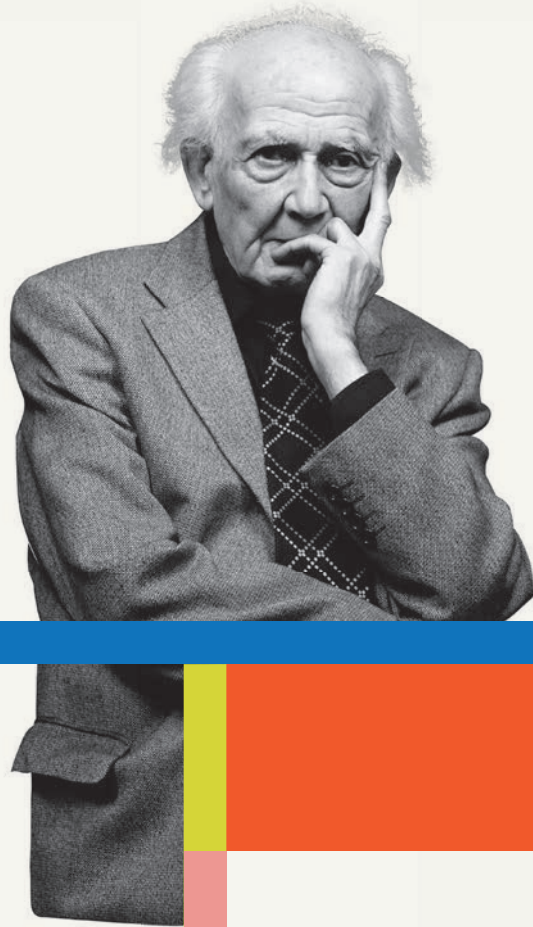




ZYGMUNT
BAUMAN



Esbozos sobre
la teoría
de la cultura

PAIDÓS



Zygmunt Bauman

Esbozos sobre la teoría de la cultura

PAIDÓS

Título original: *Szkice z teorii kultury*, de Zygmunt Bauman
Publicado originalmente en polaco por Wydawnictwo Naukowe Scholar, Varsovia, 2016.
Esta edición se ha publicado por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge.

1.ª edición, enero de 2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© de la edición inglesa, Zygmunt Bauman, 2018

© de la traducción, Fernando Borrajo Castanedo, 2024

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2024

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4184-7

Maquetación: Realización Planeta

Depósito legal: B. 20.575-2023

Impresión y encuadernación en Limpergraf, S. L.

Impreso en España – Printed in Spain



Sumario

Un mensaje en una botella, por Dariusz Brzeziński	9
Nota del autor	31

Primera parte. Signo y cultura

1. Los orígenes de la teoría semiótica de la cultura, o la crisis de la antropología cultural 37
2. Hacia una teoría semiótica de la cultura 67
3. Hombre y signo 105
4. El problema de los universales y la teoría semiótica de la cultura 145
5. Problemas analíticos de la teoría semiótica de la cultura 175

Segunda parte. Cultura y estructura social

6. Organización cultural y extracultural de las sociedades 219
7. Economía, cultura y tipologías de las sociedades 241
8. Determinantes culturales del proceso de investigación 279
9. Tres observaciones acerca de los problemas de la educación contemporánea 295
10. Masas, clases, élites: la semiótica y la reimaginación de la función sociológica de la cultura 313

Epílogo	337
Notas	343
Índice onomástico y de materias	353

Los orígenes de la teoría semiótica de la cultura, o la crisis de la antropología cultural

Una de las lecciones que debemos aprender de la popularidad que ha tenido la teoría semiótica de la cultura durante los últimos años es el eterno praxiomorfismo de nuestra forma de ver el mundo. Las personas imaginan el mundo conforme a la manera en que hemos aprendido a modelarlo; le atribuyen los mecanismos cuyas conexiones ocultas han reconocido modelándolas en la práctica y reproduciéndolas en experimentos. Las personas explican la correspondencia entre su experiencia de los estados de «entrada» y «salida» de los objetos examinados recurriendo a modelos que siempre personifican debidamente el nuevo estado de competencia técnico-operacional, que recuerda, en igual medida, tanto a Tales de Mileto como a los genetistas contemporáneos, quienes —tras el nacimiento de la idea del holograma desde la cuna de la tecnología que produjo láseres y máseres— atribuyeron los genes a una naturaleza holográfica, o la atribuyeron a psicólogos como N. E. Golovin, quienes, poco después de llegar a comprender la técnica del «escaneo» en telelocalización, presentaron el proceso del pensamiento humano como si se tratara de «escanear» un campo de información. Conociendo la tendencia praxiomórfica de la mente humana, es fácil encontrar la conexión entre los logros técnicos de la teoría de la información y la cibernética y la percepción de la cultura como un sistema de signos que organiza la información o, dicho de otro modo, que estructura «sistemas autogestionados» de seres humanos y sus entornos.

Estas reflexiones revelan las fuentes de inspiración de quienes buscan una teoría moderna de la cultura. Pero no explican la búsqueda en sí. ¿Por qué, después de tantos años, si no de aversión a la teoría, al menos de falta de interés por ella, se produce este cambio repentino entre los antropólogos con respecto a una teoría general de la cultura? ¿A qué se debe la repentina protesta contra una irreflexiva agregación de nuevas descripciones de tribus, aldeas y suburbios a los cientos de miles de volúmenes dedicados a la documentación etnográfica? La respuesta a esta pregunta requiere un examen más pormenorizado de la situación que se produjo a mediados del siglo xx en las reflexiones sobre la cultura.

