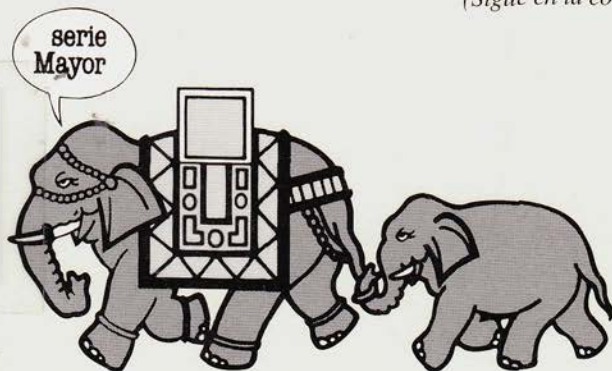


Marc Augé

HACIA UNA ANTROPOLOGIA DE LOS MUNDOS CONTEMPORANEOS

En una época en la que se habla simultáneamente de “mundialización de la cultura” y de “respeto de las diferencias”, la antropología es hoy más que nunca necesaria y posible. Es necesaria para analizar la crisis del sentido social en todo el planeta. Y es posible, en la medida en que su tradición, sus procedimientos y su objeto le permiten adaptarse a los cambios de escala que acompañan la aceleración de la historia, el encogimiento del planeta por la anulación de las distancias, y la individualización de los destinos ■

(Sigue en la contratapa)

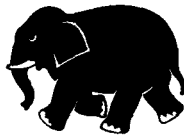


COLECCIÓN EL MAMÍFERO PARLANTE



Marc Augé

HACIA UNA ANTROPOLOGIA DE
LOS MUNDOS CONTEMPORANEOS



COLECCION EL MAMIFERO PARLANTE
SERIE MAYOR

HACIA UNA ANTROPOLOGIA DE LOS MUNDOS CONTEMPORANEOS

por

Marc Augé

gedisa
editorial

Título del original en francés:
Pour une anthropologie des mondes contemporains
© 1994 by Aubier

Traducción: Alberto Luis Bixio
Diseño de cubierta: Marc Valls

Segunda edición, octubre de 1998, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 93 201 60 00
08006 - Barcelona, España
e-mail: gedisa@gedisa.com
<http://www.gedisa.com>



ISBN: 84-7432-574-9
Depósito legal: B-33.199/1998

Impreso en Limpergraf
c/ del Río, 17 - Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.

Indice

PREFACIO	9
1. El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia	11
2. Consenso y posmodernidad: la prueba de la contemporaneidad	31
3. Hacia la contemporaneidad	61
4. Los dos ritos y sus mitos: la política como ritual	81
5. Nuevos mundos	123
CONCLUSIÓN	165

Prefacio

Quisiera que este libro fuera un manifiesto, pero un manifiesto que compromete solamente a su autor. Este ciertamente debe mucho a todos aquellos que, como él, desean elaborar un proyecto de antropología de los mundos contemporáneos concebido de manera ofensiva (no como la posición de repliegue de los decepcionados del exotismo); debe mucho señaladamente a Marc Abélès, Gérard Althabe, Jean Bazin, Alban Bensa, Jean-Paul Colleyn, Jean Jamin, Michèle de La Pradelle, Emmanuel Terray, y a aquellos que, desde el interior de la disciplina, como Françoise Héritier, o desde el exterior de ella, como Fernando Gil y Denys Lombard, le aportan la colaboración de una mirada informada, crítica y benévola. Pero los comentarios propuestos aquí, los análisis bosquejados, las nociones o conceptos aventurados no han sido realmente sometidos a la discusión colectiva y, por lo tanto, no pueden pretender ni abarcar ni resumir las reflexiones, en definitiva personales y originales, de unos y otros.

Con este libro nos proponemos pues contribuir a un esfuerzo compartido, pero tan diversificado como su objeto. Lo hemos recorrido todo, el mundo y las ideas. Para algunos, las sirenas del desencantamiento deberían seducir al etnólogo en su camino de regreso. Pero el camino del etnólogo no tiene retorno. La paradoja del momento actual quiere que toda ausencia de sentido pida sentido, así como la uniformización llama a la diferencia. Es en ese juego complejo de apelaciones y de respuestas donde el antropólogo encuentra hoy sus nuevos objetos de reflexión. El etnólogo no los había olvidado detrás de sí

cuando partió en busca de remotas tierras: los descubre frente a él el día en que comprueba que, por primera vez en la historia de la humanidad, la tierra es verdaderamente redonda.

1

El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia

La palabra “antropología” se usa hoy de mil maneras diferentes. Los antropólogos de profesión pueden regocijarse por ello al considerar que, cualesquiera que sean los errores de lenguaje, los errores de perspectiva y las deformaciones de pensamiento, algo de la antropología ha pasado a las otras disciplinas. Los antropólogos pueden pues preocuparse al ver cómo el núcleo duro de su empeño (que es la combinación de una triple exigencia: la elección de un terreno, la aplicación de un método y la construcción de un objeto) se diluye aquí y allá en alusiones un tanto imprecisas a la necesidad de una “perspectiva” o de una “orientación” antropológica y hasta de un “diálogo” con la antropología. Para definir esta necesidad se invocan por turno el interés de la microobservación, de lo “cualitativo”, del testimonio directo, de la “vivencia”, por un lado, y el interés de las permanencias, de las dimensiones inconscientes, por el otro. Existe pues el peligro de que la “antropología” del diálogo, la “antropología” de la circulación interdisciplinaria, sea una antropología mutilada, reducida ya a sus objetos empíricos (microterrenos), ya a sus supuestos métodos (microobservación, reunión de testimonios), ya a sus supuestos objetos teóricos (las permanencias o el inconsciente).¹

Esta inquietud sería sin embargo excesiva y hasta estaría poco justificada si se refiriera principalmente al riesgo de ver una disciplina tan totalizadora como la historia, por ejemplo, apropiarse de aspectos de la dimensión antropológica para recomponerlos en un conjunto disciplinario rejuvenecido o remodelado. Esos intercambios y esos injertos son moneda

corriente en la historia de nuestras disciplinas, son elementos constitutivos de dicha historia. En la época en que la antropología se definía sin vacilación alguna como el estudio de sociedades lejanas y diferentes (el alejamiento en el espacio era, para el paradigma evolucionista, el estricto equivalente de un alejamiento en el tiempo), todo el problema consistía en conciliar la idea de un esquema general de la evolución humana con la realidad de configuraciones culturales y sociales particulares. Las críticas a Tylor y sus epígonos formuladas por Boas se refieren esencialmente a esta dificultad metodológica. Boas cree que puede zanjarse la dificultad al sustituir la historia como evolución de sus predecesores por una historia comparada de perspectiva y de amplitud mucho más breves.² Pero en cierto modo, el “diálogo” entre los dos pilares de la antropología es por cierto también un “diálogo” entre dos concepciones de la historia o de las relaciones entre antropología e historia, entendida la primera como el estudio de las culturas (que son ellas mismas conjuntos funcionales de “rasgos” culturales) y entendida la segunda como el estudio de la circulación de esos “rasgos” (su difusión) y/o entendida como identificación de una situación en la escala de la evolución.

Hoy este lenguaje ha envejecido, aunque sólo sea porque la historia ha marchado demasiado velozmente para permitir que la evolución pudiera presentar sus pruebas (a decir verdad, los datos ya estaban cargados desde la primera expedición colonial, desde los primeros viajes de descubrimiento y desde los primeros ejercicios etnológicos). Pero ese lenguaje revela a su manera una tensión intelectual insuperable de la que se encuentran numerosas manifestaciones precisamente en la historia de los intercambios entre disciplinas, en la historia de la historia y en la historia de las ciencias sociales. Volverse un instante hacia esa “historia de segundo grado” puede permitir al antropólogo acomodar su mirada e interpretar los factores de inquietud que acabamos de mencionar como otros tantos síntomas que piden ser objeto de observación. Para decirlo en pocas palabras y de una manera seguramente un tanto grosera: si la historia de la historia, que es en parte la historia de la relación entre historia y antropología, llega al terminar este siglo a definir las condiciones de una “historia del presente”, la antro-

pología no debe interpretar esta evolución como el signo imperialista de una competencia desleal, sino que debe interpretarla como un síntoma tanto más significativo cuanto que tiene su fuente en la reflexión de historiadores, quienes, por definición, son especialistas del tiempo. La conversión de la mirada que supone la elaboración de una historia del presente (para la cual ya no es el pasado lo que explica el presente, sino que es el presente mismo lo que guía una o varias relecturas del pasado) es por sí misma, si no un objeto para el antropólogo, por lo menos el signo de que algo importante ha cambiado en una de las cosmologías que el antropólogo puede legítimamente estudiar si se propone tener en cuenta la observación de su propia sociedad o, más exactamente, del conjunto planetario en cuyo interior dicha sociedad encuentra varias de sus referencias esenciales.

La dificultad y el interés de las reflexiones sobre las relaciones entre antropología e historia consisten en su objeto que es doble y complementario: las disciplinas mismas y los terrenos a los que ellas se aplican. Esta dualidad está en la base de las relaciones entre las dos disciplinas, una dualidad que evidentemente no deja de presentar su ambigüedad puesto que puede uno preguntarse si es el carácter específico del terreno lo que permite la especificidad de las disciplinas, o si, a la inversa, no son los procedimientos disciplinarios los que construyen los terrenos a los cuales ellos se aplican.

También puede uno interrogarse sobre las relaciones que hay entre la disciplina antropológica y la disciplina histórica, sobre las influencias recíprocas que ejercieron la una en la otra y citar algunos grandes textos de referencia que tratan de la división de los campos disciplinarios. Pero también puede uno (como se ha hecho frecuentemente) interrogarse sobre el lugar que ocupa la conciencia histórica, la historicidad, en los pueblos cuyo estudio fue tradicionalmente reservado a la antropología social o etnología. A lo sumo (y este límite se ha franqueado a menudo) se ha podido sugerir que ese grado de conciencia histórica o historicidad era menor o hasta nulo en ciertos pueblos y que esos pueblos eran los que estudiaba principalmente la antropología (por eso mismo condenada a desaparecer

con su objeto cuando todas las sociedades “entraran en la historia”): la distinción de las disciplinas comprendería la distinción de los objetos de que ellas se ocupan, es decir, las sociedades con historia (en el sentido de conciencia histórica) en un caso, y las sociedades sin historia (sin conciencia histórica), en el otro caso. Por último, se ha podido, partiendo de nociones a medias empíricas, a medias teóricas (como estructura y acontecimiento), interrogarse sobre la posibilidad o la imposibilidad de aprehender en una misma sociedad aquello que perdura y aquello que cambia; y simultáneamente se puede plantear la cuestión de saber si esos modos de aprehensión guardan relación con tipos de sociedades.

Resulta bastante claro que esas diferentes interrogaciones entrañan algunas ambigüedades y, al propio tiempo, presentan a menudo dificultades artificiales e insolubles. Los términos mismos que se utilizan, se eligen a veces sin rigor. Por ejemplo, el cambio no es necesariamente la historia, pues una sociedad no se sale de la historia porque pase por un período de relativa estabilidad. Otro ejemplo: la historia como disciplina científica no nace forzosamente en épocas o en sociedades marcadas por una fuerte conciencia histórica. Paul Veyne ha negado con vigor en su libro *Cómo se escribe la historia*³ la existencia de una relación necesaria entre historiografía e historicidad y ha afirmado que el nacimiento de la historiografía no se sigue esencialmente de la conciencia de sí mismos que tienen los grupos en que se produce historiografía. Último ejemplo: el término “estructura” puede entenderse en un sentido empírico (que designe una permanencia, una relación estable entre hechos) o en un sentido más intelectual (aprehender en los fenómenos los tipos de relaciones, a menudo inconscientes, que los constituyen). Aprehender en un rito amerindio, como lo hace Lévi-Strauss, los sistemas de oposición que constituyen su “estructura” es procurarse los medios de comprender la lógica estructural de sus transformaciones: es situarse en un lugar que no es el de la historia, pero esto no significa negar la historia.

Procuraremos pues evitar algunos callejones sin salida a los que conducen oposiciones sistemáticas y estériles y partire-

mos de algunas consideraciones simples. Es cierto que la antropología, cuyo nacimiento está sin duda vinculado con el período colonial, se define ante todo como el estudio del presente de sociedades alejadas: la diferencia que la antropología busca y estudia se sitúa originalmente en el espacio, no en el tiempo (por más que los evolucionistas del siglo pasado pudieran considerar que un desplazamiento en el espacio era un equivalente de un desplazamiento en el tiempo). Verdad es que, en cambio, la historia, que originalmente era una historia nacional o local, se define ante todo como el estudio del pasado de sociedades próximas. Esta diferencia no deja de tener consecuencias: el antropólogo tiene sus testigos ante los ojos, lo que no ocurre en el caso del historiador, y el historiador conoce la continuación de la historia, lo que no ocurre en el caso del antropólogo.

Pero las dos disciplinas guardan sin embargo una relación de proximidad que corresponde a la naturaleza de su objeto: si el espacio es la materia prima de la antropología, se trata aquí de un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, se trata de un tiempo localizado y, en este sentido, un tiempo antropológico.

El espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencia ideológicos e intelectuales que ordenan lo social. Esos temas principales son tres: la identidad, la relación y, precisamente, la historia. A decir verdad, están imbricados entre sí. En las aldeas del sur de la Costa de Marfil (ejemplo particular que podría trasponerse sin demasiadas dificultades a otras regiones del mundo), un recién nacido pertenece al linaje de su madre (que, por lo demás se trata de un matrilineaje) pero vive en casa de su padre (asimismo cerca de su madre pues la residencia es patrivirilocal); su identidad se define en primer lugar por el conjunto de las obligaciones que el niño tiene respecto de su padre, de la estirpe de su padre, de su madre, de su tío materno, etc. Lazos

muy fuertes lo vinculan asimismo a sus compañeros de la misma generación reunidos en una misma “clase de edad”. Su identidad personal está además en función de todo aquello que ha heredado de sus antepasados, una herencia que procedimientos rituales muy elaborados permitían, y permiten aún en ciertos casos, esclarecer. Todas esas relaciones constitutivas de identidad personal y colectiva tienen una expresión espacial: la regla de residencia (nadie puede vivir donde se le antoja), la división de la aldea en sectores, a veces relacionada esa división con el sistema de las clases de edad (se cambia de sector al cambiar de generación), el espacio sagrado, a diferencia del espacio profano (lugar de los altares familiares), el espacio público (aquel en que se reúnen las clases de edad), por oposición al espacio privado, etcétera.

Esta simbolización del espacio constituye para quienes nacen en una sociedad dada un a priori partiendo del cual se construye la experiencia de todos y se forma la personalidad de cada uno: en este sentido, esa simbolización es a la vez una matriz intelectual, una constitución social, una herencia y la condición primera de toda historia, individual o colectiva. En términos más generales, forma parte de la necesidad de lo simbólico que ha señalado Lévi-Strauss y que se traduce mediante un ordenamiento del mundo del cual el orden social (las relaciones instituidas entre las gentes) es sólo un aspecto.

Pero la constitución simbólica del mundo y de la sociedad, aunque por definición es anterior a los sucesos que ella misma sirve para interpretar, no constituye en sí misma un obstáculo que se oponga al desarrollo de la historia. Por el contrario, da un sentido a la historia y, aun cuando tienda a interpretarla a través de las categorías que son las suyas y a reintegrar el acontecimiento en la estructura, sólo lo logra a costa de una deformación semántica que en sí misma constituye un cambio. Esto resulta particularmente claro en las situaciones llamadas de “contacto cultural” que son por excelencia aquellas ante las cuales se encuentra el antropólogo. Esta cuestión ha sido analizada particularmente por Marshall Sahlins en su obra *Islas de historia*: el antropólogo norteamericano habla de un diálogo “entre las categorías recibidas y los contextos percibidos, entre la significación cultural y la referencia práctica” y observa

que, si bien los conceptos culturales se utilizan para “movilizar el mundo”, el mundo puede resultar refractario a los esquemas interpretativos que pretenden reducirlo y que, por otra parte, sujetos inteligentes y resueltos pueden utilizar esos conceptos y esquemas interpretativos en un sentido diferente del sentido inicialmente prescrito.⁴ Al referirse a las islas del Pacífico y especialmente a Hawai, Marshall Sahlins muestra a la vez cómo los insulares identificaron a los europeos recién llegados con señores o jefes tradicionales (y hasta con dioses, como en el caso del capitán Cook), cómo los jefes locales, conscientes de que entre los europeos y los hawaianos en general se creaba una relación del mismo tipo que la que existía tradicionalmente entre los jefes y el pueblo, se identificaron de manera muy sistemática con los grandes personajes europeos cuyos nombres adoptaron (ya en 1793 tres de los principales jefes habían llamado a su hijo y heredero “Rey Jorge”) y abrazaron un modo de vida suntuoso. El autor muestra también cómo la noción de tabú evolucionó muy rápidamente, cómo los jefes la utilizaron para controlar mejor, en beneficio propio, las actividades comerciales con los europeos y cómo dicha noción se transformó progresivamente para no ser ya aplicada a los bienes reservados a la divinidad, sino que llegó a ser el simple signo de un derecho de propiedad material.

Ciertos ejemplos africanos podrían prestarse al mismo tipo de análisis. Por ejemplo, se podría mostrar que las representaciones de la persona y del poder inherentes a las sociedades de la Costa de Marfil “resistieron” el impacto comercial y luego colonial de Europa y al mismo tiempo evolucionaron bajo la presión del modelo exterior. Así se produjeron deslizamientos en la significación del concepto de jefe de estirpe que pasó a designar al hombre fuerte o al hombre rico, al tiempo que, por influencia del cristianismo, sustituido en parte por profetas locales, se podía percibir al principiarse el siglo XX una evolución de la concepción “persecutoria” de la persona (según la cual toda desdicha es imputable a la acción de los demás) y se pasó a una concepción más “integrada” (en el caso extremo a la concepción de la conciencia “culpable”, según la cual toda desdicha es imputable a la víctima que la sufre). En la Costa de Marfil se podría analizar, a través de las evoluciones semánticas de este

tipo, la constitución de una burguesía nacional que es inseparable de la constitución de un Estado nación.⁵

En estos ejemplos nos encontramos pues ante una historicidad de doble aspecto: primero, un conjunto de concepciones culturales cuyo nacimiento no tiene data, pero a menudo referido a un pasado mítico que se presenta como el origen y la condición de toda historia. Ese pasado mítico es a veces el de la cosmogonía primera, el del nacimiento del mundo o, por lo menos, el nacimiento de los hombres. Múltiples mitos amerindios evocan un estado del mundo anterior a la aparición de la humanidad y varios mitos evocan la aparición de la muerte. Pero existen asimismo mitos que, más próximos a la realidad social inmediata, cuentan el nacimiento de una institución importante. En Africa occidental, la aparición de la matrilinealidad está referida a un episodio concreto de una migración que efectivamente tuvo lugar. Desde el punto de vista subjetivo, desde el punto de vista desde el cual los sujetos pueden encarar el pasado de su sociedad, la historia mítica que acabamos de recordar no es tal vez fundamentalmente diferente de la historia sin más ni más. O acaso habrá que decir que toda historia puede ser mítica: es significativo que hoy se haya podido hablar del “fin de la historia” en el momento mismo en que, por las mismas razones, se proclamaba la muerte de las ideologías, es decir, de los mitos reconocidos como tales y condenados a muerte a partir del momento en que se los reconocía en su condición de tales.

