escribían sobre parentesco estaban simplemente proyectando sus propias obsesiones culturales sobre otras gentes»[4]. Paralelo a la religión de Geertz, el parentesco de Schneider arrancó también del deseo de acomodar la cultura a la teoría parsoniana de la acción social. En ese sentido, el sistema americano de parentesco no podía ser otra cosa que el sistema simbólico integrado por los valores e ideas que los americanos tienen sobre lo que el común de los mortales consideramos que es parentesco. Los hechos brutos (tasas de matrimonio y divorcio, nacimientos, diferencias regionales y de clase, etc.) quedaban, claro está, para el sociólogo. Ahora bien, obsesionado por la característica esencial de los sistemas semiológicos, esto es, la arbitrariedad del símbolo, Schneider terminó por considerar igualmente arbitrarias las referencias empíricas de esos símbolos. Construcciones culturales, en definitiva. Y a la búsqueda de un núcleo simbólico del parentesco americano, nuestro autor lo encuentra en el acto sexual (por supuesto, marital y exclusivamente genital), convertido, así, en el punto central que irradia cualquier otro tipo de amor (filial, paternal...) en el seno de la familia y en los lazos que la trascienden. Que los tempranos informes Quinsey revelaran muchas otras posibilidades eróticas familiares, subraya Kuper, poco parecía importar a Schneider.

No voy a entrar en los divertidos detalles en que se extiende Kuper para transmitirnos la auténtica obcecación del antropólogo a lo largo de su obra. Todos iban dirigidos a convencer al resto del mundo, colegas incluidos, de que el parentesco es puro producto de la cultura. Obsesión que comprende el desdén por los nudos datos del parentesco y que atiende con exclusividad a las ideas sobre ellos, siempre y cuando éstas concuerden con las intuiciones o premisas teóricas del propio Schneider. La trayectoria de Geertz se repite: aceptación inicial del programa parsoniano y giro paulatino hasta darle prácticamente la vuelta. Porque es bien cierto que, desde la óptica sociológica de mediados de siglo, las relaciones familiares de sociedades avanzadas se veían como desprovistas de otras funciones tradicionales –económicas, políticas, religiosas– y limitadas a los aspectos afectivos y emocionales. Es decir, lugar adecuado para el antropólogo. Pero desde ahí iniciaría Schneider una marcha que lo llevaría, primero, a considerar el parentesco al uso una característica cultural americana; más tarde, una construcción puramente occidental que de poco o nada servía para estudiar otras culturas. Sus propios estudios iniciales en la Micronesia, en los años cuarenta, le revelaban, ya en los ochenta, que había utilizado indebidamente categorías de parentesco occidental («hermana», «madre», etc.) para hablar de cualquier otro tipo de relaciones o hechos. En fin de cuentas, ni allí (ni en las islas Trobriand de Malinowski, ni en tantos otros lugares exóticos) tenía el coito nada que ver, en las representaciones simbólicas, con lo que llamamos filiación. Por último, el proceso concluía dando de lado a la sociología de las instituciones: «Las ideas nativas lo eran todo». Con un resultado burlesco que recalca Kuper: los discípulos de Schneider se lanzarían a extrapolar ideas nativas americanas para estudiar sistemas de parentesco en los más recónditos lugares del planeta.

Marshall D. Sahlins no se lanzó desde la plataforma parsoniana. Antes al contrario, su itinerario comienza en un marxismo a la americana, uncido al mediar el siglo al neoevolucionismo; prosigue con algo que se parecía a la corrección estructuralista del

marxismo, tal como se practicaba en Francia a finales de los sesenta; y termina, de momento, en lugar bastante parecido al de sus otros dos colegas.