LA CULTURA COMO OBJETO DE INVESTIGACIÓN

En la *Allgemeine Kulturgeschichte der Menschheit* [Historia general de la cultura de la humanidad], publicada en 1843, Gustav Klemm relacionó la idea de *cultura* con la forma de un árbol que ha sido cultivado de manera consciente por una persona; con el recurso de frotar dos palos para hacer fuego; con la costumbre de incinerar el cadáver del padre; con la tradición de pintarse el cuerpo para adornarlo. De este modo, hace más de ciento veinte años, la idea actual de cultura alcanzó su forma definitiva. En primer lugar, ese concepto surgió a partir del significado jerárquico y discriminatorio que acompañaba a la *paideia* griega y al culto romano de los *animi*: frotar dos palos o encender cerillas restregándolas contra la superficie rugosa de una caja, la incineración o el entierro, un árbol de forma redondeada o el falso enanismo de un arbus- to..., todo eso era ya cultura, un tipo de cultura. En segundo lugar, ese concepto, despojado de elementos de evaluación, se aplicó posteriormente a todas las cosas del mundo, que no existirían si no fuera por los seres humanos. Todas las definiciones de *cultura* enunciadas desde entonces encajan elegantemente en esos límites, trazados con una floritura. Todas esas definiciones querían estrechar los límites de los fenómenos considerados culturales, querían eliminar los elementos menos interesantes del universo de Klemm.

Así pues, la conocida definición de Czarnowski expulsa de la cultura

todo aquello que en el universo de Klemm es accidental, singular o poco frecuente. Znaniecki, en su definición de cultura, se encarga de alejar de su órbita todo aquello que no sea una referencia a los valores humanos, a saber: la condición «física» de aquellos fenómenos que de otro modo se considerarían culturales. Ossowski propone excluir de la idea de «cultura» todas las cosas: creaciones objetivadas, construidas evidentemente por los seres humanos, pero dotadas de una existencia independiente y cosificada (*correlatos de la cultura*). Esta última definición, afín al concepto que Clark Wissler elaboró en 1916 (la cultura como serie delineada de ideas asociadas), delimita un grupo de fenómenos culturales que son muy útiles para las perspectivas semióticas. Esta conjetura pone de relieve la formulación de una definición de *cultura* que tiene idéntico alcance que la que formuló James Taylor en 1949: «La cultura es básicamente una corriente de ideas que fluyen entre los individuos por medio de las actividades simbólicas, el aprendizaje verbal o la imitación».¹

Todas las definiciones de *cultura* tienen en común no solo que los elementos colectivos que describen proporcionan en resumen la recopilación que contiene la definición de Klemm, sino también que comparten el hecho de objetivar la cultura; se trata, sin lugar a dudas, de una creación humana que existe en las personas y a través de ellas como si fuera un objeto, en y por sí mismo, ajeno al individuo y, por tanto, posible objeto de estudio. Tal objetivación intelectual de la esfera cultural, aunque hoy nos parezca lógica y obvia, no provenía de una capacidad innata de la especie humana, o de la «naturaleza» propia de los fenómenos culturales. Era, y tenía que ser, fruto del desarrollo histórico. Marx dijo de las personas: «Puesto que [el hombre] no entra en el mundo con un espejo ni como si fuera un filósofo fichteano que puede decir “yo soy yo”, un hombre primero se ve y se reconoce a sí mismo en otro hombre. Pedro solo se identifica como hombre por medio de su relación con otro hombre, Pablo, con quien reconoce su semejanza».² Las estructuras de los pensamientos «privados» son indicios interiorizados de las interacciones sociales. Considerar nuestro modo de ser individual como si fuera un objeto externo, cosificado, solo podría suceder como consecuencia del contacto práctico con otra forma de ser objetiva, en virtud de su sensual exterioridad y autonomía.

Los contactos culturales fueron, por tanto, el origen del concepto de *cultura*.

Puesto que ocurrió de ese modo, cabe suponer que el «descubrimiento» de que el hombre tenía una existencia objetiva se produjo probablemente en civilizaciones heterogéneas en expansión. Y así es, en efecto, como sucedió. La cultura en el sentido que le hemos dado fue «descubierta» en la cuna de la civilización, en la que los rasgos antes mencionados alcanzaron su máxima intensidad: en el mundo grecocristiano. El grado en que las propiedades de un objeto de civilización caracterizan la perspectiva de los sujetos de civilización, permaneciendo en el ámbito del contacto físico, resulta evidente en la «ceguera» o «miopía cultural» de la culturalmente homogénea Europa prerrenacentista, en comparación con la amplitud de miras de los griegos, quienes percibían todas las diferencias culturales. Margaret T. Hodgen, autora de un maravilloso estudio sobre la antropología europea de los siglos XVI y XVII, señala con asombro que, en la Edad Media europea, era normal que