El segundo aspecto de la historicidad de las sociedades tradicionalmente estudiadas por la antropología es su capacidad de afrontar el acontecimiento. Trátase de una capacidad relativa, según vimos, puesto que precisamente la impotencia de la sociedad para dominar por entero el acontecimiento es lo que determina los cambios de los que el historiador puede luego tomar nota, como por ejemplo, la evolución de la figura hawaiana del jefe y las tensiones sociales consecutivas en el caso desarrollado por Marshall Sahlins. Este autor habla al respecto sobre el riesgo que corren las gentes al poner sus conceptos y sus categorías “en relación ostensible con el mundo” y habla de la “reevaluación funcional” de los signos que puede estar impuesta por el contacto con un universo nuevo.

El análisis de Marshall Sahlins pone en tela de juicio las oposiciones demasiado duras establecidas a veces entre estructura y acontecimiento, estabilidad y cambio, y en esto sigue el principio de De Saussure, según el cual “lo que domina en toda alteración es la persistencia del material antiguo”. Pero, sobre este particular es posible observar, por una parte, que ese análisis no se refiere a las disciplinas como tales, que no cuestiona la antropología ni la historia como disciplinas (por su aptitud para estudiar deslizamientos semánticos, el análisis antropológico se revela más bien como el punto de relevo obligado de la historia en ciertos contextos) y, por otra parte, que ese análisis no es incompatible con la distinción propuesta por Lévi-Strauss entre “sociedades calientes” y “sociedades frías”.

Con el término “ethnohistoria” los etnólogos pretenden menos hacer la historia de los pueblos estudiados que comprender la concepción que dichos pueblos tienen de la historia o, más exactamente, la concepción que esos pueblos se forjan de su propia historia. De la misma manera, la etnomedicina estudia las concepciones que se forjan ciertas sociedades sobre la enfermedad, sobre los remedios, la curación y la salud. La etnomedicina, partiendo del estudio que es específicamente el suyo, puede conducir ya a interrogarse uno sobre la calidad y la eficacia objetiva de los procedimientos y de los productos utilizados por esas sociedades, ya a poner en relación sus concepciones de la enfermedad y de la salud con otros aspectos de una cosmología o de una antropología general para comprender desde el interior el funcionamiento de las relaciones con los demás, de las relaciones de poder y de las relaciones con el mundo. De análoga manera, la ethnohistoria puede asignarse dos objetivos. En primer lugar puede interrogarse sobre la historia real de las sociedades que estudia y sobre la calidad y credibilidad de los testimonios que tales sociedades presentan. De manera que los antropólogos se han interrogado sobre las características de la tradición y de la transmisión oral, sobre la posibilidad de comparar los diversos testimonios orales y de cotejar las informaciones procedentes de la tradición oral con fuentes escritas (por ejemplo, en Africa, con los manuscritos

árabes o los diarios de los comerciantes o de los viajeros europeos). Los antropólogos han podido también fijar su atención en los diferentes medios de registro, es decir de fijación de la memoria, con que contaban las sociedades que estudiaban: por ejemplo, los tambores reales africanos en los cuales están estampadas las genealogías de las familias reinantes o el conjunto de proverbios y acertijos y adivinanzas que constituyen indicaciones históricas o también las obras de arte con finalidad política, religiosa o comercial que asimismo pueden decir algo de su historia (por ejemplo, los diversos registros de regalías de los reinos africanos o los elementos para pesar el oro de toda la región ashanti que representan o bien elementos mitológicos, o bien proverbios, o también diferentes símbolos de poder). Ante una especie de presencia material de la historia, y ante la evidencia de que las sociedades que estudiaban no eran nunca autóctonas en el sentido estricto, sino que derivaban de migraciones, de guerras, de encuentros, de divisiones y de fusiones, los antropólogos se vieron obligados a interrogarse acerca de la naturaleza, los efectos y los caracteres de la memoria individual y colectiva.

Manifiéstase entonces el segundo objetivo de la etnohistoria: el antropólogo se interroga ya sobre la significación de ésta o aquella modalidad particular de memoria (aprende, por ejemplo, a interrogar los silencios, los olvidos o las deformaciones de las genealogías, aprende a apreciar el papel real y el funcionamiento ideológico de un suceso magnificado por la tradición), ya, en términos más generales, sobre el sentido y el lugar de una memoria histórica que se remonta rápidamente a sus confines míticos. En otras palabras, las manipulaciones de algunos y el conservadurismo de la mayoría constituyen para la etnohistoria un objeto privilegiado. Claude Lévi-Strauss se ha interrogado no pocas veces sobre el grado de historicidad de las sociedades estudiadas por el etnólogo, ya sea haciendo alusión a su mayor o menor riqueza de acontecimientos⁶ (de esta manera Lévi-Strauss retomaba la distinción, introducida en 1953 en sus conversaciones con Georges Charbonnier, entre “sociedades calientes” y “sociedades frías”), ya sea insistiendo en la imagen subjetiva que las sociedades se forjan de sí mismas y distinguiendo en ellas dos formas de historicidad, una propia

de las sociedades “inspiradas por la preocupación predominante de perseverar en su propio modo de ser”, la otra propia de las sociedades que apelan a su desigualdad interna “para extraer de ella futuro y energía”.⁷

Puede uno preguntarse si esos diferentes regímenes de historicidad no son inherentes a toda sociedad. En las democracias occidentales modernas se distingue siempre entre ideologías conservadoras e ideologías “del movimiento”, ideologías “progresistas”. Clásicamente esta distinción comprendía la distinción de la derecha y la izquierda, pero también se la encuentra en el interior mismo de corrientes políticas (hay una derecha realmente apegada a los “valores” del pasado y una derecha más aventurera, por más que la derecha siente a menudo la tentación de pensar que la historia ha terminado y, de alguna manera, la tentación de reificar el presente). Cualesquiera que sean la significación y el valor real de los rótulos de “derecha” e “izquierda”, o de “conservador” y “progresista”, resulta interesante hacer notar que siempre se definen en relación con la historia pasada y con la historia futura. La “frialidad” o el “calor” de la relación con la historia, de la conciencia histórica, no son pues el patrimonio de las sociedades “no modernas”, sino que corresponden antes bien a una tensión entre relación con el pasado y relación con el futuro, una relación que puede ser interna a toda forma de sociedad.

La polisemia del término “historia” (que designa a la vez una disciplina, el contenido de un acontecimiento y una forma de conciencia colectiva y de identidad) nos obliga pues a considerar que el espacio de la antropología es histórico en varios sentidos, pero nos obliga también a considerar, de la misma manera, que el tiempo del historiador (por el hecho de que siempre se lo aprehende en un espacio determinado) es asimismo antropológico en varios sentidos.

Hoy ya no está a la orden del día, en efecto, la concepción de una historia que se ocupe solamente de acontecimientos (diplomáticos o militares), en la cual la sucesión de fechas y de sucesos constituye el objeto de la narración histórica. Además se encuentran entre los historiadores modernos las mismas preocupaciones que tienen los antropólogos. Decir que la histo-

ria se sitúa en un espacio concreto en el que entran en juego todas las formas de relación entre las gentes significa en efecto imponerse una exigencia sociológica o antropológica (para el antropólogo, el sentido es siempre el sentido social, es decir, las significaciones instituidas y simbolizadas de la relación de uno con los demás. Y sencillamente se proyecta esta exigencia al pasado, lo cual supone para el historiador, o bien la posibilidad de captar una dimensión del tiempo (la larga duración) que no somete su observación a las perturbaciones producidas por cambios demasiado rápidos, o bien la posibilidad (puesto que no se puede detener el tiempo) de establecer un marco sincrónico fiable que entraña además la posibilidad de establecer el valor ejemplar de estudios de casos muy circunscriptos, o bien aun la posibilidad de aprehender simultáneamente permanencias formales y cambios funcionales. La “revolución” de la historiografía, a la que corresponde el nacimiento de *Annales*, no derivó sin embargo de un diálogo con la antropología.⁸ El concepto de larga duración, elaborado por Fernand Braudel en relación con un espacio particular pero muy vasto, la cuenca del Mediterráneo, procede de un voluntarismo intelectual que puede más bien atribuirse a la influencia de la sociología de Durkheim. Desde este punto de vista se puede decir que el nacimiento de *Annales*, un cuarto de siglo después, obedeció al programa que François Simiand había asignado a los historiadores al recordarles las reglas del método sociológico.⁹ El historiador Jacques Revel ha analizado la influencia ejercida por los durkheimianos sobre los historiadores de *Annales*, precisamente en *Annales*.¹⁰ El programa de una ciencia social unificada invitaba a alejarse del individuo y del suceso particular, del caso singular, para hacer hincapié en lo reiterado, en las regularidades, partiendo de las cuales pudieran inducirse leyes. Bloch, Febvre y, en la generación siguiente, Labrousse o Braudel, mantuvieron la idea de una construcción necesaria del objeto histórico de conformidad con procedimientos explícitos. Hasta 1970, las grandes indagaciones que recurrían a la medición y se referían a series de datos abstractos sobre la realidad (como los precios, las fortunas, las profesiones, los nacimientos, las muertes...) eran todo lo contrario de la antropología más monográfica y holística que se estaba desarrollando mientras tanto.

Algunos historiadores, porque eran sensibles a la complejidad de la maraña de lo social analizada por los antropólogos, quisieron diversificar el método histórico y la construcción de su objeto acercándose al modelo antropológico y alejándose del modelo macrosociológico. En 1975 y en Francia, Jacques Le Goff llama a su seminario “antropología histórica” expresión con la que designa un esfuerzo por llegar, lo mismo que el etnólogo, “al nivel más estable, más inmóvil de las sociedades”. Ese intento se inspira también en el programa que se asignaba a la “historia de las mentalidades”, tal como la concebía Marc Bloch cuando recomendaba estudiar la lógica “de los comportamientos colectivos menos voluntarios y menos conscientes”. También durante el transcurso de la década de 1970 se afirmó en Italia un movimiento de “microhistoria” cuyos representantes más notables son Carlo Guinzburg y Giovanni Levi. El acercamiento a la antropología es aquí muy claro, no sólo porque se invoca esta disciplina como tal, sino también a causa de las dimensiones de las unidades estudiadas (una aldea y hasta una familia) y del objeto que se asigna explícitamente a la observación: las estrategias sociales, la significación general de las pautas de la vida cotidiana. Queda todavía por lo menos una diferencia respecto de la antropología: la naturaleza de los testimonios (que el historiador reúne en archivos) y el problema de la representatividad. El historiador no tiene la posibilidad, como el antropólogo, de ir al terreno de estudio para verificar la validez y el alcance de sus hipótesis, de modo que puede intentar establecer dicha validez partiendo de una serie de indicios, como en una pesquisa policial. Siempre se trata de mostrar, al revés de la tradición durkheimiana, que el análisis de lo singular y de lo individual puede tener un alcance general y que ese análisis puede producir originales efectos de conocimiento. Pero la distancia entre historia y antropología disminuye aun más cuando investigaciones relativas a fenómenos de comienzos del siglo (como la formación de la clase obrera de Turín a principios del siglo XX, según la estudió Maurizio Gribaudi) implican que el historiador recurra tanto al estudio de los archivos, como a los testimonios orales sobre el pasado familiar.¹¹

El último paso se da con un historiador como Nathan

Wachtel quien, trabajando en Bolivia con un grupo indio, los chipaya, se entrega a un verdadero trabajo de etnólogo que le permite poner de manifiesto ciertas estructuras (especialmente una organización dualista) y cuyo trabajo de historiador en los archivos le permite estudiar su funcionamiento durante los siglos anteriores.¹² Se trata entonces menos de una síntesis que de un procedimiento complementario de dos modos distintos de enfoque puestos al servicio de un mismo objeto: la aprehensión de una sociedad en su devenir y en su presente, aprehensión que constituye una sorpresa para los propios interesados indios, porque éstos no tenían de su historia un conocimiento tan acabado como el que les suministraba el historiador antropólogo al entregarles al mismo tiempo los medios de una conciencia histórica y de una conciencia de identidad más afirmadas y más reivindicativas. Independientemente de esto, puede uno preguntarse si el encuentro de indios y etnólogos, sobre todo en América del Norte, no fue el encuentro de dos tipos de historicidad, la segunda (la atención de los etnólogos puesta en el acontecimiento) que suministra su carga explosiva a la primera (la perseverancia en el modo de ser propio mencionada por Lévi-Strauss).

Como se ve, el trabajo de los historiadores se ha aproximado considerablemente al trabajo de los antropólogos, aun cuando estos últimos nunca negaron la dimensión histórica de los pueblos que estudiaban. El acercamiento de las escalas de observación es tanto más notable cuanto que los antropólogos, por su parte, se asignan hoy a menudo objetos de estudio empíricos (la empresa, el hospital, barrios urbanos o periurbanos) que se sitúan en el mismo espacio que el espacio de los historiadores de la Europa moderna. Este desplazamiento de la mirada antropológica, cuya legitimidad ha sido a veces cuestionada, es en cambio perfectamente natural y además está exigido por los problemas específicos de nuestra época. Es natural, si se admite que el objeto de la antropología es en primer lugar y esencialmente la idea que los demás se hacen de la relación de los unos con los otros: la primera alteridad (la de aquellos que estudia el antropólogo) comienza con el antropólogo mismo; esa alteridad no es necesariamente étnica o nacional, sino que puede ser

social, profesional, residencial. Pero hay que agregar que, si bien la mirada del antropólogo puede hoy desplazarse, lo hace por efecto de una necesidad exterior: ciertamente siempre hay sociedades alejadas (desde el punto de vista europeo) y siempre hay “minorías” cuyos modos de vida y de pensamiento pueden reanimar más particularmente el interés, o a veces la agresividad, de aquellos que componen la “mayoría”; pero el exotismo está definitivamente muerto o moribundo. En los siglos XVIII y XIX en la conciencia occidental el exotismo se debía a un doble sentimiento: el sentimiento de lo extraño, de lo lejano y, paralelamente, al sentimiento de cierta familiaridad (después de todo “esos otros” eran también seres humanos, por más que fueran diferentes; por lo menos, ésta era una de las corrientes de pensamiento que se afirmaron en Occidente desde Montaigne). Hoy el planeta se ha encogido, se ha estrechado, la información y las imágenes circulan rápidamente y, por eso mismo la dimensión mítica de los demás se borra. Los otros ya no son diferentes o, más exactamente, la alteridad continúa existiendo, sólo que los prestigios del exotismo se han desvanecido. En un sentido inverso, el indígena más alejado, de la aldea más perdida del continente más lejano, tiene por lo menos la idea de que pertenece a un mundo más vasto. La relación con el otro se establece en la proximidad, real o imaginaria. Y el otro, sin los prestigios del exotismo, es sencillamente el extranjero, a menudo temido, menos porque es diferente que porque está demasiado cerca de uno. El campo de la antropología como estudio de las modalidades de las relaciones con el otro se amplía sin cesar, por más que se den las paradojas que acabamos de mencionar y las modalidades y las cosas que están en juego se hagan más complejas.

La historia, por su parte, y por supuesto principalmente la historia “contemporánea” no está exenta de las profundas mutaciones de nuestro mundo. Por una parte las historias nacionales o regionales están sujetas más que nunca a la dependencia planetaria. Por otra parte, vivimos una “aceleración de la historia”, otra expresión del “encogimiento del planeta” que acabamos de recordar y que tiene que ver a la vez con las interacciones objetivas del “sistema mundo” y con la

instantaneidad de la información y de la difusión de las imágenes. Cada mes, casi cada día vivimos acontecimientos “históricos” de suerte que la frontera entre historia y actualidad se hace cada día más imprecisa. Los parámetros del tiempo, así como los del espacio, experimentan una evolución, una revolución sin precedentes. Nuestra modernidad crea pasado inmediato, crea historia de manera desenfrenada, así como crea la alteridad, aun cuando pretenda estabilizar la historia y unificar el mundo.

Esa modernidad plantea así un mismo problema a la antropología y a la historia: ¿cómo tratar la diversificación sin precedentes de un campo de investigación que, sin embargo, abarca la totalidad del planeta?

No resulta ciertamente sorprendente que la conciencia del carácter inédito de la situación actual tenga sus consecuencias en la teoría y en la práctica de las ciencias sociales, a causa de la dualidad a que acabamos de aludir y de la reciprocidad que afecta la relación entre el “terreno” y su “analista”. Si bien esa reciprocidad siempre fue desigual, pues hasta el presente se inclinaba en favor del analista que imponía su clave de lectura al terreno, lo cierto es que no se puede decir que los “grandes relatos”, los grandes sistemas de interpretación no hayan sido “influidos” por su objeto —uno de los problemas del marxismo era precisamente incluir en su teoría la posibilidad (o la necesidad) de su propia existencia como teoría— pero, en definitiva, la última palabra correspondía a la interpretación. Sobre este particular se puede observar que toda teoría de lo social, en la medida en que procede de lo que en términos kantianos se llamaría la razón práctica, debe tomarse por objeto en un momento u otro, debe darse cuenta de su existencia y someterse a la prueba de los criterios que la teoría aplica a la observación de lo real, teoría tanto más frágil y amenazada desde el momento en que quiere ser más relativista, es decir, quiere estar atenta a las condiciones que presiden tanto la aparición y la reproducción de las instituciones como la determinación de su observación. La obra de Pierre Bourdieu está así muy marcada por la preocupación —en ciertos aspectos “heroica”— de salvar la posición del observador (la objetividad) y de resistir a la atracción de la espiral relativista que se tragará la teoría con todo lo demás. Se podría decir, con una imagen, que la

relación entre el terreno y su analista ha estado siempre afectada por fenómenos de “transferencia” (el terreno se reduce a la visión que tiene de él el analista) y de “contratransferencia” (la teoría no es más que una proyección del terreno) que en los hechos serían poco distinguibles si no se definieran justamente en relación con el término “teoría”: la “transferencia” es la afirmación de la legitimidad de una teorización de lo social y la “contratransferencia” es la afirmación de una duda sobre toda posibilidad de teorización.