El deslizamiento de Sahlins hacia el simbolismo se produjo en dos etapas. La primera, fruto de su estancia en París y su contacto con Lévi-Strauss y su ideológicamente heterogénea cohorte, fue su ensayo *Cultura y razón práctica*. Obra que muestra, observa Kuper, la resistencia a abandonar los propios orígenes mediante el ingenioso procedimiento de hacer a Marx lo más parecido posible al Sahlins maduro. Las ambigüedades lévi-straussianas (meros artificios verbales muchas veces, hay que añadir) en el uso de términos consagrados como *ideología* o *superestructura* terminaban por alimentar un falso debate entre estructuralismo y marxismo. Solución de Sahlins: lo que es válido para las sociedades primitivas, esto es, el predominio de lo simbólico, debe ser igualmente válido para las sociedades industrializadas. Y si la sociedad tribal se asienta sobre la metáfora del parentesco, en la sociedad capitalista es el simbolismo económico el que ocupa ese lugar. Dicho de otro modo, distanciamiento evidente del evolucionismo juvenil y progresivo acercamiento al relativismo cultural de los boasianos. Diríase, pues, que entre el parentesco y el mercado no hay que ver tanto extremos polares de un mismo continuo evolutivo cuanto metáforas diferentes que configuran por igual la sociedad de que se trate. Como ha resaltado Sahlins en un texto posterior a los analizados por Kuper, cuando los chinos conocieron, a mediados del siglo XIX, los avances técnicos de la marina británica, no tuvieron inconveniente en aceptar que los ingleses podían hacer cosas extraordinarias; pero en absoluto admitir que ello implicara ningún tipo de superioridad, ya que «también las hacen los elefantes y otros animales salvajes»[5].

Desde ahí fue mucho más fácil para Sahlins dar el siguiente paso. Consistió en descubrir en el mito un potente generador de símbolos y metáforas. Lo cual trajo consigo un nuevo alejamiento; pero en este caso de las premisas sincrónicas del estructuralismo ortodoxo, en particular, y del estudio tradicional del mito, en general. El mito se contempla, así, como algo en absoluto alejado del tiempo y de la historia, sino como la matriz interpretativa del acontecimiento y del cambio. Fue esa la época marcada por la relectura del sacrificio y divinización -o al revés, según Sahlins- del dieciochesco capitán Cook. Época que derivó en los noventa en una de las más sonadas polémicas de la reciente historia de la antropología. Con una acusación, especialmente dolorosa, hay que suponer, para el Sahlins añejo: la de etnocentrista prepotente. Es decir, poco o nada relativista[6].

En la reflexión que hace el propio Sahlins al acabar el siglo, la pluralidad de las culturas aparece con más fuerza si cabe[7]. La globalización, nos dice, pese a los tópicos al uso, no logra eliminar las singularidades, sino que lo que sucede es que se asimila «lo extraño en la lógica de lo familiar» (esto es, como años atrás, el acontecimiento inesperado en el mito). Las culturas ancestrales de los cazadores y tramperos, por ejemplo, como la de los esquimales, no parecen ni incompatibles ni vulnerables ante el capitalismo. Simplemente, sus agentes demandan más fondos, de las empresas o de los gobiernos, para mantener su modo de vida tradicional. Y nuestro autor viene a concluir con un pronóstico optimista para la antropología: «La disciplina parece más próspera que nunca, con culturas que desaparecen justo cuando estábamos aprendiendo a percibir las, pero para reaparecer luego de maneras que nunca habíamos imaginado».

Optimismo que, probablemente, entraña ironía y no poca perplejidad soterradas. Quien sí transparenta a las claras esta última es Geertz en sus publicaciones postreras[8]. Se trata de escritos elaborados a la luz, o a la sombra, de dos grandes sorpresas de nuestra época: el colapso del sistema soviético y la conmoción producida a raíz del 11 de septiembre de 2001. Ante lo primero, el autor reclama la necesidad de replantear antropológicamente conceptos políticos claves (nación, estado, país, sociedad, pueblo). Reconsideración, siguiendo a Aristóteles, que sirva «para formar el juicio, no para obviarlo»; pero no para dictar normas a nadie, sino para «mirar los horrores y las confusiones en las que todos nosotros vivimos, que pueda servirnos de alguna ayuda a la hora de sobrevivirlos y aplacarlos». E inspirada, además, en un liberalismo social y democrático (al estilo, aclara, de Berlin y no de Von Hayek). Liberalismo, por otra parte, que en tanto que propuesta universalista tiene que estar dispuesta a enfrentarse con otras propuestas igualmente universalistas (la islámica, por ejemplo). Es decir, tiene que ser plenamente consciente de sus orígenes culturales. No se trata de relativismo, precisa, sino de estar dispuesto a hablar, escuchar y convencerse de que lo que uno dice a principios o finales de estos dos siglos no tiene que permanecer inmutable.