... los peregrinos dejaran atrás una inmensa colección de literatura de viaje, creada por religiosos, soldados y seglares, en la que describían los motivos por los que habían emprendido el camino y lo que veían durante sus travesías. En todos esos relatos, que tenían su origen en el contacto con otras personas, mostraban muy poca o ninguna curiosidad por la gente, muy poco interés por otras formas de vida, y apenas prestaban atención a las diferencias culturales.³

Por otra parte, Heródoto —una persona educada en una sociedad que, debido a su diversidad cultural, incluí en *Kultura i społeczeństwo* dentro de la categoría Htht— dedica sus *Historias* principalmente a una cosa: un minucioso inventario de todos los aspectos de la vida cotidiana de quienes difieren del modo de vida griego o quienes son únicos o poco frecuentes. He aquí un ejemplo (I, 35):

Con respecto a Egipto, prolongaré considerablemente mi relato, porque no hay ningún país que haya poseído tantas maravillas [...]. No solo el clima es diferente de cualquier otro en el mundo, y los ríos

distintos de cualesquiera otros ríos, sino que las personas también, en casi todos sus usos y costumbres, invierten las prácticas comunes de la humanidad. Las mujeres se encargan del mercado y del comercio, en tanto que los hombres se quedan en casa junto al telar; y aquí, mientras que el resto del mundo teje hacia arriba, los egipcios tejen hacia abajo; las mujeres, asimismo, llevan cargas sobre los hombros, en tanto que los hombres las llevan sobre la cabeza. Comen en la calle, pero se retiran a su casa para los asuntos privados, poniendo como excusa que lo indecoroso, aunque necesario, debería hacerse en secreto, pero lo que no tiene nada de indecoroso debería hacerse en público. Una mujer no puede celebrar el servicio religioso, ni para un dios ni para una diosa, pero los hombres son sacerdotes de ambos; los hijos no tienen la obligación de mantener a sus padres a menos que así lo quieran, pero las hijas sí la tienen, tanto si les gusta como si no.⁴

Para Heródoto, un «hecho experimentable» es aquel que se encuentra en oposición a la forma de ser a la que nos hemos acostumbrado; pero la apariencia de esa significativa oposición destierra de nuestras costumbres la falta de reflexividad, cosificándolas, transformándolas en un posible objeto de indagación «desde fuera». De este modo, todas las civilizaciones son «egocéntricas» y, además, ese egocentrismo es precisamente el que nos conduce al relativismo por medio del autoexamen.

El resultado de esa reflexión, nacida del contacto cultural, es, en definitiva, la conciencia de que nuestra forma de vida es solo una posibilidad entre muchas (con independencia de que la consideremos la mejor o simplemente distinta). La posibilidad sale a relucir cuando nos preguntamos de dónde proviene esa otredad y por qué diferentes personas tienen diferentes costumbres.

Conocemos la respuesta que se puede deducir de las creencias de quienes pertenecen a culturas homogéneas, conocemos la respuesta que darían ellos mismos si su situación no hiciera incomprensible la pregunta. La respuesta es sencilla: las costumbres son una característica humana tan «innata» como el color de la piel o el tipo de pelo. Vienen «dadas»; en la mitología religiosa, podríamos añadir que nos son concedidas por Dios.

Incluso en Hesíodo, el orden natural y el sistema moral están en el mismo plano lógico y son cláusulas del mismo decreto divino. Para obtener una respuesta diferente, para comprender las fuentes humanas de la cultura y los preceptos divinos, tendríamos que establecer la idea de un ideal, un objetivo, la formación de la realidad conforme a un plan específico, en el crisol de la manipulación técnica de la naturaleza. También tendríamos que probar diversas normas y realidades. Dicho de otro modo, tendríamos que pasar por la descentralización de ese sistema de contingencias llamado *civilización* y de ese conjunto de anhelos conocido como *cultura*, que es el legado de una simultánea, aunque no paralela, heterogeneización de la sociedad y de la cultura. Según escribió Jaeger (reduciendo la cuestión a una reflexión académica sobre la tecnología): «Los griegos no pensaban en la naturaleza humana como si se tratara de un problema teórico hasta que, gracias al estudio del mundo exterior, sobre todo por medio de la medicina y las matemáticas, elaboraron una técnica exacta desde la que comenzar a estudiar la naturaleza interior del hombre». ⁵ Esto allana el terreno para la famosa alegoría de Plutarco sobre los tres elementos del *agri culturae* y del *culturae animi* (buena tierra, buen grano y un buen agricultor), que estaba contenida en la alternativa etimológica aceptada hasta hoy como respuesta a la pregunta sobre los orígenes de la forma humana de vivir. Esa respuesta solo la dio de manera consciente y coherente la civilización europea.

Solo la civilización europea comprendió el proceso de la transmisión cultural desde el punto de vista de la educación, y no del aprendizaje. La educación cultural se da, evidentemente, en todas las civilizaciones. Según la clasificación establecida por Margaret Mead en *Continuities in Cultural Evolution* [Continuidades en la evolución cultural], esa educación se sirve de la empatía espontánea, la imitación o la identificación. En ninguna parte, sin embargo, recae el papel de profesor en alguien que ha sido estudiante: el sujeto es la persona que está aprendiendo; la persona que transmite las experiencias osificadas en la cultura ejerce el papel de ayudante, pues las condiciones son ajenas al proceso. En ocasiones, una tribu invade a otra o incluso la somete. Esa conquista no está necesariamente relacionada con la evangelización o con el deseo de convertir a otras gentes, como fue habitual durante la expansión territorial europea.