No pocos matices y compromisos son posibles (en todo caso se han manifestado) entre la posición enteramente teórica y la posición enteramente empírica concebida como hiperrelativismo, pero es seguro que hoy los fenómenos de “contratransferencia” son más visibles que los fenómenos de “transferencia” aun cuando se expresen, repitiendo la paradoja constitutiva de las ciencias sociales, mediante teorías que niegan la teorización.

Es pues el estado del mundo lo que parece informar las categorías de observación que se le aplican e imponer la duda sobre la posibilidad de proponer aquí interpretaciones sistemáticas. Ese estado del mundo, que hasta ahora hemos caracterizado groseramente con las dos expresiones “aceleración de la historia” y “encogimiento del planeta” no es sin embargo el objeto de una aprehensión uniforme. Algunos, más atentos al parámetro temporal, son asimismo más sensibles a los factores de unificación que la aceleración de la historia les parece poner de manifiesto: en la perspectiva abierta de esta manera se sitúan los temas del “fin de la historia” y del “consenso”. Otros, más atentos al parámetro espacial, son más sensibles a las diversidades que, al acercarlas, revela el encogimiento del planeta: el tema de la “posmodernidad”, en sus concepciones verdaderamente muy diversas y algunas menos contenidas, da un nombre al asombro de esos pensadores. Sin embargo, las dos perspectivas no difieren tanto como podría hacerlo creer la diferencia de las comprobaciones que parecen autorizar; además, no son independientes, ni una ni otra, de las revoluciones tecnológicas que las han hecho posibles, revoluciones registradas en los dominios de la circulación, de la transmisión y de la información que crean las condiciones de instantaneidad y de ubicuidad, para emplear los términos de Paul Virilio.¹³ Con

todo, resulta natural que los más dispuestos a adoptar este punto de vista sean historiadores que exploran la primera perspectiva (puesto que después de todo los temas del consenso y del fin de la historia no pueden ser completamente exclusivos de cierto sentido de la historia, por más que ese sentido retrospectivo pase por el desencanto de las sucesivas ilusiones que pudieron hacer creer en su sentido prospectivo) y antropólogos que tornan a descubrir con alivio en la segunda perspectiva una forma sofisticada del relativismo cultural.

Todo el problema está en saber si, al sistematizar la interpretación de la realidad contemporánea, las teorías del consenso y de la posmodernidad logran realmente explicar sus aspectos inéditos. ¿Cómo pensar juntas la unidad del planeta y la diversidad de los mundos que lo constituyen?

Notas

1. Pensamos aquí menos en los diferentes esfuerzos que se han realizado desde la década de 1970 para constituir una “antropología histórica”, ella misma bastante diversa, por lo demás (aunque indiscutiblemente esos esfuerzos, cada uno por su parte tienen en cuenta este o aquel aspecto de la dimensión antropológica) que en las referencias que hoy se hacen casi maquinalmente (a propósito de diferentes trabajos de historia, de sociología, de geografía, de urbanismo) a la dimensión “antropológica” del objeto o del método de dichos trabajos. Lo que nos importa aquí es pues menos la corrección o la falsedad de la referencia (no se puede negar que la referencia está muy justificada en muchos casos) que su carácter convenido y, por eso mismo, vago. Consideremos tres ejemplos tomados al azar de antropología-objeto, antropología-terreno y antropología-método.

a) Yves Lequin: “Bien se comprende que la aceleración misma de la historia haya determinado en los historiadores la investigación precisamente de las permanencias, y no se debe a un azar el hecho de que los historiadores miren cada vez más hacia una antropología que fue durante mucho tiempo exclusiva de las sociedades frías...” “Une rupture épistémologique”, artículo publicado en el número del *Magazine Littéraire* (nº 307, febrero de 1993) dedicado principalmente a los *Lieux de mémoire*.

b) Jacques Le Goff, al terminar el seminario “Crisis de lo urbano y futuro de la ciudad”, dice: “Philippe Jarreau ha hablado de *antropología política de lo local* y eso me gusta. Pero hay que definir esta expresión y la problemática que ella implica para responder a los interrogantes que ha suscitado.” (*Metamorphoses de la ville*, París, Economica, 1987).

c) Pierre François Large: “En el Forum, el método que me pareció más interesante y que hemos preferido es el de la observación, en el sentido artesanal del término, destinada a “explorar el medio” y hacer de él la descripción más precisa posible... Permítasenos aquí inspirarnos en Georges Perec cuando éste observa un café de la plaza Saint-Sulpice: “... hay que ir allí suavemente, casi tontamente. Hay que esforzarse por escribir lo que no tiene interés... hacerse escribano forense de la realidad, dejar que ésta se imponga sin intervenir uno... y fundar así nuestra antropología.” Es eso lo que hemos intentado hacer en el Forum (*Des Halles au Forum*, París, L’Harmattan, 1992, pág. 12).

2. Los elementos principales del debate ciertamente habían sido expuestos por R. Lowie en su *Historia de la etnología clásica: desde los orígenes a la segunda guerra mundial*, traducción francesa, París, Payot, 1971. Esos elementos están analizados con precisión en la obra reciente de F. Maiello, *I signori del Tempo*, Roma, Eit Editori, 1994.

3. Paul Veyne, *Comment on écrit l’histoire. Essai d’épistémologie*, París, Ed. du Seuil, 1971, nueva edición, 1978.

4. Marshall Sahlins, *Des îles dans l’histoire*, París, Gallimard-Ed. du Seuil (Hautes Etudes) 1989, pág. 150; traducción francesa de *Islands of History*, University of Chicago Press, 1985.

5. Los análisis de Marshall Sahlins son muy sugestivos. Pero en el fondo convendría recordar que sobre el tema de la aculturación, así como sobre otros temas (el concepto de etnia, por ejemplo), los trabajos de Georges Devereux han sido precursores. Piénsese especialmente en su concepto de “aculturación antagonista” (Véase Georges Devereux *Ethnopsychanalyse complémentaire*, 2ª ed., París, Flammarion, 1985).

6. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973.

7. Claude Lévi-Strauss, “Historia y etnología”, *Annales E.S.C.*, XXXVIII, 6, 1983, pág. 1217-1231.

8. Me inspiró aquí en el texto “Micro-analyse et construction sociale”, escrito por Jacques Revel en ocasión del coloquio “Antropología contemporánea y antropología histórica”, organizado en el centro de la Vieille-Charité de Marsella por el ministerio de Investigación y Tecnología en 1992.

9. François Simiand, “Método histórico y ciencia social”, *Revue de synthèse historique*, 1903.

10. “Historia y ciencias sociales: los paradigmas de *Annales*”, *Annales E.S.C.*, XXXIV, 6, 1979, págs. 1360-1376.

11. Maurizio Gribaudi, *Itinerarios obreros. Espacios y grupos sociales de Turín a principios del siglo XX*, traducción francesa, París, Ed. de l'EHESS, 1987.

12. Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres*, París, Gallimard, 1990.

13. Paul Virilio, *L'Espace critique*, París, Christian Bourgois, 1984.

2

Consenso y posmodernidad: la prueba de la contemporaneidad

El discurso del consenso y el discurso de la posmodernidad se distinguen a lo menos por su tono. Los discursos de la posmodernidad, que sufren la fascinación de la incontenible diversidad del mundo y la implosión de los grandes relatos, están marcado, unos por un pesimismo algún tanto estetizante, los otros por una alegría un poco forzada, pero todos por cierto rasgo febril, tal vez la “risa” evocada por Foucault en una frase de su libro *Las palabras y las cosas* de la que sabemos que es una cita de Borges.¹ En cuanto al discurso del consenso, no está desprovisto de cierta suficiencia victoriana: en la mirada retrospectiva de quien espera haber tenido la suerte intelectual de asistir a la asfixia del gran dogma político y científicista del siglo, el marxismo (víctima de una “contratransferencia”, para volver a citar la imagen antes mencionada, o de un retorno de lo real que el marxismo se proponía comprender y ordenar), la historia asume sentido y hasta un sentido preciso si es cierta la afirmación de que un nexo necesario entre la economía de mercado y la democracia liberal representa la última palabra de la historia.

De todas formas resulta algo inexacto hablar *del* discurso del consenso para compararlo con *los* discursos de la modernidad. Empleamos aquí el singular solamente para hacer alusión al tema común (el nexo necesario de que acabamos de hablar) que está presente en una serie de análisis que no concuerdan sobre todos los puntos y ni siquiera se ponen de acuerdo sobre la significación de la expresión “fin de la historia” ni sobre la legitimidad de tal expresión. Sin embargo, todos esos análisis suponen por cierto que algo ha acabado, algo esencial que no

puede comprenderse plenamente sino partiendo de su fin. Estos son los análisis de la ruptura.

El término “consenso” presenta problemas. Es un término del lenguaje político francés que apareció en el momento en que se manifestó en los círculos oficiales de la política el sentimiento de que en un número de cuestiones importantes no había diferencia real entre las posiciones de la derecha y las posiciones de la izquierda. En este aspecto relativamente anecdótico (se plantea, por ejemplo, la cuestión de saber si el empleo del término sobrevivirá a una victoria de largo plazo de la derecha sobre la izquierda), el consenso, por lo demás, no ha determinado unanimidad. No pocos observadores han señalado las ambigüedades del término y los peligros que entraña el tema mismo: algunos percibieron aquí sólo una exageración, otros, el riesgo de consagrar el orden establecido.² Pero no contentos con delimitar su significación política, otros observadores, en su mayor parte historiadores, vieron aquí, si no ya el fin de la historia, por lo menos, el fin del carácter de excepción de Francia, de la llamada “excepcionalidad francesa”.

El tema de la “excepcionalidad francesa” es expresamente político. Se lo encuentra tratado junto con el anuncio de su muerte en un ensayo de François Furet, Jacques Julliard y Pierre Rosanvallon:³ según estos autores, la “excepcionalidad francesa” desapareció desde el momento en que la existencia de una relación necesaria entre economía de mercado y democracia representativa fue el objeto de un consenso. Marcel Gauchet amplía el análisis en su contribución a *Les Lieux de mémoire* de Pierre Nora. Las nociones de derecha y de izquierda se le manifiestan como “conceptos de recordación” al término de una serie de cambios producidos en el tiempo y el espacio. Derecha e izquierda, dice Gauchet, “resumen en sí mismas la época en la que la política francesa se concebía bajo el signo de lo universal, precisamente en razón de la claridad de las alternativas cuyo teatro ofrecía esa política”.⁴ Así, 1815 iniciaba el momento de elegir entre el antiguo régimen y la revolución, en 1900 se verificaba el enfrentamiento de la fe y la Ilustración, en 1935, el enfrentamiento del socialismo y el fascismo. En esos momentos claves en los que la referencia a 1789 desempeña una parte primordial, el enfrentamiento de derecha e izquierda se

refiere a los fines últimos, a los objetivos fundamentales de la lucha política. La universalización de las categorías de derecha y de izquierda legítima e inválida a la vez la ambición correspondiente a ese enfrentamiento pues, al desplazarse, la oposición de los términos cambió de sentido: ahora significa la necesaria coexistencia de los contrarios y no ya el irreductible antagonismo de los principios. Francia, arrastrada en el proceso de estabilización general de las democracias, debe renunciar a la particularidad que le permitía proyectarse a lo universal: “La entrada en la universalidad efectiva obliga a medir retrospectivamente la perfecta singularidad de esa tradición que aspiraba a ser universalista”. Bien se concibe que, en esta perspectiva, se encuentre en principio invalidada toda pretensión a inducir del caso francés un modo de interpretación de la historia del mundo y bien se comprende que el análisis semiopolítico de Marcel Gauchet tenga su lugar en la obra de historiadores ansiosos de retomar la historia de Francia haciendo el inventario de su memoria.

En Francia, la tonalidad dominante de la historia contemporánea está pues de acuerdo con los temas de la época: muerte de las ideologías, fin de los “grandes relatos”. Marcel Gauchet matiza su análisis (cree en la persistencia o en el resurgimiento de la división derecha-izquierda), pero lo hace cambiando de objeto: desde el momento en que el individuo es el fundamento de nuestra sociedad, nos dice Gauchet, siempre habrá tensión intelectual y política entre poder privado y poder público. La oposición derecha-izquierda continuará dando su nombre a esa tensión, pero entonces habremos pasado, por así decirlo, de una oposición de concepción a una oposición de gestión. Ese paso, que no puede determinar una gran división ideológica, se presenta, a diferencia de las ilusiones de antes, como el retorno a Francia de un modelo madurado por las otras democracias.

Este análisis merecería varios comentarios. En primer lugar podría uno preguntarse, desde un punto de vista general, si el examen de las transformaciones del mundo moderno puede limitarse al examen de las ideas políticas. Sin negar a éstas su función motriz, de la cual la historia del mundo muestra por lo demás a qué fracasos se puede llegar, cabe interrogarse más

allá de esto sobre el peligro que corre el análisis político, al hacer hincapié en el examen de las ideas, de pasar por alto el espesor y la diversidad de lo social. Desde un punto de vista más específicamente político, podría estimarse que el tema del nuevo “consenso” no es tan nuevo; podría recordarse por lo menos que ese tema se aplica a la desaparición supuesta de ciertas posiciones intelectuales: en la práctica, la Tercera República y la Cuarta República eran regímenes políticos que descansaban constitucionalmente en la coexistencia de los contrarios y en su alternancia. De cualquier manera esta observación no llegaría al fondo del debate que es la existencia en el pensamiento francés, desde la revolución, de posiciones con pretensión universal, aunque ancladas en una realidad local particular. Lo mejor es pues recordar que esta situación fue bien analizada por quien introdujo en Francia el concepto de “condición posmoderna”, Jean-François Lyotard, que le aplicó el término de “*differend*” [diferencia en el sentido de disensión, de discrepancia].⁵ Existe una diferencia cuando se juzga contradictoriamente una misma proposición desde dos puntos de vista irremisiblemente inconciliables.

Vincent Descombes⁶ destaca bien los dos tiempos del análisis de Lyotard. En *La condición posmoderna*, Lyotard define el momento “moderno” como el momento de la ruina de los relatos fundadores y como el momento de una distinción radical entre la razón y lo que no es la razón, entre la razón y los mitos. Pero los mitos de los que se distingue la razón moderna eran mitos arcaicos, vueltos hacia los orígenes y, por lo tanto, fundadores de comunidades particulares. La razón crítica sustituye por ideales universalistas esos relatos particularistas. Pero al hacerlo, esa razón recurre a sus propios mitos, las grandes narraciones escatológicas que anuncian la emancipación del hombre. El momento posmoderno es aquel en el que tales narraciones pierden a su vez legitimidad. A partir de entonces, la ciencia y la técnica se desarrollan sin justificación moral, sin el sostén de los relatos escatológicos y sin otra preocupación que la de la performatividad. En *La diferencia*, Lyotard analiza más precisamente la ambigüedad propia de la Revolución francesa. Esa ambigüedad estriba en el hecho de que una determinada comunidad particular habla en nombre

de toda la humanidad. La Declaración de los Derechos del Hombre fue redactada por los “representantes del pueblo francés constituidos en Asamblea Nacional”. Vincent Descombes resume el equívoco del modo siguiente: “...una sola palabra del vocabulario político, la palabra “pueblo” designa a la vez un ser particular, histórico, que posee su tesoro legendario de grandes hazañas, de héroes y heroínas, y, al mismo tiempo, el representante momentáneo de los supremos intereses del género humano. La tradición política francesa se verá pues desgarrada entre un universalismo de principio y un particularismo de hecho”.⁷ Así se constituyen las condiciones de la “diferencia” [*différend*], de un “malentendido en ciertos aspectos insuperable entre reclamaciones redactadas en idiomas heterogéneos”.⁸ Francia ve la política revolucionaria como la política de la libertad; los gobiernos extranjeros la ven como política de poder de un pueblo conquistador. El enfrentamiento del idioma de lo universal y del idioma de lo particular inaugura “la época de lo indecible”. Citaremos aquí un pasaje de Jean-François Lyotard ya citado por Descombes⁹ porque ese pasaje define del modo más claro la posición del autor: “En adelante ya no se sabrá si la ley así declarada es francesa o humana, si la guerra librada en nombre de los derechos es una guerra de conquista o de emancipación, si la violencia ejercida en nombre de la libertad es represiva o pedagógica (progresista), si las naciones que no son francesas deben hacerse francesas o hacerse humanas, dotándose de constituciones que estén de acuerdo con la Declaración, por más que vayan contra los franceses.

La aparición del “consenso”, el fin de la “excepcionalidad francesa” y el hecho de que la oposición derecha-izquierda quedara relegada a la condición de “concepto de recordación” marcan el fin de una “diferencia” en el sentido en que entiende el término Lyotard. Para decirlo con palabras simples: las democracias del mundo hablan hoy con una misma voz y Francia lo hace con ellas, o mejor dicho, habla como ellas. Cabría pues interrogarse sobre lo que esas democracias tienen que decirnos, a menos que admitamos con Jean-François Lyotard que nada tienen que decir, o más bien, que su discurso no puede ser sino el comentario tautológico de sus realizaciones y de su

performatividad. La sociedad sin finalidad y sin mitos que se esboza en esta perspectiva no es sin embargo incomprensible ni inanalizable, de manera que conviene observar sobre este particular, que Jean-François Lyotard, cuando imagina los resortes y el funcionamiento de la condición posmoderna (este singular es por lo demás significativo), no sólo no pone en escena el espectáculo de una diversidad ingobernable, sino que hasta bosqueja una descripción que recuerda las descripciones que los antropólogos intentaron hacer para explicar estrategias internas de ciertas sociedades: Lyotard, a diferencia de quienes se inspiran en esas ideas, no habla ni en el lenguaje del fin, ni en el lenguaje del retorno. A la condición posmoderna le corresponde otra modalidad de lo social, una modalidad sometida, como siempre, a las coacciones del sistema, pero que deja margen a la iniciativa individual: “De esta descomposición de los grandes relatos... se sigue lo que algunos analizan como la disolución del vínculo social y el paso de colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados en un absurdo movimiento browniano. No hay nada de esto, pues esa es una visión que nos parece obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad “orgánica” perdida.