El ensayo de Geertz está repleto, desde el mismo título, de referencias a la fragmentación del mundo actual: pedazos, astillas, añicos. Lo que se ha roto, de modo irremediable además, no son sólo las viejas unidades políticas (estados, bloques, hegemonías); son, también, las viejas unidades de análisis de los antropólogos: las culturas más o menos homogéneas y asentadas en territorios bien delimitados. Prima, por el contrario, la discontinuidad de las nuevas entidades, sus bases inciertas y sus estructuras inestables y desordenadas. Uno, ante tal estado de cosas, pensaría que habría que ir imaginando otro concepto diferente al de cultura, demasiado unido en su génesis a los contornos claros del estado-nación decimonónico. Pero no. Geertz sigue aferrado a lo distintivo y diferente de las unidades culturales: «Resistirse a la fusión de las dimensiones de la comunidad política, mantener las diferentes líneas de afinidad que hacen de poblaciones abstractas actores públicos separados y visibles, resulta de pronto, y de nuevo, conceptualmente útil, moralmente imperativo y políticamente realista». Para ello es imprescindible considerar la *cultura como consenso*. Es decir, como fruto de continuas, cotidianas negociaciones entre los diversos elementos sociales que han venido a constituir nuestras sociedades en la actualidad (consecuencia de inmigraciones, exilios, desaparición de fronteras rígidas, etc.). La diversidad que aporta el otro que hoy vive entre nosotros no debemos verla como residuo arcaico o irracional que hay que superar; todo lo contrario: como cualquier otro problema social. Esto es, como «realidad que ha de ser abordada, tratada de algún modo; en fin, acordada». Es significativo que en ese mismo párrafo Geertz parezca contraponer lo convencionalmente cultural (etnia, religión, raza o lengua) a la desigualdad social, económica o política. Significativo porque indica que los nuevos pedazos o añicos (el marroquí o cualquier otro inmigrante en Madrid, por ejemplo), se organicen como se organicen, siguen teniendo para Geertz idénticas características que el conjunto desintegrado (el país de procedencia y el de acogida). Lo demás, política o economía, parece para nuestro autor puro añadido. Pueblos del interior de Nueva Guinea a finales de los años cuarenta. Sobvenido el 11-S, la sensación de fragmentación y dispersión (o «multi-, multi-, multi-», como dice Geertz) se acentúa. Y concluye: «Tiempos interesantes, profesión inconstante: envidia a aquellos que van a heredar una y otros».

MIRANDO DE CERCA

Puede que la profesión sea inconstante. De lo que no queda duda es de que da cobijo a muy diversas ideologías. Como decía hace ya años el británico Aidan Southall, tal vez en las antípodas de Geertz, la belleza de la disciplina estriba en que cada antropólogo sigue su propio camino. Y añadía: «Detesto que esto tenga alguna analogía con el capitalismo --todo funciona perfectamente si cada cual hace su trabajo-, aunque quizá el resultado sea menos reprochable en la antropología que en el capitalismo»[9]. Southall detectaba, como Sahlins o Geertz, cambios en las configuraciones culturales de nuestro tiempo. Pero no por las mismas razones ni con pronóstico tan risueño, ya que, junto a superficiales equiparaciones, «aparecen mayores fosos, aunque sean la pobreza y la riqueza las que alimentan y perpetúan nuestras diferencias de modo crecientemente envenenado». Dicho de otro modo, los velos culturales pueden no ser sino la inestable tapadera que recubre las diferencias entre quienes tienen algo, poco o mucho, y quienes tienen poco o nada y cada vez menos.