En la práctica, en el lugar del nativo, que debe aprender una lengua extraña a fin de comprender un mensaje necesario para su supervivencia, aparece el colonialista, que obliga a los nativos a aprender, con el fin de ser entendido. La situación de la expansión colonial, basada en el convencimiento de la superioridad cultural, modifica la organización del proceso educativo. La prioridad entonces es «cambiar los hábitos de las personas, sus ideas, su lengua, sus creencias, sus lealtades afectivas, lo que implica una especie de violencia deliberada contra la personalidad de otros pueblos».⁶

El modelo de jerarquización de las culturas étnicas está contenido en las jerarquías sociales de la cultura de clase. La alta nobleza creó el ideal de *paideia*. La división de las costumbres en «mejores» y «peores» aporta conceptos que posteriormente se aplicaron a la valoración cultural de etnias extranjeras. Un profesor contratado por los poderosos se convierte en el prototipo de un profesor-nación, no solo para los extranjeros, sino también para los «primitivos».

En conjunto, todos esos elementos explican por qué solo en la cultura grecorromana surgió la idea y la ocupación de la etnografía, o el análisis de culturas extranjeras, percibidas como entidades independientes que podían ser tratadas igual que cualquier otro objeto de estudio y descripción. Esto no explica, sin embargo —en el plano de los motivos personales—, qué buscaba y busca el etnógrafo europeo (en el sentido ecuménico del término) al entrometerse en modos de vida diferentes de los suyos. Basándonos en los elementos ya descritos, podríamos crear la actitud tanto colonizadora como romántica con respecto a la diferencia cultural. Lo que determina la elección de una de esas actitudes es un factor adicional: la posición del etnógrafo en relación con su propia sociedad.

NUESTRA PROPIA SOCIEDAD Y LA PERCEPCIÓN DE LA DIFERENCIA

Las cuestiones que acabo de plantear no pueden entenderse en el plano de generalidad propio de las leyes psicológicas. El concepto de *etnógrafo* lo impide, pues carece de sentido en el caso de la mayoría de las culturas conocidas, que solo pertenecen a la civilización europea. La etnografía,

en cuanto campo del conocimiento y en cuanto profesión, aparece solo en situaciones en las que una civilización aprovecha de manera decisiva una naturaleza no cultural —económica o militar—, situándola en relación con otro pueblo en la misma posición que ocupa la aristocracia (internamente) en relación con los plebeyos, utilizando para ello términos teóricos y pruebas prácticas a fin de demostrar su propia superioridad cultural. Solo en este caso adopta el dilema de la conformidad o disconformidad con respecto a nuestra propia sociedad y sus costumbres la forma de una elección entre alternativas, entre lo romántico o lo colonial. Ambas alternativas adquieren significado solo cuando hemos aceptado que nuestra propia civilización es fruto de un desarrollo más prolongado (no en el sentido del tiempo abstracto, sino en el sentido histórico cualitativo), porque esta es ya una fase «superior» del desarrollo; cuando aceptamos que nuestros antepasados tuvieron costumbres que se conservan incluso entre los pueblos «primitivos», por lo que los descendientes de los «primitivos» actuales, si no sucede nada inesperado, vivirán conforme a nuestras costumbres. Esa convicción no fue motivo de desacuerdo en nuestro tiempo, cuando los pioneros de la etnografía europea estaban claramente divididos en dos bandos. La diferencia era importante para la evaluación del desarrollo —gracias a la cual nuestra sociedad superaba a la de los pueblos «primitivos»—, según fuera buena o mala; y esa evaluación se basaba en la percepción de los vicios y virtudes de nuestra propia sociedad.

Ese modelo tenía una forma banal: la perspectiva crítica de nuestra propia sociedad estaba relacionada con la idea del declive de la civilización, que inutilizaba el orden natural y armonioso de las cosas. El anhelo de una armonía innata adquiere ya una forma completa en los *Ensayos* de Michel de Montaigne. El buen salvaje de la Ilustración es ya una variación de un tema codificado por Montaigne:

Nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama barbarie a lo que es ajeno a sus costumbres. Como no tenemos otro punto de mira para distinguir la verdad y la razón que el ejemplo y la idea de las opiniones y usos del país en que vivimos, a nuestro dictamen en él

tienen su asiento la perfecta religión, el gobierno más cumplido, el más irreprochable uso de todas las cosas. Así, son salvajes esos pueblos como los frutos a que aplicamos igual nombre por germinar y desarrollarse espontáneamente; en verdad creo yo que más bien debiéramos nombrar así a los que por medio de nuestro artificio hemos modificado y apartado del orden al que pertenecían; en los primeros se guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, las cuales hemos bastardeado en los segundos para acomodarlos al placer de nuestro gusto corrompido; y, sin embargo, el sabor mismo y la delicadeza se avienen con nuestro paladar, que encuentra excelentes, en comparación con los nuestros, diversos frutos de aquellas regiones que se desarrollan sin cultivo. El arte no vence a la madre naturaleza, grande y poderosa. Tanto hemos recargado la belleza y riqueza de sus obras con nuestras invenciones, que la hemos ahogado; así es que por todas partes donde su belleza resplandece, la naturaleza deshonra nuestras invenciones frívolas y vanas.