“El sí mismo es poca cosa, pero no está aislado; se encuentra cogido en una urdimbre de relaciones más complejas y más móviles que nunca. Joven o viejo, hombre o mujer, rico o pobre, siempre está colocado en los “núcleos” de circuitos de comunicación, por ínfimos que éstos sean”. Es preferible decir que están colocados en lugares por los que pasan mensajes de diversa naturaleza. Ni siquiera el más desfavorecido está desprovisto de poder sobre esos mensajes que le llegan y fijan su posición, ya sea en el lugar del emisor, ya sea en el lugar del destinatario o del referente. Pues su desplazamiento, en comparación con los efectos de los juegos de lenguaje..., es tolerable, por lo menos dentro de ciertos límites (y aun éstos son imprecisos) y hasta está determinado por la regulación y sobre todo por los reajustes que practica el sistema a fin de mejorar sus realizaciones.”¹⁰

Tal vez no sea inútil recordar aquí que la condición posmoderna de Lyotard no se identifica con una pluralidad infinita (en este sentido recuerda más el “consenso” de los historiadores franceses que la “posmodernidad” de los

antropólogos norteamericanos; luego volveremos a tratar este punto) ni, por lo tanto, con un universo incognoscible: tal vez esa condición posmoderna escape a la historia y no sea más justificable que un análisis de tipo antropológico. Además, hay que precisar que la condición posmoderna no es *la* sociedad, hay que precisar que ella afecta sin duda por sectores a todas las sociedades, en proporciones evidentemente muy desiguales, y que en este aspecto, no puede constituir el único objeto de un análisis antropológico o histórico dispuesto a tomar en consideración la pluralidad y la diversidad de lo real.

Existe en efecto el riesgo (que es inherente a cierto tipo de historia filosófica) de confundir el punto de vista normativo, que corresponde por derecho a la filosofía, con el punto de vista descriptivo que, por definición, es el de las ciencias sociales. Una atención excesiva puesta en un aspecto de lo real puede facilitar el deslizamiento desde el punto de vista descriptivo al punto de vista normativo y ser así la causa de “discrepancias” que al principio pueden pasar inadvertidas. Es pues posible preguntarse si al celebrar en demasía el fin de la “excepcionalidad francesa” no se corre el peligro de reproducir las ambigüedades propias de esta noción, al considerar que un cambio producido en el vocabulario político francés tiene una significación que sobrepasa el marco francés o, para decirlo de otra manera, que basta que la revolución francesa haya por fin terminado (en las cabezas francesas) —y aquí no discutiremos si esta afirmación está o no bien fundada— para que toda idea de cuestionamiento del nexo necesario entre economía liberal y democracia representativa quede definitivamente eliminado de la superficie del globo. Esa eliminación puede considerarse deseable en términos absolutos o en términos relativos (la democracia liberal como un mal menor), pero no puede deducirse su realidad de su carácter más o menos deseable ni se puede convertir la supuesta “excepcionalidad francesa” en símbolo de ilusión o bien en criterio de verdad. Es posible que la fórmula politicoeconómica hoy mundialmente dominante (acompañada de medios militares superpotentes y de una determinación sin precedentes como lo atestigua la creación reciente del concepto de “derecho de injerencia”) continúe estando vigente durante mucho tiempo en sus formas actuales, pero nada autoriza al

antropólogo o al sociólogo *en su condición de tales* a imaginar su futuro, así como naturalmente nada autoriza al historiador siempre que éste practique una historia concebida como ciencia social y no como una forma particular de filosofía.

De manera muy sugestiva, Vincent Descombes prolonga su análisis del concepto de “posmodernidad” (en el sentido de Lyotard) mediante el análisis del concepto weberiano de “desencantamiento del mundo”. Tal vez sea posible, inspirándonos en esta perspectiva, interrogarnos un poco más sistemáticamente sobre la noción de “consenso”. En principio el “desencantamiento del mundo” introduce la modernidad y luego seguirá otro “desencantamiento”, el de la posmodernidad que afectará los mitos escatológicos. Pero Descombes observa que el desencantamiento weberiano tiene que ver, menos con las relaciones de los hombres y la naturaleza que con las relaciones de los hombres entre sí, y que el encantamiento primero corresponde menos a la ficción de los cuentos de hadas (que los aficionados a las fábulas y a la literatura antigua se sienten tentados a ver) que a un sistema de interpretación y, especialmente, de interpretación de los infortunios y males vinculados con una definición del *sí mismo* entendido como algo inseparable de su ambiente material y social. El *Aufklärer*, al aconsejar al campesino del Bocage, quien trata de saber si alguien le desea el mal, que se aparte de los suyos y de todo lo que le pertenece, que acuda al veterinario si se le enferman las vacas, al agrónomo para mejorar la calidad de su trigo y al médico para asegurar la salud de la familia, en suma “desencantar” su mundo, niega a la vez que el infortunio pueda tener una significación y que el “yo” pueda situarse en otra parte que no sea el individuo mismo: “Al pedirle que no sitúe el *sí mismo* ni en su casa, ni en su tierra, ni en su cosecha, ni en su familia, el *Aufklärer* parece negar que el aldeano pueda verse afectado él y ningún otro en todo lo que le es querido. Ese aldeano no da crédito a sus oídos: de tal manera esa casa familiar, esas vacas, esa esposa, esos hijos, todo eso no sería *él mismo*. Podría ver en ello un no yo, es más aún, debe verlo así si quiere proponerse como yo infinito. Pero acaso la perspectiva de identificarse con el yo infinito le parezca inhumana”.¹¹

Vincent Descombes, para ilustrar el análisis del “desencantamiento” se apoya en el libro que Jeanne Favret-Saada dedicó a la hechicería practicada en el Bocage.¹² Esa referencia exige varias observaciones. La obra de Jeanne Favret-Saada destaca modalidades de interpretación y de acción enteramente comparables con las que encontramos en otros contextos, por ejemplo africanos.¹³ Esas modalidades derivan de lo que podemos llamar con Descombes “la *discrepancia* que hay entre un supersticioso y un espíritu ilustrado”. Pero independientemente del hecho de que estemos de acuerdo con Descombes en reconocer que no se puede calificar de irracional un sistema de interpretación en cuyo interior la agresión hechicera se considera como posible y las más veces está precisamente codificada¹⁴ y en subrayar que la categoría de la “superstición” no puede aparecer en un contexto nuevo, podemos prestar atención al hecho de que, consideradas desde un punto de vista general, esas modalidades se inscriben en una necesidad más vasta, que es la necesidad de la construcción del sentido (social). El ejemplo del Bocage nos plantea varias cuestiones. Por un lado, pone de manifiesto la coexistencia en el seno de una sociedad, que en principio está dominada por la ideología de la Ilustración, de sectores en los que la Ilustración no es operante (así presentada, esta coexistencia podría remitirnos a la comprobación que cree poder establecer Tylor cuando afirma que, hasta cierto punto, los campesinos británicos antiguos son “antepasados” de los británicos y otros pueblos civilizados, lo mismo que los salvajes y los remotos bárbaros). Pero todo el problema del antropólogo está, o debería estar, precisamente en comprender esa coexistencia, cualquiera que sea la manera en que la interprete, como participe de una misma contemporaneidad. Por otra parte, en la medida en que hace entrar en juego concepciones del poder, de la palabra enunciada y de la persona, concepciones que no son ni arbitrarias ni independientes las unas de las otras, el antropólogo se abre a una cuestión mucho más vasta, de la cual los fenómenos de hechicería son sólo un aspecto: la cuestión de lo simbólico, si se definen como simbólicas las relaciones pensadas e instituidas entre los individuos entre sí, relaciones puestas bajo el signo de la necesidad desde el momento en que el pensamiento del individuo solo es impo-

sible. Admitamos que los campesinos del Bocage no sean los únicos en considerar inhumana la concepción del yo infinito y en considerar que su relación con el ambiente espacioso es parte integrante de su definición como persona individual. En las diferentes agrupaciones humanas, esta relación es por lo demás siempre el objeto de formulaciones relativamente precisas en lo tocante a la herencia biológica, a la herencia institucional y por lo tanto a la transmisión del patrimonio genético, social, material y de bienes raíces.

Tal vez convenga abrir aquí un paréntesis que sin embargo no dejará de tener interés en lo referente a la exposición del tema que estamos tratando. La loable preocupación de mostrar todo aquello que en el mundo “encantado” procede de la interpretación del infortunio y de las relaciones entre los hombres lleva a Descombes a evocar un poco rápidamente lo que procedería, en el mismo mundo, de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Sobre este particular, a Descombes le interesa en efecto, ya sea la concepción literaria del mito (“Cuando en el curso de sus estudios clásicos uno encuentra primero el mito en la forma de la fábula, lo que retiene es que cada dios estaba asociado con una forma de la naturaleza: un dios del rayo, un dios del océano. Esos dioses son una mala explicación. La razón, apenas despierta, proscribió a semejantes criaturas. Pero, en esta reconstrucción literaria, las potencias secretas tienen un rostro inofensivo”¹⁵), ya sea la antropología de Frazer (“La antropología racionalista, por ejemplo la de Frazer, ve en la magia una especie de técnica ilusoria. Se quieren obtener resultados inmediatamente —en virtud de signos—, sin tomarse uno el trabajo de producirlos. Esta interpretación ve en todas partes sólo las relaciones entre el hombre y la naturaleza; le faltan las relaciones entre los seres humanos”¹⁶). Estos ejemplos bastan por entero a las necesidades de la argumentación de Descombes. Pero, de alguna manera, se podría llevar agua a su molino haciendo hincapié, por una parte, en el hecho de que los estudios antropológicos más recientes muestran la condición y la complejidad de las relaciones que los grupos humanos más aislados pueden tener con su ambiente natural, y por otra parte, que entre los hombres existe una relación subyacente o hasta inherente a las relacio-

nes de los hombres con la naturaleza. En primer lugar, los dioses, cuando existen con una personalidad y un rostro particular (como ocurre en el caso de los panteones yoruba, fon o ewe del Africa occidental, muy comparables en este aspecto con el panteón griego de nuestros estudios clásicos) son más bien potencias que personas, como los dioses de ese mismo panteón que tornó a examinar Jean-Pierre Vernant¹⁷ y por eso más o menos controlables por los hombres y más ambivalentes que benéficas. Numerosas mitologías sugieren además que los dioses, en la medida en que se los puede representar en imagen, en la medida en que tienen una historia, un carácter y un rostro, son originalmente hombres. En definitiva, los dispositivos rituales funcionan como mediaciones necesarias de la acción que los hombres ejercen sobre otros hombres: los dioses son mediadores, no los destinatarios definitivos de una operación de relación entre lo “visible” y lo “invisible” o de lo “natural” y lo “sobrenatural”. Estas categorías pertenecen al vocabulario de algunos etnólogos “observadores”, no al vocabulario de las poblaciones “observadas”. La acción ejercida sobre la naturaleza tiene evidentemente una finalidad humana, tanto en sus aspectos más materiales como en sus aspectos rituales, estrechamente vinculados con los primeros. Asegurarse el retorno regular de las estaciones, prevenir o conjurar la sequía o la esterilidad, proteger la fecundidad de las mujeres, superar la enfermedad, interpretar la muerte, tal es la finalidad explícita de un gran número de dispositivos rituales¹⁸ en los cuales la acción sobre la naturaleza y la acción sobre los hombres no pueden dissociarse. Si bien es cierto, como lo afirma Vincent Descombes, “que las prácticas magicorreligiosas responden manifiestamente al pensamiento de la *posibilidad de un infortunio*”,¹⁹ se puede todavía precisar que, en los sistemas paganos integrados (entendiendo por esta expresión los sistemas en los que la gestión de lo social pasa oficialmente por un conjunto de dispositivos rituales), la relación con la naturaleza y la relación con el ser humano (especialmente en lo tocante al infortunio) no pueden distinguirse. Desde este punto de vista, debería también tenerse en cuenta la existencia de antropologías locales (que los etnólogos han intentado explicar hablando de “la noción de persona”) para las que es la composición misma

del organismo humano, mezcla de principios diferentes de diversos orígenes, lo que une sustancialmente a los vivos y a los muertos, a los hombres y a los dioses y a los hombres entre sí. Para decirlo de otra manera, en cierto número de sociedades hay dispositivos mucho más diversificados que se han hecho cargo de las preocupaciones, las inquietudes y las angustias que en el Bodge encuentran una expresión y un intento de solución en el lenguaje de la hechicería y en las prácticas y estrategias que le corresponden. El mundo “encantado” es pues ciertamente un mundo de sospechas, de infortunio, de males y de inquietudes que se lanza a interpretar, a conjurar y a disipar, un mundo en el que el cálculo, la observación y el razonamiento tienen su lugar, pero en el interior de un universo donde importa más reconocerse que conocer. El esfuerzo de conocimiento supone, en efecto, la posibilidad del error y la existencia de lo desconocido. En un mundo encantado que, en términos menos poéticos, podríamos llamar “universo de reconocimiento”, el error es siempre pasajero y no existe lo desconocido. Los dispositivos rituales tienen por finalidad permitir en definitiva a cada cual “reconocerse”.

Sin duda, también aquí sería mejor hablar de “condición” que de “sociedad”. Pues no es seguro que una sociedad, por aislada que esté, se haya identificado íntegramente con un universo de reconocimiento. Invenciones e iniciativas siempre fueron indispensables a la supervivencia y a la reproducción. Inversamente, los universos de reconocimiento pueden multiplicarse en sociedades complejas. Sin duda su existencia es indispensable para definir relaciones estables entre cierto número de miembros de la sociedad y esos universos otorgan necesariamente el mínimo de sentido social indispensable a la vida en común. Pero el reconocimiento supone siempre el conocimiento adquirido de una vez por todas y no pone en tela de juicio el conocimiento; la aventura del reconocimiento comienza con la relación dual y nunca llega muy lejos puesto que sólo se expone a la satisfacción plácida o resignada (“¡Te reconozco bien por eso!”) o a la decepción sin apelación (“¡No te reconozco! ¡Ya no eres el mismo!”).

En este punto volvamos a considerar a Descobes. No sólo porque en una obra anterior,²⁰ Descobes había evocado, al

referirse a la Françoise de Proust, el mundo de Combray como una “cosmología”, un mundo en el que las complicidades del lenguaje y los sobreentendidos, junto con los puntos de referencia del paisaje, permiten a algunos “reconocerse” allí y compartir una identidad, sino también porque, al referirse al mundo “desencantado”, Descombes llega a la conclusión de que es imposible una guerra “entre la filosofía (razón) y el mito (lo que no es la razón)”. La racionalidad del mito, la racionalidad de la filosofía y la racionalidad de la ciencia no le parecen representar el recorrido en el cual se pasa de una irracionalidad primitiva a una racionalidad moderna, sino que cree que el recorrido es —y aquí emplea los términos de Louis Dumont²¹— el de “una racionalidad turbia que pasa a una racionalidad clara (en el sentido en que es clara el agua)”.²²

La racionalidad del mito, la racionalidad de la filosofía y la racionalidad de la ciencia se definen así por sus respectivos grados (desiguales) de “turbiedad”. Según Louis Dumont el mito dice muchas cosas a la vez, lo mismo que el poema. Agreguemos que el mito puede prestarse a lecturas o interpretaciones contradictorias y que la actividad ritual (pensemos, por ejemplo, en las sesiones de adivinación) descansa en gran medida sobre esta posibilidad de libre lectura y de recreo.²³ La racionalidad de la filosofía es menos “turbia” que la del mito, pero también se ocupa de la totalidad. En cuanto a la racionalidad de la ciencia, apunta solamente a “un trozo de la totalidad”, nos dice Louis Dumont.

- Sin interrogarnos sobre lo que aquí se afirma de la racionalidad científica (de la que se podría pensar que hoy tiene más que ver con la complejidad de la realidad y con su indeterminación que con la posibilidad de recortarla), consideremos el contraste muy elocuente entre racionalidad “turbia” y racionalidad “clara” para poner en esta perspectiva las nociones de “consenso” y de “desencantamiento”. Las dos nociones tienen en común el hecho de presentarnos una visión “enflaquecida” de la realidad. Desde este punto de vista, Descombes dice todo lo que hay que decir sobre el mundo “desencantado”. Pero, siempre desde este punto de vista, el “consenso” no es más que un doble desencantamiento o un desencantamiento de segundo grado (puesto que

procede a eliminar mitos prospectivos de los que se nutría la racionalidad desencantada). Los primeros volúmenes de *Les Lieux de mémoire* están muy marcados por ese tono del “nunca más” que Descombes cree poder encontrar (con asombro) en Raymond Aron cuando éste trata el desencantamiento del mundo.²⁴ Mona Ozouf expresa deliciosamente el punto en una entrevista concedida a *Magazine Littéraire*: “...me parece que en los primeros volúmenes, el lugar de memoria, según muchos artículos —y esto es cierto en todo caso en aquellos que yo he firmado— se trataba como la reanimación imaginaria de una realidad a punto de desvanecerse, como si se intentara volver a encontrar la irización de un mundo que hemos perdido. En esos artículos, a menudo el lugar de memoria es la Dama de las Camelias: su atractivo nace de la extenuación”.²⁵ Por seductora y soñadora que sea la empresa, se nos manifiesta ciertamente como una empresa de liquidación que a su término debería dejarnos la imagen (esta vez realmente universalizable) de una Francia desembarazada tanto de sus supersticiones antiguas como de sus supersticiones modernas.

Las contribuciones de numerosos autores a *Les Lieux de mémoire* atestiguan muy explícitamente esta comprobación (o esta voluntad) de desencantamiento último. Para Pierre Nora, lo que concibe y realiza la obra es la memoria que hoy ha desaparecido en su forma nacional (“Se habla tanto de memoria sólo porque ya no existe”²⁶). La memoria que no era, como la historia, una representación del pasado sino que es “un fenómeno siempre actual, un vínculo vivido con el presente eterno”²⁷ se ha convertido hoy en un fenómeno puramente privado. El actual gusto por las conmemoraciones traduce, en virtud de una paradoja que es sólo aparente, esta disolución de la memoria colectiva y muestra el contraste que hay entre un pasado del que sólo subsisten signos muertos y un presente inseguro de su identidad. En fórmulas muy notables, Pierre Nora establece el nexo entre la voluntad de conservación, la crisis de identidad y la pérdida de sentido de las instituciones y monumentos que llegan a ser “lugares de memoria”.