Diversidad antropológica aparte, se detecta, también, en el cambio de siglo lo que podría ser un desplazamiento hacia otros ámbitos u otros objetos de investigación. Y no deja de ser interesante que al menos uno de ellos se anuncie como parte de un «emergente paradigma boasiano». Como ya se ha dicho, el proyecto parsoniano supuso el intento de dar por finiquitada la herencia de Franz Boas en antropología. Pues bien, una prometedora aportación a ese nuevo paradigma es la que lleva a cabo desde hace años el noruego Fredrik Barth, radicado hoy en Boston. Barth, estudioso en sus comienzos del liderazgo político en un mundo tribal hoy tan zarandeado como el afgano, fue también uno de los primeros en cuestionar las unidades de análisis etnográfico («una tribu, una lengua, una cultura») y logró que los antropólogos prestaran atención a sus más que fluidas fronteras. Fue, asimismo, junto a otros colegas, responsable de una visión de las realidades sociales mucho más dinámica de lo que permitía la rigidez funcionalista o estructuralista. Hoy, empeñado en la exploración antropológica del conocimiento, une esa línea metodológica a la vieja pretensión boasiana de contar con una «disciplina que pueda dar cuenta de la sociedad y cultura humanas, con rigor empírico, pero con afán generalizador»[10]. Obviamente, en este proyecto debemos incluir nuestros propios sistemas de conocimiento. En ese sentido, establece el marco para sugestivas comparaciones entre diferentes sistemas de conocimiento (primitivos y contemporáneos, por simplificar). Sus ingredientes formales, insiste Barth, son los mismos: ideas o juicios sustantivos sobre el mundo, representaciones comunicadas mediante palabras, acciones, gestos, símbolos, etc., y, por último, organización social de ese conocimiento. Los tres elementos están necesariamente conectados entre sí en cada sistema, pero todos pueden diferir de uno a otro sistema. En virtud de ello, cada tradición se caracteriza por criterios de validez diferentes y acomodados a cada sistema. En suma, Barth trata de moverse en un arriesgado término medio entre dos extremos que rechaza. De una parte, las objeciones de Sokal y otros al denominado *programa fuerte* en los estudios sobre la ciencia, en tanto que tal enfoque desdeña la clave de la investigación científica: el descubrimiento de la verdad a través de su imbricación en la naturaleza como aval externo y explicación última de todo conocimiento científico. De otro lado, el *localismo* de Geertz o el *todo vale* de Feyerabend. Más cercano se muestra Barth, sin duda, del programa fuerte. Pero mucho más atento a la exploración de etnografías concretas del

conocimiento humano. En ellas se entremezcla el mito con la experiencia acumulada en el aprovechamiento óptimo del entorno natural: los neoguineanos estudiados por Barth amontonan abono vegetal junto a sus plantaciones porque, dicen, «al taro le gusta el olor de la vegetación podrida». Y añade: «Propongo que en nuestras descripciones del conocimiento seamos muy meticulosos para recabar cómo los aspectos del conocimiento están conectados con -no: son parte de- prácticas específicas. No deberíamos, al estilo de los primeros etnógrafos, perdernos en lo que nos choca como grotesca imaginaria».