Los «salvajes» habitan una nación

... en la cual no existe ninguna especie de tráfico, ningún conocimiento de las letras, ningún conocimiento de la ciencia de los números, ningún nombre de magistrado ni de otra suerte, que se aplique a ninguna superioridad política; tampoco hay ricos, ni pobres, ni contratos, ni sucesiones, ni particiones, ni más profesiones que las ociosas ni más relaciones de parentesco que las comunes; las gentes van desnudas, no tienen agricultura ni metales, no beben vino ni cultivan los cereales. Las palabras mismas que significan la mentira, la traición, el disimulo, la avaricia, la envidia, la detracción, el perdón, les son desconocidas.⁷

La lista de virtudes del «hombre de la naturaleza» se creó a partir de una acusación contra nuestra propia sociedad.

La admiración por el desarrollo de la civilización contenía, para variar —sin pensar en la filiación política del autor—, una reprobación de

las costumbres primigenias. Desde la perspectiva de la ideología del progreso, lo primigenio (o simplemente lo no europeo) resultó ser sinónimo de atrasado o sin desarrollar. Esa declaración estaba relacionada con una amplia gama de valoraciones morales. En un extremo del espectro se encontraba William Strachey, el autor de *The Historie of Travaile into Virginia Britannia* [Historia del trabajo en Virginia Britannia], 1612. En su opinión, las atrocidades cometidas contra los habitantes del Perú, México o las Antillas fueron en realidad beneficiosas porque sus propias vidas eran mucho más espantosas. O John Wesley (1703-1791), quien preguntó, indignado, si los lapones, groenlandeses o samoyedos eran tan civilizados como nuestros bueyes u ovejas. Comparar hordas de salvajes con nuestros caballos u otros animales domésticos era hacerles un cumplido. En el otro extremo se encontraban los ideólogos de la «ayuda a los atrasados» y la difusión de la civilización. Su voz era cada vez más importante, en proporción directa al ascenso del poder político y militar, lo cual constituía un importante argumento para civilizarlos.

Hemos rastreado los caminos divergentes del pensamiento etnográfico europeo hasta este punto, en el que llegan a una encrucijada fundamental. Con el paso del tiempo, como suele suceder en el desarrollo de la sociedad, los caminos separados se institucionalizaron y, a partir de entonces, con el fin de empezar a transitar uno de ellos, ya no fue necesario repetir de manera ontogénica las experiencias que los originaron, que sirvieron para crear este o aquel modo de percibir al «otro». Hoy uno se puede hacer etnógrafo del mismo modo que se hace ingeniero o lingüista: eligiendo una carrera que por sus ventajas se considera preferible. Solo algunos «grandes» se sienten obligados a reflexionar sobre las decisiones que toman, explicando y analizando sus motivos y razones inconscientes. Cuando los analizan, vuelven con terquedad a una estructura que todavía existe, la relación entre «mi» cultura y otras culturas, buscando una «justificación social» para la existencia de su propia carrera:

No es casualidad que el etnógrafo tenga rara vez frente a su propio grupo una actitud neutra. Si es misionero o administrador, se puede inferir de esto que ha aceptado identificarse con un orden, hasta el punto de consagrarse a su propagación; y cuando ejerce su profesión

en el plano científico y universitario, hay grandes probabilidades de encontrar en su pasado factores objetivos que lo muestren poco o nada adaptado a la sociedad donde ha nacido. [...] No se escapa al dilema: o bien el etnógrafo se adhiere a las normas de su grupo y las otras no pueden inspirarle más que una curiosidad pasajera en la cual la reprobación no está jamás ausente, o bien es capaz de entregarse totalmente a ellas y su objetividad queda viciada porque, quiérase o no, para darse a todas las sociedades se ha rehusado por lo menos una.⁸

Lo mismo era tan aplicable a la época de Montaigne y Wesley como a la actualidad, a la época de Lévi-Strauss, quien escribió esas palabras.

Pero una cosa ha cambiado: los europeos dejaron de creer en la obiedad de su mundo. O, más bien, el mundo europeo dejó de ser evidente para ellos. No hay nada extraño en eso. Un mundo fluido y cambiante —un mundo en el que el hoy desmiente de manera tan contundente el día anterior, para que nadie crea que el mañana podría confirmar las verdades del hoy— no puede ser evidente. Experimentar la historicidad de la existencia —esa peculiar singularidad de nuestra versión de la civilización— socava en definitiva la comprensión de la existencia de cualquier valor con fuerza suficiente para subordinar a sí mismo el curso de los acontecimientos humanos. En los comienzos del pensamiento histórico, esos valores se buscaban con apasionamiento, solo para que luego los rebatiéramos o los descartáramos con desilusión. La única hipótesis que quedaba tenía que ver con la variabilidad/mutabilidad en sí misma, como un principio del ser; estaba tan arraigada en el pensamiento europeo que los etnógrafos, queriendo reivindicar la «ahistoricidad» de las civilizaciones homogéneas, tenían que ejercer violencia contra su propia forma de pensar. Hoy en día hay autores que creen —y que defienden sus creencias con una impresionante documentación probatoria— que el mismo sentido común que los incita a investigar la existencia de la sociedad humana, «análoga al crecimiento de un organismo»,⁹ se remonta a tiempos de Tucídides, y, por tanto, ha tenido muchas oportunidades de convertirse en una premisa irreflexiva.