Sin embargo, la empresa no tendría sentido si no se desarrollara partiendo de “lugares” explícitamente marcados por una “voluntad de memoria”, partiendo de testimonios

deliberados (sobre cuyo destino se puede pues medir el presente). Los verdaderos lugares de memoria son como las “fuentes directas”, “las fuentes que una sociedad produjo voluntariamente para que fueran reproducidas como tales” y que la crítica histórica distingue de las “fuentes indirectas” que son “testimonios que una época ha dejado sin pensar en que pudieran utilizarlos futuros historiadores”: esas fuentes no son simples lugares de historia.²⁸

Aquí el antropólogo puede interrogarse si es completamente legítimo medir toda la significación o la no significación de una institución, materializada o no en un momento, puede preguntarse sobre la intención original del caso: en semejantes condiciones ¿no hay muchas posibilidades de que por lo menos una parte de la respuesta esté incluida en la pregunta? Así Mona Ozouf estima “el fracaso del Panteón” partiendo de lo que éste simbolizaba originalmente y de lo que, según dice la autora, hoy dudamos: la existencia de grandes hombres y de un buen legislador, por una parte, y de la pedagogía del arte, por la otra. Pero, si esta comprobación —suponiendo que sea cierta— rige la lectura retrospectiva del Panteón, ¿es ésta una demostración o una ilustración de lo que ya estaba admitido y establecido de otra manera?²⁹

Tratándose de los lugares de memoria y más particularmente de los monumentos en los que, según nos lo recuerda Nora, la primera intención fue “encerrar el máximo de sentido en el mínimo de signos” (lo cual nos aproximaría a ciertas propiedades del mito y a su “racionalidad turbia”) podemos repetir la pregunta que antes formulamos y desarrollarla así: ¿cuál es la legitimidad *científica* de la duda sobre el presente que gobierna la lectura del pasado? La historia retrospectiva, ¿no es menos exigente respecto del presente del que parte que respecto del pasado que reinterpreta? También puede uno preguntarse si el sentido (que para el antropólogo es siempre el sentido social, la relación posible y concebible entre los hombres) no sobrepasa siempre el signo, precisamente porque es relación: en el monumento vemos invertirse la relación entre significante y significado que Lévi-Strauss pone como principio del pensamiento simbólico (un excedente de significante en relación con un significado escaso). En el caso del monumento,

el significante continúa siendo el mismo, pero la historia multiplica los significados posibles (para no hablar del Panteón clásico consideramos que el Sacré-Coeur no tiene hoy la misma significación que después de 1870 y la Comuna). Las manifestaciones políticas o festivas (por ejemplo, los conciertos del 14 de julio) en los que el teatro es un lugar como la plaza de la Bastilla, ¿no recargan acaso la memoria de ese lugar? La evocación demasiado rápida del presente puede hacer que no prestemos atención a los significados contemporáneos.

Todavía podrían hacerse otras preguntas. Por ejemplo, la selección de los “lugares de memoria”, ¿no es por sí misma un problema? Teniendo en cuenta su definición inicial (y aquí cabe considerar la ley del éxito; la expresión ha evolucionado en el uso común hasta el punto de designar lo contrario de lo que constituía una paradoja heurística), los “lugares de memoria” sólo pueden ser símbolos del segundo desencantamiento. Pero, ¿no son, para las generaciones diferentes de aquella de los intelectuales nacidos antes de la Segunda Guerra Mundial, otros lugares? ¿lugares constitutivos de memoria? ¿Y la historia no debe tomar en consideración esos posibles deslizamientos de un lugar a otro, esa topología móvil que uno no puede aprehender si se privilegian los lugares reales o metafóricos de la memoria de ayer? ¿Desaparece la memoria o sencillamente se desplaza? En todo caso ésta es una pregunta que el antropólogo puede formularse, sobre todo si está convencido de que la “aceleración de la historia” hace compleja la constitución de memorias colectivas y también la geografía material o mental que pueda corresponderles. Y el antropólogo agregará otra pregunta, pensando especialmente en las conmociones que determina en nuestros parámetros mentales la difusión de las imágenes y de la información y se preguntará si hoy la constitución de un fondo de memoria común puede limitarse al depósito de Francia. La caída del muro de Berlín, por ejemplo, ¿no ha reemplazado hoy parcialmente la caída de la Bastilla en el mundo imaginario de la opresión y de la liberación?

Si el paralelo entre “consenso” y “desencantamiento del mundo” puede sostenerse, si es lícito hablar del “consenso” del

segundo desencantamiento, quedan en pie todavía otras tres preguntas.

La primera recuerda que el desencantamiento weberiano ha hecho surgir otros mitos (prospectivos) que el segundo desencantamiento disipó a su vez como ilusorios. Pero, ¿acaso no surge otro mito para acompañar el segundo desencanto y la razón del “consenso”? En todo caso, ese mito se va esbozando por el lado de las filosofías del liberalismo y Fukuyama le encontró un nombre: el gran sueño neovictoriano del “fin de la historia” es el mito en virtud del cual se ordenan todas las historias de la ruptura. Muchos de los historiadores que acabamos de mencionar se negarán tal vez a colocarse bajo la bandera del fin de la historia, de manera que dejaremos a los especialistas el cuidado de distinguir este concepto y el concepto de consenso. Pero, como mito, el fin de la historia, aun cuando se hable de simple cambio de régimen de historicidad, es ciertamente hoy el horizonte o la obsesión de la investigación histórica.

El nexo entre *Les Lieux de mémoire*, los trabajos de un historiador de la contemporaneidad como Jacques Juillard y las obras sobre la Revolución francesa redactadas o dirigidas por François Furet es real e interesante. La importante contribución de Mona Ozouf y de Marcel Gauchet a los trabajos sobre la revolución francesa, por un lado y a *Les Lieux de mémoire* por otro, revela esa continuidad intelectual que da lugar a que en los diez últimos años se afirme en Francia una corriente histórica original, coherente y diversificada. Al reconsiderar el análisis del desencantamiento que hace Descombes nos hemos preguntado cuál era el mito correspondiente al segundo desencantamiento y nos pareció que bien podía ser el del “fin de la historia” (por supuesto, la palabra “historia” no designa en esta expresión la disciplina). En definitiva, poco importa, desde el punto de vista adoptado aquí, que se hable de “fin de la historia” o de “fin de la excepcionalidad francesa” es decir, de cierta historia: la razón “consensual” que ya sufrió la purga del primer desencantamiento (Marcel Gauchet por lo demás habló del cristianismo como de la religión “del fin de la religión”) es, por cierto, según los términos de Descombes y de Dumont, una razón “despojada de turbiedad”, una razón cuyo lenguaje en su totalidad está tomado del vocabulario económico y que, aun en los

aspectos que más revelan la gestión, el lenguaje es una mezcla del vocabulario del FMI y del vocabulario del Consejo de Seguridad. La pregunta es pues: ¿de qué realidad puede hablar semejante razón? Los historiadores del “consenso” (y los de *Les Lieux de mémoire* ¿acaso no han llevado tan lejos la desideologización de la historia y la purificación de su objeto que corren el riesgo de no tener muy pronto ya nada en qué pensar? ¿La “razón consensual” no es la extenuación de la Dama de las Camelias sin sus atractivos? Por supuesto, si no creemos en ese riesgo en el caso de los historiadores franceses es porque podemos suponer, por una parte, que la historia continuará suministrando material (el inconveniente que tiene la historia contemporánea es la circunstancia de que hasta suministra demasiado) y por otra parte, que aquellos historiadores que a veces adoptan un punto de vista filosófico y normativo, fundado en una concepción depurada de la realidad (lo cual no es ilegítimo en sí mismo), se verán obligados a volver a tomar en consideración toda su “turbiedad”.

La tercera pregunta es más bien una observación que ampliará lo que acabamos de decir. El primer desencantamiento del mundo tiene ciertamente una realidad en la historia de las ideas y es evidentemente esencial para la afirmación de la racionalidad científica. Pero su amplitud sociológica no puede ser más reducida. El Bocage es sólo un ejemplo entre otros de la permanencia y de un encantamiento que puede coexistir perfectamente con la tecnología más avanzada. El segundo desencantamiento (el de la razón política y económica) es aun mucho más problemático. La razón “consensual” puede definirse como una posición de sabiduría o como el lamentable triunfo del capitalismo imperialista (es una cuestión de juicio de valor): en ningún caso esa razón puede ser la razón de las ciencias sociales que, por el contrario, deben tomarla como objeto de estudio junto con otras razones y otras manifestaciones. Suponemos aquí, no sólo que las teorías del desencantamiento del primer tipo o del segundo tipo no pueden redefinir íntegramente el método y el objeto de las ciencias sociales (y menos el de la antropología), sino también que todo esfuerzo para adaptar la antropología y las ciencias sociales a las presiones de la contemporaneidad pasa por la relativización de esas teorías, en el sentido en que,

al aplicarse sólo a sectores circunscritos de lo social no pueden transformar íntegramente los paradigmas de las disciplinas que tienen la tarea de observar lo social y en el sentido en que, al intervenir en la definición de la contemporaneidad (como moderna y posmoderna), dichas teorías son un síntoma parcial de la contemporaneidad, pero no una explicación global.

El aspecto fascinante de *Les Lieux de mémoire* está en su carácter extremo. Contemplando el espacio y el presente, pero un espacio henchido de tiempo y un presente en permanente huida de sí mismo, *Les Lieux de mémoire* representan un esfuerzo sublime, y por esencia nunca logrado, para concebir un pasado privado de sentido y un presente privado de futuro: el tiempo como misterio extenuado, pero no resuelto. La razón “consensual” que está presente en ciertos capítulos de *Les Lieux de mémoire*, aunque está más sistemáticamente expresada en otras obras, intenta esclarecer el misterio de esta retrospección fascinada y sin razón y el nombre que da a su descubrimiento, el “fin de la excepcionalidad francesa” constituye, tal vez, en efecto, una clave si uno no se contenta con aplicarla tan sólo a la vida política francesa. Quizás haya llegado la hora para los historiadores franceses de salirse de la historia de Francia, y para los historiadores en general, de salirse del dominio exclusivamente “nacional”. Ciertamente no será invocando el “retorno de lo nacional” o la “crisis de identidad francesa”, es decir, hablando de nociones no críticas que hoy hasta forman parte del lenguaje común o periodístico, como nos procuraremos los medios de situarlas, de comprenderlas y de relativizarlas.

*
* *

En el campo de la antropología, la prueba de la contemporaneidad se aborda en medio del desorden y con desigual firmeza de ánimo. No espere pues el lector encontrar en las líneas que siguen un elogio de la antropología constituida como contraejemplo de la historia. Por el contrario, hay motivos para lamentar que no existan en la antropología francesa actual empresas tan coherentes intelectualmente como las de los historiadores que acabamos de mencionar,³⁰ y, dicho sea de

paso, puede uno sorprenderse de que una empresa como *Les Lieux de mémoire* no haya suscitado más reacciones en los medios antropológicos franceses, sobre todo en las grandes revistas profesionales. No digo que no exista el diálogo entre historiadores y antropólogos; varias iniciativas registradas en los últimos años atestiguan lo contrario, por ejemplo, para atenernos a la última fecha, el coloquio de Marsella de 1992. Tampoco digo que con diversas designaciones (etnología de Francia, antropología de lo próximo, antropología de lo cotidiano, etc.), la conciencia general no haya sufrido un cambio que no podía dejar de tener sus consecuencias en el quehacer antropológico. Algunas iniciativas parecen, en este sentido, muy promisorias y ya tendremos luego ocasión de referirnos a ellas. Pero en general y hasta el presente los medios antropológicos franceses están bastante divididos (en cuanto a la definición misma de su objeto de estudio) y los nuevos terrenos de estudio abordados estos últimos años lo son a veces con un espíritu demasiado particularista que culmina en la definición demasiado apresurada de “subdisciplinas”, cuya existencia como disciplinas antropológicas no siempre está justificada intelectualmente con argumentos plenamente fundados. Veremos que esta aparente fragmentación no es índice de una riqueza segura. Pero por una parte explica que, con la excepción de algunas obras o empresas importantes, la antropología francesa no presente *hic et nunc* al público intelectual interesado, una producción tan imponente, coherente y actual como la de los historiadores.

Esta relativa discreción, que cabe esperar sea transitoria, ha tenido por lo menos una ventaja: la indiferente acogida que tuvieron los trabajos posmodernistas de la antropología norteamericana. No tenemos aquí la intención de pasar revista detallada de la historia y antropología francesa y mundial. Semejante revisión no dejaría sin duda de tener interés, pero excede de lejos nuestras fuerzas y el marco de esta obra. Nuestro propósito es examinar, en la medida de lo posible, las condiciones históricas e intelectuales, partiendo de las cuales la antropología puede y debe hoy definir sus objetos y sus procedimientos. Las nociones de desencantamiento, de consenso, de

fin de la historia y de posmodernidad merecen ser examinadas desde el momento en que pretenden definir a la vez las condiciones históricas y constituir la base intelectual de la atención que pudiera prestárseles.

El posmodernismo no es un tema fundamental en la antropología norteamericana y, por lo demás, puede uno pensar que no constituye un acontecimiento intelectual mayor. Pero algunos investigadores talentosos supieron utilizar el vocablo y plantar a su guisa la bandera del “posmodernismo” en tierras abandonadas para elaborar la “gran teoría”. Se impone precisar ante todo que, influido por las teorías de la desconstrucción, el “posmodernismo” nada tiene que ver con la condición posmoderna de Lyotard y que se manifiesta más como el heredero, sazonado al gusto del día, del relativismo cultural. Teniendo en cuenta esto, digamos que el posmodernismo parte de comprobaciones del mismo tipo de las que ya hemos mencionado y se aplica a una situación juzgada radicalmente nueva. En esta doble condición, el posmodernismo forma parte de la coyuntura global en relación con la cual nos es preciso medir los objetivos, las perspectivas y la pertinencia de un nuevo debate antropológico.

El posmodernismo se presenta en primer lugar como una respuesta a cambios producidos en el mundo. El caso Watergate, la guerra de Vietnam, la crisis petrolera se mencionan aquí y allá durante los años 1985-1986 para explicar un cambio de clima, la desaparición del optimismo que había marcado los años de la década de 1960. George Marcus y Michael Fischer señalan diversos elementos que explican el debilitamiento del poderío norteamericano y de su influencia en el mundo.³¹ Se presentan todos estos elementos como capaces de introducir una duda sobre la capacidad que tienen los sistemas globales de interpretación para hacer las preguntas correctas y para dominar la variedad de las respuestas. Hay que decir que este tipo de argumentación juega, más o menos conscientemente, a dos paños y que si bien de esta circunstancia obtiene algunas ventajas (parece fundada la reflexión sobre el hecho de que se tomen en consideración cambios objetivos en el nivel geopolítico), corre el riesgo de relativizarse en función de las fluctuaciones de la actualidad. En efecto, o bien el cambio del paradig-

ma antropológico se atribuye a consideraciones globales y a “el aire de los tiempos” (y entonces puede uno preguntarse si nuevos acontecimientos —como el derrumbe de los regímenes del Este y las demostraciones militares del poderío norteamericano— no van lógicamente a restituir un estilo más conquistador a la antropología, por lo menos a la de los Estados Unidos) o bien el cambio se imputa a modificaciones producidas en el objeto específico de la antropología, a saber, un *ethnographic other*, definido de manera tan vaga al principio que puede uno augurar sin temor un largo y buen camino a quienes no han terminado de descubrir su diversidad ni advertir que el objeto cambia con todo lo demás. A decir verdad, esta última imputación se basa en una definición muy tradicional del “otro etnográfico” (el conjunto de aquellos individuos que estudian los etnógrafos tradicionalmente) y en una definición además conservadora, pues excluye precisamente la posibilidad de que puedan estudiar a otros (que puedan estudiar otros otros).

¿Qué hay que estudiar pues en esos “otros” del primer tipo que deben ser los otros “etnografiables” para que se pueda poner en tela de juicio la tarea etnográfica (hay cierto maquiavelismo en el proceder posmodernista)? Hoy, lo mismo que ayer, hay que estudiar su “cultura”. James Clifford vacila entre la problematización del concepto de cultura (o de análisis cultural) y una fidelidad al concepto que atribuye su carácter problemático sólo a datos fácticos, a cambios producidos en los hechos: “Si el etnógrafo lee la cultura del indígena sobre el hombro de éste, el indígena asimismo lee por encima del hombro del etnógrafo todas las inscripciones culturales que éste (o ésta) escribe.”* La alusión a Geertz y a la definición de la cultura entendida como texto que el etnógrafo descifra mirando por encima del hombro de su informador es bastante clara. El fin de la “gran división” parecería hoy pues vinculado con el hecho de que los actuales “etnologizados” han aprendido a leer y escribir: por eso aparecen nuevas diferencias y, si bien es claro que, a juicio de Clifford,

* “If the ethnographer reads culture over the native’s shoulder, the native also reads over the ethnographer’s shoulder as he or she writes each cultural description.”³²

esas diferencias crean las condiciones de un diálogo más igualitario, también es claro que en cierto modo el Otro etnográfico persevera en su modo de ser; si se transforma, lo hace permaneciendo diferente (y bien se ve a qué casos, especialmente en América del Norte, puede corresponder esta diferencia reivindicada: “Modos de vida distintos que antes se creían destinados a fundirse en el “mundo moderno” han reafirmado su diferencia de una manera nueva.”* “*Ways of life*”: ciertamente somos partidarios de una “cultura” de tipo holista que, dentro de ciertos límites, puede hablar por todos y para todos. Resulta sorprendente observar que para el antropólogo “posmoderno” la cultura está singularmente “sustantificada”, reificada, sólo se transforma dentro de sus propios límites, nunca sale de su reserva, se tome o no metafóricamente este último término. Asimismo resulta sorprendente verlo desconcertado al comprobar que existe la historia o el cambio y al ver la nueva diversidad que resulta de ello, como si esta diversidad fuera más difícil de aprehender que la anterior o como si toda la etnología hubiera estado hasta ahora obnubilada por el deseo único de confundir todas las diferencias en el molde de una historia única e insensible a las diversidades existentes.

La antropología posmoderna, tal como la describe Clifford, parece pues caer en cierta contradicción. Por un lado, se propone por objeto no ya la cultura como texto, sino el texto etnográfico mismo para poner así de manifiesto todas las presiones que pesan sobre su producción y su ajuste; a lo sumo dicha antropología atribuye sólo una realidad textual a la tarea etnográfica, y esta relativización generalizada determina que la noción misma de cultura sea producto por excelencia de esa tarea. Por otro lado la antropología posmoderna parece obsesionada por la cuestión de la escritura, como si el único problema que presentaran las diversidades renovadas del mundo actual fuera un problema de traducción. Así, esas diversidades se asemejan mucho a las culturas anteriores. Recurrir a las historias de vida, a la polifonía, al diálogo o a la pluralidad de los testimonios (Stephen Tyler habla de los textos etnográficos como del “*joint*

* “Distinct ways of life once destined to merge into ‘the modern world’ reasserted their difference, in novel ways.”³³

*work of the ethnographer and his narrative partners*³⁴) tiene sin embargo las mismas posibilidades de provocar los mismos debates que todas las obras que trataron de conceder la palabra a los demás desde hace medio siglo y cuyas condiciones de producción son por lo menos tan problemáticas como las condiciones de todo trabajo etnológico.