En definitiva, la percepción de las diferencias culturales no permiten establecer ya el foso que caracterizó a la antropología de décadas atrás entre el investigador y *el otro*, cualquiera fuera la naturaleza de la disparidad. Si queremos mantener el viejo distanciamiento respecto a nuestros objetos de estudio tenemos terreno abonado entre nosotros mismos. Es lo que hace en su último libro la veterana filósofa Mary Midgley, al analizar esquemas de pensamiento que priman lo científico y lo tecnológico como nuestros mitos cotidianos. Para ella, estos últimos no se oponen necesariamente a la ciencia, sino que son «configuraciones imaginativas, redes de potentes símbolos que entrañan modos peculiares de interpretar el mundo». Así, la concepción mecánica del universo y de la vida, que impregna el pensamiento occidental desde el siglo XVII. La física que dio lugar a esa representación de la naturaleza ha conocido grandes transformaciones en el siglo XX. Sin embargo, una tríada de mitos persistentes (el del contrato social, el del progreso y el de la ciencia omnipotente), deudores de esa configuración atomista e ilustrada, han seguido iluminando tanto las disciplinas sociológicas como biológicas. Sin duda, dice Midgley, la tecnología constituye una parte importante de nuestra vida. El problema radica en que, obsesionados por un modelo determinado como éste, nos ceguemos a otros hechos y realidades. La búsqueda exclusiva de soluciones en la bioquímica o en la bioingeniería, por ejemplo, pueden desviar nuestra atención de problemas que tienen, además, otros contornos morales, sociales o políticos. Y escribe la autora: «Gran parte de la demanda de hígados para trasplantes es debida al alcohol. Pero es mucho más difícil saber qué hacer con el alcohol que demandar investigación en trasplantes. De modo similar, la infertilidad está causada en gran medida por el matrimonio tardío y por enfermedades transmitidas sexualmente. Pero cambiar las costumbres que rodean estas cosas exigen formas de pensar diferentes y menos simplistas. También, la escasez de alimentos a lo ancho del mundo está causada mucho más por sistemas defectuosos de distribución que por cosechas de bajo rendimiento y -en opinión de las agencias de ayuda más experimentadas- la promoción de cosechas transgénicas en países pobres está calculada para incrementar los fallos de esos sistemas de distribución, no para solucionarlos».

Probablemente, esto de mirar lo próximo e inmediato no tiene por qué ser tarea excesiva ni desacostumbrada para los antropólogos. Como dice Adams, «la nuestra constituye la más proletaria de todas las ciencias sociales. La vida cotidiana, aunque aburrida y monótona, es el material principal de la investigación antropológica». Otra cosa es que, ante el paroxismo de lo plural y diverso, olvidemos la otra gran faceta de la disciplina y, en definitiva, nuestro compromiso moral. Consiste, como concluye Kuper, en que ninguna teoría de la cultura desvíe «nuestra atención de lo que tenemos en común, en vez de animarnos a establecer comunicaciones que trasciendan las fronteras nacionales, étnicas y religiosas».

-
- [1] Véase Edmund Leach, «Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology», *Annual Review of Anthropology*, núm. 13 (1984), págs. 1-23. También, los comentarios del propio Kuper en la entrevista realizada por Carlos Fausto y Federico Neiburg, *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 2 (2002), págs. 305-313.
- [2] En su *A Natural Science of Society*, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1957, basado en unas conferencias impartidas por el autor en la Universidad de Chicago en los años treinta.
- [3] Véase mi comentario «La estética del poder», *Revista de Libros*, núm. 47 (noviembre de 2000), págs. 15-16.
- [4] Curiosamente, tratándose de alguien procedente de la órbita británica, Kuper apenas sí alude a intentos coetáneos de socavar las bases de la teoría del parentesco, como fue el de Rodney Needham; o ni siquiera menciona las polémicas entre antropólogos marxistas franceses, que cuestionaban igualmente la realidad de esos fundamentos.
- [5] «What is anthropological Enlightenment? Some lessons of the twentieth century», *Annual Review of Anthropology*, núm. 28 (1999), 28, págs. i-xxiii.
- [6] Sobre todo esto, véase mi artículo «De dioses, mitos, historias y sabios», *Revista de Libros*, núm. 31-32 (julio-agosto de 1999), págs. 13-15.
- [7] Me refiero al texto de la nota 5.
- [8] En lo que sigue utilizo sobre todo el último de los ensayos recogidos en su *Reflexiones ...* («El mundo en pedazos: cultura y política en el fin de siglo») y una reflexión análoga a la de Sahlins: «An inconstant profession: The anthropological life in interesting times», *Annual Review of Anthropology*, núm. 31 (2002), págs. 1-19.
- [9] John W. Burton, «An interview with Aidan Southall», *Current Anthropology*, vol. 33, núm. 1 (1992), págs. 67-83.
- [10] «An anthropology of knowledge», *Current Anthropology*, vol. 43, núm. 1, 2002, págs. 1-18.