En nuestra época, ese mismo sentido común ha sido puesto a prueba. El convencimiento de que las formas de existencia humana están siempre

cambiando sigue manteniéndose firme hasta hoy; nos esforzamos por reforzarlo, reuniendo con diligencia pruebas a su favor, y también a favor de la civilización, cuya existencia lo desmiente. Pero la analogía biológica de las fases de desarrollo —predeterminadas y genéticamente codificadas—, la analogía de la oruga —que ya contiene en sí la crisálida y la larva, que es una mariposa latente—, ha dejado de satisfacer a nuestro intelecto. No podemos creer que todas las sociedades deben pasar por una etapa fascista, así que creemos, en cambio, en el testimonio de la arqueología, la cual demuestra que no todas las civilizaciones tienen una fase de pinturas rupestres o enormes esculturas de piedra. Nuestra sociedad, que obliga a cada generación a experimentar de nuevo la crisis de valores de la anterior, nos ha hecho dudar de los absolutos axiomáticos, incluso de aquellos cuyas huellas aún no hemos encontrado. Así pues, ya no hay nada evidente para nosotros, por lo que no podemos hablar de la *necesidad biológica* del desarrollo social. El término *primitiva*, en referencia a una sociedad distinta de la nuestra, es cada vez más descriptivo y pierde el perfil histórico-filosófico que tuvo otrora. Percibimos las discrepancias entre los caminos de la lógica y las leyes sociales de la visión del mundo. Cuando «otras» sociedades seguían aún sendas inmanentes e independientes del desarrollo, las veíamos como si estuvieran paralizadas en etapas anteriores del camino que conduce a nuestro propio modo de ser. Cuando —en parte obligadas por nuestros cánones, en parte hechizadas por el brillo de los bienes materiales— esas «otras» sociedades aceptaron que nuestro modelo estaba en lo alto de la escalera por la que ascendían, nuestra visión del mundo perdió su forma de escalera, y los travesaños dispersos formaron un mosaico de caminos divergentes. El desprecio del modelo propio desempeñó un papel muy importante. La postura de Montaigne salió victoriosa, si bien con una forma completamente nueva.

La obra de Bronisław Malinowski y Ruth Benedict aportó el material intelectual necesario para este triunfo y determinó su forma contemporánea. El encarcelamiento de este súbdito del Imperio austrohúngaro en las islas Trobriand, a quien el estallido de la guerra sorprendió en un congreso de etnografía en Australia, fue la mecha que accidentalmente produjo la explosión de un almacén de dinamita que llevaba tiempo acumulándose.

se bajo la destartalada construcción que era una sola línea de la evolución. Situado, forzosamente, en la periferia de una sociedad muy poco europea, obligado a dominar su lengua y a participar en su vida cotidiana, Malinowski fue el primer etnógrafo europeo que percibió «otra» sociedad no como si fuera un conjunto desorganizado de rasgos más o menos diferentes de los modelos europeos, sino como un todo lógico e independiente cuyas piezas solo eran comprensibles en el contexto de las demás. Basándose en lo que vio y escribió Malinowski, Ruth Benedict creó una nueva visión de la organización de la especie humana, como si fuera un conjunto de tazas de arcilla de las que cada grupo de personas bebe a su manera el agua de la vida. No importaba que ella —junto con Boas, su maestro— desaprobara el ahistoricismo metodológico de Malinowski y su «funcionalismo individual»; sin la revolución de Malinowski no existiría la *culturosofía* de Ruth Benedict, y esas circunstancias son decisivas para dar las puntadas que entretejen los descubrimientos intelectuales de los anales del pensamiento humano.

La consecuencia de la transformación que analizamos aquí fue, en primer lugar, la sustitución de una dimensión puramente vertical por otra horizontal, y una geometría lineal del tiempo por otra bidimensional. Haciendo cola, hasta hace poco, en una sola fila en la escalera vertical del desarrollo, las «otras» culturas se encontraron de repente al lado. Lo sincrónico adquirió valor súbitamente, lo cual no habría sucedido si se hubiera entendido solo como un momento fugaz en un flujo de formas transitorias. Esta nueva visión tenía su propio igualitarismo, conforme a la recién postulada noción de la *igualdad humana*; así pues, en esa aceptación acechaba ya, a menudo de manera inconsciente, una protesta contra el funcionamiento de la cultura propia, que violentaba ese postulado. En segundo lugar, el significado de *revolución* se manifestaba en la sustitución simultánea de la imagen determinista del mundo —una imagen probabilística, un gráfico de líneas— por un árbol. Nuestro mundo pasó a ser uno de los muchos mundos posibles, decididamente menos probable que «otros» mundos humanos; la premisa de la revolución culturofilosófica puso su fruto intelectual en contacto con las últimas premisas filosóficas de otras disciplinas, y, por tanto, le dio el esplendor y la persuasión surgidos de su adaptación al clima intelectual de la época.

Pero la destrucción de construcciones intelectuales no sale gratis. También había que pagar la demolición del modelo evolucionista para organizar el conocimiento de la cultura.