En realidad los posmodernistas tararean viejos estribillos: ponen en duda la posibilidad de que la etnografía pueda superar el estadio de la descripción interpretativa (en Francia, un investigador como Dan Sperber sacó la consecuencia de esta hipótesis y se volvió hacia la psicología cognitiva: los posmodernistas conceden la palabra a otros, como hiciera Griaule a Ogotemmêli, para garantizar por lo menos la validez de la descripción particular que está fundada así en el testimonio de discursos singulares). La diversidad de esas descripciones en una historia en movimiento que redistribuye permanentemente los papeles impediría pues toda generalización y toda comparación. De esta manera, vuelven a emplearse el estrecho empirismo y el relativismo cultural para legitimar un proyecto que, con el nombre de posmodernismo, asocia una conceptualización conservadora con una escritura estetizante.

Pero por su sola existencia, el posmodernismo suscita una serie de preguntas diferentes por más que tenga cierta tendencia a mezclarlas. Una cosa son las críticas de orden epistemológico que invalidarían desde el comienzo todo esfuerzo de interpretación general, y otra cosa son las convulsiones históricas que, por un parte afectan a realidades existentes (por ejemplo, éste o aquel grupo social, éste o aquel régimen político) y por otra parte crean nuevos fenómenos (por ejemplo nuevos medios de comunicación, o nuevos modos de urbanización). La razón "consensual" privilegia entre todos estos trastornos la evolución política y económica en virtud de la cual parecen ordenarse. En el extremo opuesto, las formulaciones de la antropología posmodernista ponen en duda todo aquello que pudiera parecerse a semejante ordenamiento. En un interesante artículo sobre las corrientes posmodernistas y la antropología médica, Merrill Singer resume del modo siguiente esa posición global: "En suma, la expectación convencional de una homogeneización del mundo según la imagen del Occidente, un mundo en el

que todos los pueblos fueran sólo un pueblo, plenamente moderno, desarrollado o, por lo menos, ajustado al mismo esquema, urbano e industrial, que hablara un inglés con diferentes acentos pero perfectamente comprensible, un pueblo que cumpliera sus obligaciones en la “aldea global” de productores y de consumidores, es una expectación que ha quedado frustrada”.* El acento puesto en una pluralidad etnicocultural reafirmada designa ciertamente una realidad actual (más evidente hoy aun que en los años 1985-1986) pero esa pluralidad no constituye toda nuestra contemporaneidad.

Y precisamente en este punto es donde se sitúa ahora el problema de la antropología. La razón consensual sólo le dejaría a la antropología la tarea de hacer inventarios de patrimonios (un pequeño lugar en *Les Lieux de mémoire*); la razón posmoderna le asignaría la tarea de orquestar sin otras pretensiones algunos ecos de la polifonía mundial. La hipótesis que sostenemos aquí es la de que la paradoja constituida por la coexistencia de estas dos razones se hizo posible por el advenimiento de una situación inédita (hoy todos los hombres pueden considerarse en definitiva contemporáneos) y que el advenimiento de esta contemporaneidad define las condiciones de una investigación antropológica renovada pues le suministra un objeto de estudio.

* “In sum, the conventional expectation of world homogenization in the image of the West, a world in which all peoples are one people, fully modern, developed or at least developing along a common urban industrial pathway, speaking a variously accented but clearly understandable English, and fulfilling their obligations as producers and consumers in the ‘global village’ has gone sour.”³⁵

Notas

1. Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, Ed. de Minuit, 1989, pág. 170.

2. Un número de la revista *Le genre humain* publicado en 1990 llevaba un título sugestivo (“El consenso, ¿nuevo opio?”). Más recientemente, Josyane Savigneau en *Le Monde* con un título igualmente sugestivo (“La tiranía del consenso”) ha hecho la reseña de un libro de Alain-Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur*, Grasset, 1993, que denuncia el nuevo orden moral y la nueva exageración del consenso. Slama da cuenta de las palabras y expresiones que hoy se consideran evidentes, que se dan por descontadas, y de las palabras y expresiones que en cambio son objeto de ostracismo, consideradas obsoletas, como si esta división correspondiera a la naturaleza de las cosas, como si la verdadera naturaleza de las cosas nos hubiera sido por fin revelada, como si se instaurara una división ineluctable entre una era de ilusiones y de falsos debates, por una parte, y una era de la verdad y el consenso, por otra parte. Ese es el temor que expresa Emmanuel Terray en el artículo que inicia el número dedicado al “consenso” de *Le genre humain*: “Un consenso mínimo es ciertamente la condición de toda vida social: los actores deben por lo menos ponerse de acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre las reglas del juego, pero la partida debe continuar jugándose y el futuro permanece indeciso; apenas el consenso se extiende a otros objetos, apenas pretende consagrar un orden establecido haciéndolo pasar por ‘la naturaleza de las cosas’, es preciso medir el precio que hay que pagar por ello: el consenso sólo puede subsistir en virtud de una perversa mezcla de cegueras e hipocresías, de enredos y de silencios cómplices...” Aquí está bien indicado el punto del debate: lo que está en tela de juicio es el paso del consenso a la clausura de la historia.

3. François Furet, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon, *La République du centre: la fin de l'exception française*, París, Calmann-Lévy, 1988.

4. *Les Lieux de mémoire*, t. III, *Les France, 1. Conflits et partages*, París, Gallimard, 1992, pág. 459.

5. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Ed. de Minuit, 1979; Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Ed. de Minuit, 1983. [Versión castellana: *La diferencia*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1988.]

6. Vincent Descombes, *op. cit.* pág. 136 y siguientes.

7. *Ibid.*, pág. 137.

8. *Ibid.*, pág. 138.

9. Jean-François Lyotard, *La diferencia*, *op. cit.* Vincent Descombes, *ibid.*, pág. 139.

10. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, *op. cit.*, pág. 31.

11. Vincent Descombes, *op. cit.* pág. 146.

12. Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977.

13. Marc Augé, “Ici et ailleurs: sorciers d’Afrique et sorciers du Bocage”, *Annales E.S.C.*, XXXIV, 1, 1979, págs. 74-83.

14. Compárese con lo que escribe Vincent Descombes (*op. cit.* pág. 132):

“El aldeano que cree en las brujas puede muy bien engañarse (puesto que no hay brujas), pero no es forzosamente portador de una opinión irracional. Sólo en una determinada cultura puede establecerse la diferencia entre la opinión, cuya racionalidad se cuestiona, y el fondo en el que se va a juzgar esa opinión”.

En *Théorie des pouvoirs et idéologies* (París, Hermann, 1975) yo había tratado de poner de manifiesto la coherencia virtual a la que obedecían enunciados del tipo de aquellos pronunciados en ciertas sociedades del sur de la Costa de Marfil con motivo de acusaciones de hechicería. En relación con esta coherencia virtual o ideo-lógica, ciertos enunciados —que traducían por cierto el espanto de los acusados o de los enfermos— pueden estar desprovistos de sentido. Pero la mayor parte de ellos, teniendo en cuenta el hecho de que siempre se los puede revisar y teniendo en cuenta que están en función de las relaciones de fuerza que existen entre los interlocutores, participan de esta coherencia que, por lo demás, contribuyen a fortalecer. El problema de su “racionalidad” sólo se plantea en efecto a partir del momento en que intervienen nuevos interlocutores (el misionero, el administrador, el profeta, el juez, etc.)

15. Vincent Descombes (*op. cit.*, pág. 141).

16. *Ibid.*, pág. 143.

17. Jean-Pierre Vernant, *Myte et pensée chez les Grecs*, París, Maspero, 1974.

18. La expresión “dispositivo ritual” que he utilizado en *Le Dieu objet* (París, Flammarion, 1988) alude a la materialidad del procedimiento ritual (recorrer a objetos y a sustancias), materialidad inseparable de su finalidad (poner en comunicación “sistemas simbólicos”, en el sentido de Lévi-Strauss en su “Introducción a la obra de Marcel Mauss” del paso de un lenguaje a otro o, en términos más sociológicos, el paso de un campo a otro, y aquí el campo religioso es, en el aspecto ritual, siempre mediador entre otros dos, por ejemplo el de la economía y el parentesco o entre un acontecimiento, la enfermedad, y el campo en el que se debe encontrar su solución, por ejemplo el del parentesco). El dispositivo ritual, que combina frecuentemente varios objetos, es además un dispositivo espacial (a menudo diversificado) sometido a las obligaciones de utilización de orden temporal. Luego (véase el capítulo 4) trataremos de ampliar esta noción.

19. Vincent Descombes, *op. cit.* pág. 143.

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

21. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Ed. du Seuil, 1983.

22. Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps, op. cit.*, pág. 147.

23. Ejemplos muy variados nos inducen a poner en duda la concepción del rito entendido como simple duplicación o versión degradada del mito, de suerte que sería menos susceptible de constituir el objeto de estudios comparativos y sistemáticos. Varias veces he asistido en el Togo a sesiones de adivinación en las que el *bokonô* (adivino) no sólo adaptaba fragmentos de mito a la situación que estaba sometida a su consideración, sino que se entregaba en esa ocasión a exégesis que parecían constituir una verdadera

recreación. Es posible pensar que en un contexto de oralidad compartida, semejantes iniciativas aseguran al mito una existencia evolutiva que en gran medida es función y no condición de la actividad ritual. Entre los indios pumeyaruro de Venezuela el canto del chamán (*cantador*)—que es una relación “en directo” de su viaje al universo de los dioses durante la ceremonia del *tôhe* en la cual el chamán se encarga de curar (de “liberar”) a algunos aldeanos—evoca a los dioses y su mundo. Si bien las formas de los ritos no cambian desde hace mucho tiempo (como permiten pensarlo ciertos testimonios de la primera mitad de este siglo, esencialmente el de Vincent Petruzzo, *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela*, Washington, Bureau of American Ethnology, 1939, y con un grado mucho menos de precisión las menciones que hacen del rito los jesuitas y los capuchinos en el siglo XIX), el mito, por su parte ha evolucionado: los dioses viven en casas de pisos y poseen automóviles y aviones. Esta invasión de imágenes modernas, que por el momento no invalida las características estructurales del mito (su geografía, sus orientaciones, la distribución de los dioses en el espacio cósmico y la caracterización de éstos como personajes) se llevó a cabo evidentemente por la acción de los chamanes que progresivamente fueron introduciendo elementos de su experiencia diurna (multiplicada por su imaginación) en la narración de sus vagabundeos nocturnos y en el rito del *tôhe*. Siempre en Venezuela, un movimiento de “religión popular” como el de María Lionza, comparable a otros movimientos de América del Sur y de Africa como el umbanda, con el que, por lo demás, mantiene ciertas relaciones, ha introducido en su panteón, a partir de la década de 1950, figuras de la actualidad política o social venezolana. En un caso de este género habría que hablar más que de influencia del rito sobre el mito, de una interacción recíproca entre el nivel popular (en el que perdura el culto) y el nivel nacional oficial, político, literario o artístico (María Lionza fue erigida de manera muy deliberada en símbolo nacional); pero esta interacción guarda estrechísima relación con el nexo rito/mito. Aventuremos la hipótesis de que los movimientos religiosos nacidos en los agitados contextos del siglo XX nos ofrecen más un “crecimiento” que una deformación de las dimensiones constitutivas de toda actividad religiosa.

Sobre estos diferentes puntos se pueden consultar varios documentos:

- el filme *Les Dieux-objets* (1988; realización: J.-P. Colleyn y C. de Clippel; antropólogos: M. Augé y J.-P. Dozon), en el que la sesión de adivinación del *bokonô*, desgraciadamente incompleta, resulta muy reveladora;

- el filme *La Nuit des Indiens Pume* (1992; realización: J.-P. Colleyn y C. de Clippel; autores: M. Augé y D. Barreto; antropólogo: Gemma Orobitg) sobre el rito del *tôhe*.

24. “En este mundo despojado de sus encantos y ciego, las sociedades humanas evolucionan hacia una organización cada vez más racional y cada vez más burocrática”, dice Raymond Aron en *Les Etapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, pág. 563. Vincent Descombes (*op. cit.*, pág. 141) cita este pasaje y lo comenta: “Trátase aquí de los *encantos* en el sentido del canto poético, no en el sentido del hechicero. La explicación de Aron sólo recuerda aquí el pensamiento salvaje para limitarlo a formas de expresión para nosotros extrañas, las formas que pueblan poéticamente el mundo de habitantes fantásticos”.

25. Se trata del número dedicado justamente a *Les Lieux de mémoire*, *Magazine Littéraire*, nº 307, febrero de 1993, pág. 23.

26. Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux", en *Les Lieux de mémoire*, t. I, *La République*, París, Gallimard, 1984, pág. xvii.

27. *Ibid.*, pág. xix.

28. *Ibid.*, pág. xxxv.

29. Nos interrogamos aquí sobre el sentido último de la empresa de *Les Lieux de mémoire*. Conviene precisar que la empresa en su conjunto es fascinante y que, más particularmente las contribuciones que hemos mencionado son, como lo he dicho ("Les lieux de mémoire du point de vue de l'ethnologue", en *Gradhiva*, nº 6, 1989, págs. 3-12) de una calidad excepcional.

30. La colaboración entre historiadores es una tradición bien atestigüada; piénsese tan sólo en el admirable *Faire de l'histoire* con la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora, París, Gallimard, 1974.

31. Georges Marcus y Michael Fischer (comps.), *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.

32. James Clifford, "On ethnographic allegory" en *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford y George Marcus (comps.), Berkeley, University of California Press, 1986, pág. 119.

33. James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, pág. 6. [Versión castellana: *Dilemas de la cultura*. Barcelona, Gedisa, 1995.]

34. Stephen Tyller, "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", en *Writing Culture*, *op. cit.*, pág. 127.

35. Merrill Singer, "Postmodernism and medical anthropology: words of caution", en *Medical Anthropology*, vol. 12, 1990, pág. 291.

3

Hacia la contemporaneidad

Toda reflexión sobre la renovación de la antropología se sitúa paradójicamente dentro de una tradición. La reflexión de los antropólogos sobre la antropología siempre estuvo en efecto acompañada de una reflexión sobre la relación de la antropología con otras disciplinas, sobre los modelos dominantes de interpretación en las ciencias sociales, sobre los cambios que afectaban directamente sus objetos empíricos. En este sentido, la antropología fue siempre *histórica*, es decir, consciente de estar observando un mundo cuya evolución la condenaba también a ella al movimiento. Pero la existencia de un abundante cuerpo antropológico le permitió dar a su modo de proceder un giro “internalista” (para emplear una expresión de la historia de la ciencia). La renovación de la antropología pasó continuamente por la crítica de las obras existentes y la revisión incesante de la teoría. Cualesquiera que sean los conflictos engendrados por esa tradición “revisionista” (pues evidentemente nunca hay unanimidad ni sobre la definición de los objetos, ni sobre las modalidades de la interpretación), la tradición traduce en su conjunto una sensibilidad cada vez mayor al desafío intelectual que lanza a la antropología la evidencia cada día más pronunciada de formas inéditas de contemporaneidad. De manera que es interesante discernir, a través de los modelos críticos elaborados por la disciplina, el movimiento que la impulsa poco a poco, a pesar de sí misma tal vez, a enfrentar el mundo del que forma parte y a renunciar a los espejismos de la fuga, del exilio o del exotismo.

A grandes rasgos, sería posible distinguir cinco modelos de revisionismo antropológico.

Por referencia al cuento de Edgar Poe, el primer modelo podría llamarse modelo de “la carta robada”. ¿Cómo nuestros predecesores pudieron ignorar un hecho que sin embargo saltaba a la vista? Este modelo puede dar lugar a formulaciones de orden general (¿cómo se puede no tomar en consideración la economía, la historia, o a las mujeres?) o a revisiones particulares, revisiones de terreno o de problemáticas específicas.

El segundo modelo es el de las pruebas o *evidences* en el sentido inglés del término (“*What are your evidences?*”): se trata de oponer a una formulación teórica general la prueba empírica de un caso particular. Esa “prueba” puede tener por objeto y por resultado mejorar el modelo general y hacerlo más complejo. Pero la prueba en general se propone para invalidar la idea misma de teoría general.

Para calificar el tercer modelo se podría emplear una expresión tomada de las reglas del fútbol, la de “fuera de juego”. Es declarado “fuera de juego” el antropólogo que, a causa de los objetos empíricos que escoge o a causa de la manera de tratarlos, es considerado por una parte de la profesión como alguien que se sitúa más allá de los límites del juego, más allá del último defensor de la legitimidad antropológica. La regla de “fuera de juego” puede evolucionar con el tiempo pues la producción antropológica depende, lo mismo que la práctica histórica analizada por Michel de Certeau, de un lugar institucional en el que las condiciones de autorización pueden evolucionar aunque lo hacen al precio de tensiones y ajustes registrados en la institución misma.¹

Un cuarto modelo tiene que ver con la conciencia que cobran los antropólogos del contexto de dominación en el que las más veces se ejerce su profesión. Podríamos llamarlo modelo “de la culpabilidad transferida”, pues todo antropólogo tiene cierta tendencia a descargar su culpa en el pecho del vecino o del predecesor; por ejemplo, los posmodernistas de hoy, así como los marxistas estructuralistas de ayer, son a veces objeto de los mismos reproches que ellos dirigían o continúan dirigiendo a otros: etnocentrismo, intelectualismo, sometimiento a la ideología dominante, etc. Todo el problema consiste entonces en

saber si la crítica continúa siendo epistemológica (que demuestre el carácter incongruente o no pertinente de un modelo de interpretación) o si esa crítica no es la rápida traducción de una protesta moral y política expresada en lenguaje científico.

El quinto modelo, por fin, es más complejo y en él pueden encontrarse fácilmente rastros de los otros: es el modelo del diálogo de sordos en el que se le reprocha a un autor haber hablado de lo que habló y no de otra cosa o, más exactamente, se le cuestiona el derecho de definir su nivel de análisis y de construir su objeto intelectual. Los juicios adversos de que a veces ha sido objeto el estructuralismo derivan de este tipo de malentendido en el que no se discute la hipótesis global por ella misma, sino que se la discute porque hace abstracción de elementos que no le incumben, que no entran en la construcción de su objeto. Este modelo, si verdaderamente es un modelo, no merece más comentarios.