EL NOMBRE DE LA CRISIS

El precio que hubo que pagar fue la crisis de la antropología. La inevitabilidad de esa crisis se percibía ya en el pensamiento revolucionario de Malinowski. Cuándo iba a producirse esa crisis (cuándo iba a ser reconocida conscientemente como tal) dependía solo del empuje de los estudios etnográficos. Y ese empuje, por causa de la injerencia de la «otredad» cultural en los intereses vitales de la civilización eurocéntrica, fue enorme durante el último medio siglo.

El significado de esa crisis puede describirse como una acumulación de información potencial, la cual, sin embargo, no podía utilizarse como información —no podía transformarse en «información para nosotros»— porque las estructuras que describía eran desconocidas. Hay muchas formas a las que consideramos signos; pero no sabemos cómo descifrar esos signos. No conocemos el código del que forman parte, no sabemos dónde ubicar la realidad dentro de la cual desempeñan la función de signo.

Expresándolo de manera más sencilla, el ejemplo de Malinowski creó el impulso sin precedentes de hacer innumerables descripciones de «otras» culturas, organizando la información sobre estas en un sistema cerrado en el marco de sus sociedades. El ideal del investigador era dar la máxima coherencia al modelo, trascender el plano de la percepción —que todavía está influido por las categorías que el investigador transmite desde su propia cultura— hasta alcanzar una estructura de análisis inherente a ese sistema cultural. Tal era el postulado general que fue instrumentalizado de distintas maneras: o bien, como en el funcionalismo puro, se interpretaba que los elementos de la cultura satisfacían las necesidades de los individuos y las colectividades, o bien —en consonancia con las exigencias de Thomas y Znaniecki— lo que se quería saber ante todo era en qué consisten esos elementos, para que las personas hagan uso de ellos (a partir de esos elementos, Radcliffe-Brown elaboró

el concepto de *estructuras sociales*). La diferencia de opiniones afectaba —si la consideramos desde una perspectiva más amplia— a las técnicas de interpretación, pero no al objetivo principal de los estudios antropológicos. El ideal en ambos casos era el mismo: el antropólogo típico era aquella persona que olvidaba en la medida de lo posible lo que su propia cultura le había enseñado y, por eso, era capaz de comprender mejor la cultura objeto de estudio. Ese postulado, sin embargo —como pronto se hizo evidente—, puso ante la antropología en cuanto disciplina, y ante cada antropólogo, la antinomia de Frank Cushing.

Frank Cushing aspiraba a ser un gran etnógrafo. Cumplía todos los requisitos necesarios: se inició en la Orden del Arco de los zúñis y llegó a ser gran sacerdote. Como consecuencia de ello, dejó de ser etnógrafo. En la encrucijada, que supuestamente conducía a la superación de los problemas de comunicación multicultural, encontraron (no Cushing, para ser claros, sino quienes estudiaron su vida) el fin de toda comunicación. Por el blasfemo intento de regresar a los tiempos anteriores a la Torre de Babel resulta que uno paga con la pérdida de cualquier capacidad de hablar.

Por suerte, pocos etnógrafos tuvieron tanto éxito y determinación como Frank Cushing a la hora de alcanzar sus objetivos metodológicos. La divergencia entre ideales y realidades de la investigación se convirtió en el pan nuestro de cada día en el ámbito de la etnografía. Como suele suceder en estos casos, la reflexión sobre la metodología se convirtió en un asunto tabú. Cuanta menos teoría, cuanto menos autoanálisis, tanto mejor. Muy pocos volvieron a plantearse cuestiones epistemológicas. Cuando se las replanteaban, lo más que conseguían era resucitar viejos sueños de empatía. P. J. Bohannan se indignaba por el «tremendo error del análisis etnográfico y social», que «eleva sistemas tradicionales como “la jurisprudencia”, diseñados para actuar sobre la sociedad en que cada uno vive, al estatus de sistema analítico, y luego intenta organizar los datos sociales en bruto de otras sociedades siguiendo el modelo de sus categorías». Un error cardinal de este tipo es «elevar los sistemas tradicionales de los romanos o de los habitantes de las islas Trobriand al nivel de sistema de clasificación para datos que tal vez no se adecuen a ellos». En relación con las instituciones y los conceptos legales: «Debemos tener en cuenta que el mismo tipo general de información puede clasificarse de diversas mane-

ras. A la larga, las clasificaciones tradicionales son las que tienen importancia para la antropología social, no la “presencia” de agravios o contratos que son conceptos tanto tradicionales como analíticos en otra sociedad». ¹⁰ A los críticos como Bohannan les encantaba el eslogan «Adelante hacia el pasado»: un regreso a los postulados de Malinowski. Creían en la posibilidad de su realización; no ponían en duda el rigor de lo heurístico. Una vez más, exigían prácticas según las cuales el etnógrafo típico —sin reflexión, por cierto, y discretamente— evitaría la presión de las realidades locales. De manera consciente o inconsciente, contribuían así a mejorar la situación de la etnografía, que según ellos atravesaba una crisis cada vez más profunda.