Todas estas críticas son interesantes aunque, según los contextos, no son igualmente convincentes. El modelo “de la carta robada” permitió la inauguración de nuevos campos de investigación y ha hecho mover especialmente lo que Michel de Certeau llamó la “frontera mudable entre lo dado y lo creado. Y en definitiva, entre la naturaleza y la cultura”.² Es sorprendente comprobar, sobre este particular, hasta qué punto el análisis de la “operación histórica” hecho hace veinte años por Michel de Certeau en una perspectiva al fin de cuentas muy estructuralista esclarece eficazmente algunas de las evoluciones por las que pasó la antropología durante esos mismos veinte años y algunos de los problemas que la antropología se plantea hoy. De Certeau hace notar por ejemplo que en adelante el historiador no debe contentarse con “traducir un lenguaje cultural a otro” sino que puede “transformar en cultura los elementos que extrae de los campos naturales”.³ Pensando en la *Historia del clima desde el año mil*,⁴ de Certeau intenta ver cómo la historia “trata elementos naturales para transformarlos en un ambiente cultural y cómo la historia hace llegar a la simbolización literaria las transformaciones que se realizan en la relación de una sociedad con su naturaleza”.⁵ El historiador convierte en artificial la naturaleza, al hacer historia con residuos, legumbres, glaciares...

Desde luego, el sector de las etnociencias hace mucho tiempo que se asignó la naturaleza como objeto y que el conjunto de las taxonomías zoológicas o vegetales constituyó un núcleo duro de la investigación antropológica, por cuanto ésta se mostró capaz de articular el punto de vista cognitivo con el hecho de tomar en consideración lo social. Pues siempre estamos en presencia, al término de lo que de Certeau habría podido llamar “la operación etnológica”, de una doble simbolización: el etnólogo siempre tiene que vérselas (como también sin duda el historiador aunque de manera más explícita) con lo ya simbolizado, de suerte que la integración de la naturaleza en su análisis y en su texto (en las subdisciplinas del tipo antropología cognitiva, antropología económica, antropología médica) se refiere a una naturaleza ya enteramente socializada; y en sentido inverso, el estudio atento de los procesos de simbolización (partiendo de los símbolos constituidos en la actividad ritual), puede hacer que se manifieste el sustrato material y, es más aún, el biológico y corporal del objeto simbólico;⁶ además (si se siguen las hipótesis principales de Françoise Héritier) que se manifieste una lógica general de funcionamiento y de interpretación (una “mecánica”) para lo cual ni la distinción entre naturaleza y cultura, ni la distinción entre relaciones sociales y relaciones con la naturaleza, tienen ya vigencia.⁷ La “naturaleza”, en el sentido en que la naturaleza es lo dado que tiende a la simbolización, pero también un recurso que hay que explotar y la condición de la producción de bienes, así como de la reproducción de los hombres, ha sido objeto cada vez más de un cuestionamiento antropológico que no podía quedar satisfecho con la limitación de su objeto a una realidad social sin representaciones y a representaciones sin consistencia material. La antropología de la cognición, la antropología de la economía y también la antropología de la simbolización en sus formas más recientes y, por otra parte, las más variadas, representaron, lo mismo que los estudios históricos mencionados por Michel de Certeau, una posición en la que se tomó en consideración, o volvió a tomarse en consideración, la naturaleza.

La crítica según el “modelo de las pruebas” es a la vez más simple y más compleja. Es más simple si, mancillada de inge-

nidad o de mala fe, sólo pide una respuesta rápida, una observación que llame la atención sobre la miopía teórica del detractor o sobre su mala comprensión del hecho que invoca en relación con la teoría que pretende invalidar. Pero esa crítica es más compleja en la medida en que, siendo crítica de un sistema de interpretación, permite plantear el problema de la relación entre el sistema y sus desviaciones o el problema de la relación entre el caso particular y la regla general.⁸ El sometimiento a la prueba de lo real es evidentemente la regla en antropología, así como lo es en las ciencias de la naturaleza o de la vida, sólo que ninguna teoría progresaría, no lograría adquirir una mayor eficacia interpretativa, si no tuviera que afrontar la provocación, la resistencia y eventualmente la desmentida de los hechos.

El modelo antropológico, en su versión más estructuralista, es más inductivo desde el momento en que parte de la experiencia de un terreno particular para inferir de ella un modo de interpretación de alcance más general. El punto de partida aquí es singular y está anclado en una realidad particular. Al terminar su tarea, el ideal del etnólogo no es la “totalidad” del grupo estudiado, ni tampoco la pertinencia de lo que estudia localmente para una esfera geográfica y social más extensa (la relación local/global). El objetivo es elaborar modelos generales partiendo del examen exhaustivo de un caso particular. Al elaborar la distinción entre modelos mecánicos y modelos estadísticos, según nos recuerda Marc Abélès,⁹ Lévi-Strauss mostró que podía alcanzarse un alto grado de abstracción sin recurrir a lo cuantitativo. El análisis particular con miras a establecer las bases de un modelo de interpretación presenta para el etnólogo una ventaja decisiva sobre el procedimiento estadístico: ese análisis toma como punto de partida las construcciones indígenas en lugar de verificar en el terreno un cuerpo de hipótesis elaborado fuera de aquellas construcciones. Esa elaboración puede muy bien tener una base cuantitativa. Es así como el hecho de poder verificar regularidades mediante el uso sistemático del ordenador permitió a Françoise Héritier poner de manifiesto las reglas y las condiciones de un modelo “semicomplejo” de alianza matrimonial (recordemos que la denominación “semicomplejo” se aplica a sistemas en los que no

está prescrito el cónyuge, pero en los que un conjunto de prohibiciones impiden ciertos tipos de alianza matrimonial).¹⁰ El tratamiento exhaustivo de un caso, en el sentido no sólo en que todos los matrimonios reales fueron objeto de inventario, sino también en el sentido de que todas las soluciones interpretativas fueron sometidas a prueba, asegura a la hipótesis inductiva una base extremadamente sólida. La hipótesis se verifica como modelo general de interpretación por su aptitud para *tratar* casos particulares (aquí las reglas de funcionamiento de los sistemas “semicomplejos” explican no sólo otros casos africanos, sino, por ejemplo, formas de alianza en los *oustals* de Lozère¹¹) y no simplemente por la existencia o la ausencia de un cierto número de rasgos significativos.¹²

El modelo de “fuera de juego” presenta otros problemas y principalmente el problema de definir la disciplina y su objeto. Presentimos que ese problema será capital cuando se interroge uno sobre la posibilidad que tiene la antropología actual de definir “nuevos objetos”. El inventor de nuevos objetos está expuesto a las condenaciones o al silencio de los guardianes de la ortodoxia antropológica y expuesto también a las operaciones de encantamiento o intentos de seducción por parte de los representantes menos severos de las otras disciplinas que están todos de acuerdo en proclamar que la nueva investigación no es de la antropología, ya sea porque ésta sobrepasa sus propios límites (tema de “fuera de juego”, proclamado por los guardianes de la ortodoxia), ya sea porque la antropología pertenece a un género mixto e impreciso en el que las diferencias disciplinarias ya no tienen razón de ser (tesis de los que propugnan posiciones laxas de las periferias, para quienes lo cotidiano, lo imaginario o el cuerpo mismo, definen y unifican, por sí mismos, las miradas y los procedimientos enderezados a estudiarlos). Todos los investigadores que durante la época colonial procuraron integrar la situación que estudiaban en la definición de su objeto (piénsese particularmente en Georges Balandier y en su concepto de “situación colonial”) han despertado más o menos sospechas de salirse de los límites del juego; y es significativo el hecho de que, para manifestar la actualidad de su objeto, Balandier haya tenido que poner como título a su libro *Sociolo-*

gía actual del Africa negra,¹³ una tarea en el fondo profundamente antropológica (luego volveremos a ocuparnos de la definición mínima y necesaria del término “antropología”): ¿no significaba esto subrayar que la etnología del momento no se situaba en la misma contemporaneidad que aquellos a quienes estudiaba?

Lo cierto es que, en lo que se refiere a las nuevas situaciones que desde la descolonización nos impone la historia en un ritmo acelerado, efectivamente se presenta la cuestión de saber si la antropología *como tal* tiene algo que decir sobre esas nuevas situaciones, si tiene algo que decir que sea específicamente antropológico, esto es, irreductible a las lecturas que pudieran hacer de tales situaciones los sociólogos, los demógrafos, los historiadores *en su condición de tales*. No habría nada sorprendente ni escandaloso en reconocer que una disciplina que siempre se definió como disciplina del presente pierda algo de su razón de ser si desaparecen del presente actual los objetos que antes estudiaba. Puede pues imaginarse que la antropología se dedique al estudio de figuras atemporales o históricas, que llegue a ser efectivamente una antropología histórica que ha heredado de su pasado una aptitud particular para definir y aprehender fenómenos sociales cuyas compilaciones existentes permiten comparar sus diferentes manifestaciones (el don, el sacrificio, el mito, etc.). Por otro lado, si bien parece haberse demostrado que los fenómenos relacionados con la colonización sólo podían ser estudiados eficazmente en ciertos aspectos por la antropología, tal vez no se hayan extraído todavía de esta experiencia todas las lecciones. Frente a todas las cuestiones que parece lanzar el mundo contemporáneo a una antropología entendida a veces de una manera algún tanto vaga, seguramente no resultará pues inútil volver a interrogarnos hoy sobre lo esencial de su definición.

Las críticas correspondientes al modelo de “la culpabilidad transferida” pueden también ellas persuadirnos fácilmente de la necesidad de una reflexión sobre el presente. Hoy esas críticas se concentran en prescribir el diálogo, aconsejar la restitución de la palabra indígena, considerar la igualdad entre la palabra de los observadores y la de los observados, en suma,

prescripciones de “contemporaneidad” (*coevalness*) para emplear la expresión de Johannes Fabian.¹⁴ Y en efecto, esas críticas resultan sumamente estimulantes en ese aspecto y son las que más se abren a formas de renovación, aun cuando a veces pueda uno lamentar que por falta de información suficiente presenten en un tono programático preocupaciones que ya han tenido en cuenta trabajos importantes.

Para Johannes Fabian, las diferentes “escuelas” antropológicas tienen en común la particularidad de ignorar la contemporaneidad de su objeto. Los antropólogos, porque hacen de las “representaciones” de los otros un objeto de descripción y de reflexión, sólo consideran a esos otros como una fuente de informaciones, excluyen todo verdadero diálogo con ellos (en el sentido de que un diálogo implica contemporaneidad e igualdad de los interlocutores) y establecen así una situación de “alocronismo”. Para Fabian, esta situación es independiente de las opciones teóricas y políticas de los antropólogos: así, a los antropólogos “marxistas” (las comillas son del autor) se les reprocha que compartan “con la antropología positivista burguesa ciertos supuestos fundamentales relativos a la naturaleza de los datos etnográficos y a la utilización de métodos presuntamente ‘objetivos’”.¹⁵ La crítica de “alocronismo” apunta a varios aspectos muy relacionados de la investigación antropológica. El otro nunca ha sido tomado como un contemporáneo de quien lo observa: “La ausencia del otro en nuestro tiempo ha sido su modo de presencia en nuestros discursos, como objeto y como víctima”;¹⁶ pero esto equivale a decir que el otro nunca fue considerado como un productor y que no nos interesamos en lo que piensa sino que nos interesamos en la manera en que piensa: “...nunca consideramos al primitivo como un productor o, lo que es lo mismo, cuando nos comparamos con el primitivo, jamás nos pronunciamos sobre lo que piensa o lo que hace; nos contentamos con clasificar sus maneras de pensar y de obrar”.¹⁷

En la base de la crítica global de Fabian está una reinterpretación de cierto número de trabajos antropológicos y aquí el acento está puesto especialmente en la noción de “distancia” y, de manera más general, en las metáforas espaciales que entran en la escritura etnológica. En su conclusión, y al prolongar

positivamente sus críticas, Fabian propone “algunos puntos de partida” para elaborar una teoría de la contemporaneidad (*theory of coevalness*) entendida como lo contrario del “alocronismo”, definido éste a su vez como el gran mito de los antropólogos. Este programa nuevo gira en lo esencial alrededor del concepto de lenguaje; para Fabian la idea de contemporaneidad parece que tiene que ver sobre todo con las condiciones mismas del intercambio lingüístico, pues la materialidad del lenguaje es inseparable de la materialidad de la conciencia, como lo estableciera Marx, y es de naturaleza temporal. Tradicionalmente la antropología niega la materialidad temporal de la comunicación mediante el mensaje, siendo así que la dimensión temporal del mensaje “implica la contemporaneidad del productor y del producto, del que habla y del que escucha”.¹⁸ Vinculado con la consideración (también ésta marxista) de que las diferencias sociales siempre existieron y continúan existiendo simultáneamente (y una de cuyas consecuencias prácticas, en el caso de la investigación antropológica, es la de que el observador forma parte de lo que observa), el reconocimiento de la materialidad del lenguaje permite poner de relieve la contradicción de la antropología: la experiencia del que trabaja en el terreno es una experiencia de contemporaneidad, en tanto que la interpretación antropológica es “alocrónica”.

Hay en la exposición de Johannes Fabian —y este es su aspecto más interesante— una profunda intuición de lo que han podido experimentar muchos etnólogos: la desigualdad (no sólo la desigualdad de la situación material y social, sino de la perspectiva intelectual) de la que derivan al comienzo las respectivas posiciones del investigador y del “informante”, término en definitiva muy revelador. La relación de ambos es por definición doble, por más que en la situación de indagación los dos traten el mismo tema, pero no hablan de lo mismo (el encuestado habla, por ejemplo, con un real interés que puede creer compartido, de la historia de su aldea o de su grupo, mientras que el investigador no busca en sus palabras más que la confirmación de otra información o algún otro indicio). Esta situación puede parecer algún tanto esquizoide, cuando el tiempo que se pasa en el “terreno” se divide de manera casi regular entre las actividades de información y las actividades

relativas a la vida corriente (administración de cuidados, intercambio de noticias, comidas compartidas). En este aspecto podríamos ir más lejos que Fabian y aventurar la idea de que la situación misma de indagación crea entre el observador y sus observados un hiato de orden temporal. La coherencia que el investigador introduce progresivamente en los “materiales” que recoge, y la abundancia de los relatos que hace el informante con una buena voluntad cada día acrecentada (el informante ha creído comprender lo que le interesaba al investigador y, en cierto modo no se ha engañado), responden a preocupaciones muy diferentes; las respectivas finalidades difieren cada vez más claramente y el informante puede llegar a sentir un día que sus informaciones interesan un poco menos al investigador porque, desde su punto de vista, se han hecho redundantes e inútiles y además, tal vez, el investigador ya está a punto de marcharse.

En este carácter doble, se dan dos efectos de distancia: el “alocronismo” que denuncia Fabian corresponde a la condición relativamente atemporal de los “hechos” que el antropólogo recoge, aunque esos hechos sean históricos; pero con frecuencia el recurrir al informante, ese mediador entre el observador y el observado, el investigador y el investigado, ese proveedor de informaciones que no siempre le incumben personalmente y que él mismo pone a distancia por el solo hecho de presentarlas como informaciones, aleja al investigador de la realidad del hecho o del contenido de la proposición (si “la información” es una respuesta a una pregunta referente, directa o indirectamente, a “concepciones” de la realidad, como por ejemplo concepción de la enfermedad o de la hechicería o de la herencia, etc.). El investigador percibe ciertamente esa distancia (circunstancia que Fabian ve muy bien), y adopta una posición de neutralidad intelectual: no discute el contenido de la proposición, sino que eventualmente considera si es pertinente en comparación con una proposición que registró antes (“¿cómo ese joven puede vivir en casa de su tío materno si aquí la residencia es patrilocal?”).

Pero, si bien es cierto que esos efectos de distancia coincidieron las más veces con una distancia social muy pronunciada (del tipo colonizador/colonizado o administrador/administra-

do), no ha de confundirse la distancia social con tales efectos. Más exactamente, los efectos de distancia y la imposición de roles no marchan en un sentido único: la mayor parte de los etnólogos que trabajan en el terreno han sido sensibles a los diferentes papeles (y a veces papeles opuestos) que les hacían desempeñar en diversas circunstancias sus diferentes interlocutores. Jeanne Favret-Saada ha elaborado la teoría de la necesaria implicación o participación del etnólogo en las situaciones que ella estudiaba.¹⁹ Todo observador de una situación en la que los observados realizan un trabajo de interpretación queda necesariamente implicado, se dé cuenta o no de ello, en la situación y a veces no sin dificultades.²⁰ Gérard Althabe, que es el primer antropólogo que hizo muy sistemáticamente el análisis de esos efectos de desplazamientos recíprocos en su estudio sobre el *tromba* de Madagascar, a partir de la década de 1960 había demostrado claramente la necesidad (científica) de integrar el equipo investigador y el tratamiento del tema en el objeto mismo de la indagación, pero su análisis (luego volveremos a referirnos a él) tenía sobre la consigna de Johannes Fabian, además de su anterioridad, una ventaja doble: en primer lugar, era un verdadero análisis y, luego, ponía el acento en el hecho de que la distancia del investigador respecto del objeto de la indagación no es una posición tomada que pudiera sustituirse por otra, sino que es una obligación apremiante con la cual es preciso negociar para poder elaborar con ella un método.

Hemos presentado aquí brevemente el libro de Johannes Fabian para dar un ejemplo de crítica del tipo de “culpabilidad transferida”. Pero el libro tiene además interés porque nos introduce en una discusión sobre el tema de la contemporaneidad. La idea central del trabajo de Fabian es en efecto importante, y bien cabe pensar que en el futuro las condiciones de operación antropológica impliquen, por necesidad de método, conversaciones más abiertas, probablemente más frontales, entre el antropólogo y sus interlocutores, pues la claridad última en esta materia tiene que ver con la exposición del objetivo perseguido y con los medios de alcanzarlo.²¹ Pero de todas formas, la naturaleza del diálogo es función del objeto de

investigación y, sobre este particular, puede uno preocuparse por las incertidumbres con que concluye el libro de Fabian.