Ese estado, según Walter Goldschmidt, tenía dos vías principales de investigación: 1) «El minucioso análisis interno de culturas individuales que normalmente intenta establecer interrelaciones entre diversos grupos de instituciones, cuyo mejor ejemplo son las indagaciones de Malinowski, los denominados *estudios funcionales*; y 2) la comparación de instituciones o características estructurales entre un grupo de sociedades (tanto si se circunscriben a un lugar como si son universales), mostrando la distribución y covariación de dichas características». ¹¹ El callejón sin salida al que la combinación de ambas vías condujo a la etnografía se debió a un dilema presente *in nuce* en la propuesta formulada por Malinowski y Boas, y a partir de entonces aceptada por la mayoría de los investigadores culturales:

Malinowski insistía sobre todo en que se entendiese cada cultura en sus propios términos; en que se viera cada institución como fruto de la cultura en que se desarrollaba. De esto se sigue que una comparación intercultural de las instituciones es esencialmente una iniciativa errónea, pues estamos comparando cosas incomparables. Pero el modo interno de análisis nunca nos proporcionará una base para la verdadera generalización y no nos ofrece ningún medio de extrapolación más allá del lugar y de la hora local. En realidad, nos deja claramente a merced de los boasianos, para quienes cada cultura es un mero producto de su propia historia. Si queremos evitar que la antropología sea solo historia o nada, debemos encontrar la forma de resolver este dilema. ¹²

En la crisis de la antropología contemporánea intervienen muchos elementos heterogéneos.

1. Pese a las convicciones de muchos «etnógrafos médicos» (persistentes, entre otras cosas, porque no están sujetas a autoevaluación), los postulados de Malinowski distan mucho de hacerse realidad. En el mejor de los casos, los etnógrafos se detienen, como dijo Lévi-Strauss, «a medio camino» entre su propia cultura y la otra, y, pese a su aspiración a sumergirse en la cultura que están estudiando, en realidad desempeñan un papel del que equivocadamente se disocian, y que es el único papel que verdaderamente justifica la existencia de la etnografía: el papel de mediador cultural o traductor de lenguas extranjeras. Desempeñan ese papel con independencia de las fantasías sobre su profesión, y, cuando se dan cuenta de ello, lo experimentan como algo transgresor, como algo que deben explicar o justificar. Para librarse de la crisis tienen que alejar de su comportamiento el generalizado e inevitable estigma moral.

2. La realización de los postulados de Malinowski, aunque nunca completa, es lo bastante activa para dar a las descripciones etnográficas de la cultura una forma que hace prácticamente imposible o, cuando menos, mucho más difícil, la traducibilidad de la información sobre las culturas. Por su intención y su génesis, el antievolucionismo de Malinowski estaba imbuido del espíritu de la democracia y del igualitarismo: en la práctica, la realización de sus ideas rompió en añicos dispersos la imagen de la especie humana, y resaltó tanto las diferencias que la noción de un *Homo sapiens* unificado quedó ensombrecida o incluso fue puesta en tela de juicio. El (justamente) criticado concepto de *evolución lineal* no fue sustituido por ningún otro principio relativo a una forma unificada de la existencia humana. Esto suscitó comprensibles protestas y fervientes búsquedas de los *universales culturales*, que, sin embargo, como señaló Stanisław Ossowski, resultaron ser universales «preculturales» —categorías biológico-fisiológicas— o un engañoso inventario de las cuestiones que interesan a los etnógrafos, como en el caso de la famosa lista de Murdock: todos los pueblos organizan de algún modo las relaciones sexuales entre hombres y mujeres, todos los pueblos se forman un juicio sobre ciertos tipos de delitos, todos los pueblos tienen una gastronomía que los distin-

gue, etcétera. En el segundo caso, estamos tratando —según la fantástica alegoría de Bronisław Baczko— con una máquina expendedora estropeada, que nos devuelve tercamente la misma moneda que introducimos en ella. Lo más importante, sin embargo —los intentos de dar cabida a los denominados *universales disciplinarios*—, es en esencia un simple inventario de diversas medidas de individuación, el cual se evidencia en los esfuerzos prácticos de Murdock para analizar uno de esos universales: el sistema de parentesco.

3. A fin de salvaguardar en estas circunstancias la idea de una especie humana unificada, debemos ir más allá de la antropología *sensu stricto*, realizando una operación de reducción, buscando una explicación psicológica para las acciones humanas. La inevitable conclusión que se saca de la aplicación de las propuestas metodológicas de Boas y Malinowski es el convencimiento de que la cultura es aquello que establece diferencias: si hay algo unificador, ese algo es la constitución biopsíquica de la especie humana, los mecanismos neurofisiológicos, modificados por la cultura solo en su expresión objetiva externa. Si no pudiéramos poner otras objeciones a esta tesis, seguiría estando ahí aquella que resulta problemática para los antropólogos, esto es, el *aculturalismo* de los métodos psicológicos de «integración cultural». Saber que los psicólogos son capaces de hacer sus experimentos de tal modo que los resultados de sus investigaciones puedan ser reducidos a categorías universales es un pobre consuelo para los antropólogos. Partiendo de ese hecho, nada, o casi nada, se nos ocurre en respuesta a la pregunta de si, en el estrato considerado analíticamente como cultural, existen —junto a las diferencias— fenómenos compartidos, atributos del ser humano en cuanto creación cultural. ¿Y en qué categorías habría que incluir esos fenómenos?

Vivimos en una época de integración práctica del mundo de la cultura. Parece que —en la medida en que la situación que estamos analizando aquí, a la que denominamos *crisis de la antropología*, no cambia— la etnografía podría encontrarse en la retaguardia de un mundo en el que la «historia mundial» fuese un mero concepto analítico.