Mencionaremos dos porque se refieren a cuestiones esenciales. La primera se relaciona con el concepto de tiempo. Habiendo definido la exigencia de una verdadera contemporaneidad, Fabian refuta de antemano el reproche que pudiera hacerse de no haberse interesado por las concepciones del tiempo propias de los grupos estudiados por la antropología. Ese tiempo nada tiene que ver con el asunto, dice en sustancia Fabian, pues es la ausencia del otro (*the Other*) en nuestro tiempo (*Time*) lo que está en juego, de manera que un poco más de etnografía del tiempo no cambiaría nada la situación. La cuestión no puede darse por sentada y se puede pensar que es difícil el solo hecho de ser contemporáneo. La posición de los "otros" en relación con el tiempo de quien los observa no es indiferente. Sobre este particular es preciso señalar que los "otros", en todo caso, pasaron buena parte de su tiempo tratando de situarse en el tiempo de quienes los invadían. Esas tentativas no fueron todas idénticas: pueden ser una reactivación del culto de los antepasados traducida en asimilación de los recién llegados a esos antepasados (ilusión que se disipa rápidamente) o puede traducirse en una proyección al futuro de la que la historia europea ofrecía ya no pocos ejemplos²² y que, en formas variables, constituye la reacción más frecuente a las situaciones de contacto y de dominación. Desde este punto de vista, la reivindicación de los dominados/observados es más bien la reivindicación de una contemporaneidad diferida cuyo modelo sería la profecía hecha en 1914 por William Wadé Harris con referencia a la Costa de Marfil ("Dentro de siete años los negros serán como los blancos").

El ideal de "hablar de igual a igual" obsesiona a todos los movimientos tal vez impropriamente llamados "sincréticos". Volveremos a tratar este punto que evidentemente es decisivo en la cuestión que nos ocupa, pero ya ahora podemos subrayar que esos movimientos son sin duda más interesantes por lo que anuncian que por lo que transforman. Para decirlo en pocas palabras, si los consideramos como anticipaciones de una situación hoy generalizada (la "mundialización"), son más reveladores que si nos contentamos con estimarlos en relación con un

estado anterior reconstituido (que es lo que implica el término “sincretismo”), aun cuando se trate de analizar lo que es evidente: una reacción al presente. Gustosamente estaremos de acuerdo con Johannes Fabian en considerar que el “alocronismo” tiene tal vez que ver con la actitud etnologizante, señalada por André Mary,²³ actitud que lleva al antropólogo a buscar principalmente la “anterioridad pura” detrás de la apariencia barroca de lo actual y a no asignar suficiente importancia, por esa misma razón, a los aspectos prácticos, creativos o, agregaremos nosotros, anticipadores de los movimientos políticos y religiosos que a menudo se han interpuesto como un telón de realidad entre el etnólogo y su ideal así ocultado.²⁴ Pero esos movimientos mismos son vehículo de una relación con el tiempo de la que no se puede hacer abstracción si se preocupa uno por la contemporaneidad real de los interlocutores.

Sólo hoy, a la luz (a decir verdad algún tanto enceguecedora) de una situación generalizada de circulación cultural, podemos adquirir cierta conciencia de lo que ha significado para algunos pueblos la irrupción desde el exterior de otras gentes. Asimismo, sólo hoy aparecen las condiciones de una antropología contemporánea (en el sentido en que el diálogo entre el observador y el observado se sitúa en un universo en el que ambos se reconocen, por más que ocupen posiciones diferentes y desiguales). La contemporaneidad no se decreta, es la transformación del mundo la que la impone.

La segunda incertidumbre a que antes aludimos tiene que ver con la noción misma de alteridad. Lo que se le puede reprochar a Fabian y a los posmodernistas norteamericanos es el hecho de subestimar o de desfigurar la transformación del mundo presentándonos una imagen simplista de éste, una imagen que opone el sistema mundial dominado por Occidente, un Occidente de fronteras naturalmente imprecisas, al “Otro” (*the Other*), el otro etnográfico, un otro indeterminado cuya existencia sólo se define en relación con esa otra indeterminación que es el Occidente. Las últimas palabras de *Time and the Other* son muy reveladoras sobre este particular: “Para pretender que las sociedades primitivas (o lo que sea que hoy las reemplace como objeto de la antropología) son la realidad y nuestras conceptualizaciones son la teoría, hay que mantener la antro-

pología cabeza abajo. Si llegamos a mostrar que nuestras teorías sobre las sociedades de los primitivos son nuestra praxis —la manera en que producimos y reproducimos el conocimiento del Otro en beneficio de nuestras sociedades— estaremos en condiciones, para parafrasear a Marx y a Hegel, de poner de nuevo la antropología sobre sus pies”.²⁵

Si el Otro de los posmodernistas continúa siendo el de la etnografía clásica, pero un otro más instruido y más reivindicativo, el Otro de Fabian es el de las “sociedades primitivas”, aun cuando éstas puedan ser reemplazadas en ese papel del “Otro” por equivalentes que a la postre no están determinados (“*whatever replaces them now as the object of anthropology*”). Sorprende ver cómo un pensamiento que de buen grado se presenta como dialéctico permanece prisionero de categorías fijas: si la distribución de los roles se ha fijado de una vez por todas en el escenario de la antropología, ese escenario es el de un teatro de sombras. Sin discutir el fondo de lo que parece sugerir Fabian (que “nuestras” teorías del Otro —es decir, sin duda, las teorías elaboradas en Europa y en los Estados Unidos sobre las sociedades primitivas— son nuestra praxis, “nuestra” manera de producir un otro que “nos” convenga), nos contentaremos aquí con señalar que el problema que hoy tiene la antropología comienza donde termina el libro de Fabian, en la evidencia, indicada en un paréntesis del último párrafo del libro, de que el Otro cambia.

Lo que hay que hacer, pues, es cambiar de “postura” crítica. El incesante revisionismo antropológico tuvo efectos positivos al acostumbrar a los antropólogos a la diversidad de los puntos de vista, al recordarles la necesidad de la experiencia, al llamarles la atención sobre las condiciones de elaboración de su saber o de sus hipótesis. Los antropólogos han aprendido a no contentarse con palabras, a no moverse dentro de un “universo de reconocimiento” en el que las palabras de la tribu serían indiscutibles. Desde este punto de vista, las mejores revisiones son aquellas que explicaron simultáneamente desplazamientos producidos en la posición de los observadores y en la posición de los observados. La revisión del concepto de etnia, por ejemplo, tal como la llevaron a cabo no pocos africanistas como Jean-

Loup Amselle o Jean-Pierre Dozon,²⁶ no quita su pertinencia al concepto, pero modifica su contenido, pues da cuenta de una evolución al término de la cual los descendientes de quienes estuvieron a veces unificados forzosamente por un acto de escritura administrativa, son hoy con frecuencia los primeros que se apoyan en la categoría de la identificación (apelan a la etnia) para desarrollar estrategias sociales, económicas o políticas. En este caso, la revisión nos suministra un instrumento pertinente, sobre todo para analizar la actualidad política africana.

Y es esta la gran cuestión que debe abordarse en una escala más vasta. Si consideramos que para la antropología no hay ningún dominio prohibido ni protagonistas excluidos (tema de la primera crítica), si la realidad empírica concreta debe ser previa y constituir el criterio de toda construcción de modelos (tema de la segunda crítica), si la disciplina no debe perderse y borrarse en una búsqueda incontenible de los terrenos y de los objetos que le propone la actualidad, sino que debe definirlos y construirlos, partiendo de sus propias exigencias (tema de la tercera crítica), si, por fin, ha llegado la hora de considerar las palabras y las respuestas de los otros no ya como una simple fuente de informaciones, sino como una participación para elaborar conocimientos comunes (tema de la cuarta crítica), todas estas condiciones sólo tienen sentido si apuntan al presente y al futuro. La historia de las ciencias y la epistemología sólo tienen interés en relación con ciencias que se están formando. Si la antropología como ciencia social del presente debe continuar trabajando, tal vez sólo pueda hacerlo profundizando una doble complejidad: la complejidad que corresponde a la acumulación de conocimientos, de experiencias y de revisiones críticas —la complejidad de su propia historia— y la complejidad de su objeto, del cual los cambios más o menos acelerados de la historia pueden parecer una expresión y un componente. La complejidad de que nos hablan hoy los físicos es evidentemente el resultado de un mejoramiento de los medios de investigación y de cálculo: es el pensamiento lo que se hace complejo al afrontar una realidad que se sustrae a la acción de los instrumentos demasiado simples. La complejidad que descubren las ciencias sociales, y especialmente la antropología, no

es fundamentalmente diferente. Verdad es (y hemos de volver sobre este punto) que se puede considerar que el planeta, en nuestros días, ha llegado a ser en diversos grados el horizonte y la referencia obligada de todos los seres humanos, de modo que el conjunto de las revoluciones tecnológicas que afectan toda la tierra no deja de tener evidentemente sus consecuencias ni en la disposición de las observaciones, ni en su objeto en proceso de perpetua recomposición. Pero, desde otro punto de vista, puede uno también preguntarse si la complejidad que se descubre a nuestra mirada en el momento en que parece constituirse no es el efecto precisamente del mejoramiento de la mirada. Los “mundos pasados” no eran tampoco simples, pero no se comunicaban entre sí o por lo menos se comunicaban sólo un poco. En ese sentido, no eran contemporáneos, de manera que cuando leyendas o fragmentos de información esbozaban la imagen de otro lugar, se trataba de la imagen de otro mundo, de un Eldorado o de un paraje de maravillas y de monstruos que se difundía en tales leyendas. Hemos aprendido a imaginar la complejidad del pasado de un planeta que, hasta fecha reciente, nunca había sido el objeto de la unidad de una misma mirada: pero aun hoy habría muy pocos especialistas capaces de trazar un cuadro simultáneo del mundo en la época en que por turno Atenas y Esparta dominaban la escena griega. Si prestamos atención al hecho de que el refinamiento tecnológico desempeña antes bien una función simplificadora por sí mismo —en el sentido en que dicho refinamiento produce efectos de homogeneización—, podemos llegar a la conclusión de que en cierto sentido la complejidad precede, también aquí, al instrumento capaz de aprehenderla y de manifestarla. La complejidad, con las dificultades de inteligencia completa (de “reconocimiento”) que ella acarrea, es en sí misma la prueba del progreso del saber y de la eficacia de la ciencia. Y esto es válido también en el caso de las ciencias sociales, por más que éstas deban tener en cuenta fenómenos históricamente fechados y fenómenos irremediamente actuales (como el crecimiento demográfico, la expansión urbana, el desarrollo de las telecomunicaciones, etc.) que penetran la complejidad revelada por una observación mejorada, que contribuyen a este mejoramiento y que crean las condiciones de una contemporaneidad efectiva y vivida. Tal vez

en el dominio de la antropología haya llegado la hora de tomar la delantera y de proponer para hoy y para mañana los elementos de una crítica prospectiva, porque la actualidad, en diferentes aspectos, parece solicitar la acción de la antropología y porque ésta parece haber agotado, así como agotó sus primeros terrenos, todas sus posibilidades de autocrítica retrospectiva.

Notas

1. “[...] un texto “histórico” (es decir, una nueva interpretación, la aplicación de métodos propios, la elaboración de otros métodos pertinentes, un desplazamiento en la definición y en el uso del documento, un modo de organización característico, etc.) enuncia una operación que se sitúa dentro de un conjunto de prácticas [...]. Un estudio particular se definirá por la relación que guarde con otros estudios contemporáneos, con un “estado de la cuestión”, con las problemáticas expuestas por el grupo y los puntos estratégicos constituidos por esas problemáticas, con los puestos de avanzada y las desviaciones así determinados o hechos pertinentes, por obra de una investigación en marcha”. (Michel de Certeau, “L’opération historique”, en *Faire l’histoire*, con la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora, París, Gallimard, 1974, pág. 11)

2. *Ibid.*, pág. 17

3. *Ibid.*, pág. 19.

4. Emmanuel Le Roy Ladurie, *Histoire du climat depuis l’an mil*, París, Flammarion, 1967; nueva edición, 1983.

5. Michel de Certeau, *op. cit.*, pág. 18.

6. Marc Augé, *Le Dieu objet*, París, Flammarion, 1988.

7. Françoise Héritier, “Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique”, en *Le Sens du mal*, con la dirección de Marc Augé y Claudine Herzlich, París, Ed. des Archives contemporaines, 1984, págs. 123-154.

8. En este sentido todas las “relecturas” son útiles. Pienso, por ejemplo, en la reciente llevada a cabo por Annette Weiner, de Malinowski, *Inalienable Possessions*, Berkeley, University of California Press, 1992.

9. Marc Abélès, *Anthropologie de l’Etat*, París, Armand Colin, 1990.

10. Françoise Héritier, *L’Exercice de la parenté*, París, Gallimard-Ed. du Seuil (“Hautes Etudes”), 1981, págs. 73-176.

11. Pierre Lamaison, “Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté: Ribennes en Gévaudan (1650-1830)”, *Annales E.S.C.*, XXXIV, 4, 1979, págs. 721-743.

12. La base de la hipótesis puede ser más problemática cuando está constituida por una serie limitada de correlaciones de las cuales cierto número de ejemplos parecieron atestiguar su regularidad. Es así como los análisis de Leach, por insuficientes que sean, atrajeron nuestra atención sobre el carácter estructurado de la relación entre filiación, alianza matrimonial y concepciones genéticas. Véase E. Leach, *Critique de l’anthropologie*, traducción del inglés, París, P.U.F., 1968, pág. 25. Sobre una discusión de Leach, véase Marc Augé, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, París, Hermann, 1975, págs. 180-194.

13. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l’Afrique noire*, 4^a ed., París, P.U.F., 1982.

14. Johannes Fabian, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

15. *Ibid.*, pág. 155. "...with bourgeois positivist anthropology certain fundamental assumptions concerning the nature of ethnographic data and the use of 'objective' methods".

16. *Ibid.*, pág. 154. "The absence of the Other from our Time has been his mode of presence in our discourses —as an object and victim."

17. *Ibid.*, pág. 63. "...we never appreciate the primitive as a producer; or, which is the same, in comparing ourselves to the primitive we do not pronounce judgment on what he thinks and does, we merely classify ways *how* he thinks and acts".

18. *Ibid.*, pág. 164. "implies contemporality of producer and product, speaker and listener".

19. Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977 (reed. 1985).

20. He citado en *Théorie des pouvoirs et idéologie*, *op. cit.*, una fórmula de Albert Atcho ("Los blancos nunca se molestan por nada") que correspondía bien a la situación de frente a frente en una actitud inquieta, sospechosa, calculadora, a la vez cordial y siempre insatisfecha, que me pareció característica del tipo de relaciones que pueden establecer los profetas y "sus" antropólogos, los antropólogos y "sus" profetas.

21. He propuesto (muy rápidamente) en *Domaines et châteaux* (París, Ed. du Seuil, 1989) con la noción de "etnoanálisis" una de las formulaciones posibles de ese ideal: se sabe que en la cura psicoanalítica el analizado es también el analizando.

22. Véase Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, traducción del inglés, París, Payot, 1983.

23. André Mary, *Le Défi du syncrétisme*, tesis doctoral, EHESS, 1992, págs. 6-7.

24. Aunque no es necesario obstinarse en volver a descubrir América todos los días: Georges Balandier, al analizar las "nuevas tomas de iniciativa" que a su juicio constituían los movimientos de Africa Central, y Gérard Althabe, al recomponer, refiriéndose a un fenómeno como el *tromba*, el campo en el que se sitúan en posiciones complementarias y/o antagónicas administradores nacionales, poblaciones locales y observadores exteriores, abrían un ancho camino a la antropología de la contemporaneidad.

25. Johannes Fabian, *op. cit.*, pág. 165. "In order to claim that primitive societies (or whatever replaces them now as the object of anthropology) are the reality and our conceptualizations the theory, one must keep anthropology standing on its head. If we can show that our theories of their societies are our praxis —the way in which we produce and reproduce knowledge of the Other for our societies— we may (paraphrasing Marx and Hegel) put anthropology back on its feet."

26. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, París, Payot, 1990; Jean-Pierre Dozon, *La Société bété: histoire d'une ethnie de Côte-d'Ivoire*, París, Karthala, 1985. Véase también *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, con la dirección de Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo, París, La Découverte, 1985.

4

Los dos ritos y sus mitos: la política como ritual

La antropología se hace posible y necesaria sobre la base de una triple experiencia: la experiencia de la pluralidad, la experiencia de la alteridad y la experiencia de la identidad. La dificultad que presenta su historia a juicio de los antropólogos mismos, cuando éstos se interrogan sobre esa experiencia, se remonta a una confusión original entre pluralidad y alteridad: los otros que los observadores fueron a estudiar estaban situados en otra parte, en la diversidad de un vasto mundo que ellos debían descubrir. Por definición el otro era un otro remoto, más exactamente, uno de esos otros lejanos tan diversos como sus culturas, sus usanzas y costumbres, por las cuales se los podía definir como otros. Caníbal, persa o indio de Norteamérica, el otro simbolizaba para los intelectuales europeos, desde Montaigne hasta el siglo XVIII, una duda sobre el valor absoluto de su propia cultura europea. Y este relativismo tenía su límite en la afirmación paralela de una “condición humana” que trascendía la diversidad de las culturas, pues éstas eran relativas, en el sentido moral del término, no eran unas ni mejores ni peores que las otras, desde el momento en que se eliminaban los prejuicios vinculados con la frecuentación exclusiva de una de esas culturas (la frecuentación exclusiva de Europa, en primer lugar). En esta perspectiva, la identidad es por cierto cultural (en el sentido de que los otros son otros, cualesquiera que ellos sean —individuos reales o individuos imaginados—, es decir, indios, tupis o persas), pero sólo lo es relativamente en relación con la condición humana compartida.

De manera extraña, el evolucionismo antropológico (el de

Morgan y el de Tylor) desplazó la figura de la alteridad y relativizó la pluralidad partiendo de un examen más sistemático de las diferencias que constituyen la pluralidad del mundo y de la humanidad. La pluralidad queda relativizada por cuanto la diversidad de cada configuración cultural se sitúa, como en una etapa obligada, en un eje único de evolución (“salvajes, bárbaros, civilizados”). Podría concluirse que la alteridad se relativiza de la misma manera, puesto que es sólo un estado transitorio que espera la fusión de la identidad en la “civilización” compartida, pero esa futura identificación es problemática y, en la sincronía (que no es la contemporaneidad) los “otros” son todavía los “primitivos”; los primitivos son hombres, pero sobre ellos ya no se habla más como desde el siglo XVI al siglo XVIII de “condición humana” y menos aún de equivalencia de las culturas; ahora se va a civilizar a todo el mundo: éste es el momento de la “diferencia” [*différend*] generalizada en todo el planeta.¹

Entre una alteridad relativizada en la sincronía (lo mismo que las culturas que la expresan) y una alteridad relativizada en el tiempo (lo mismo que las etapas que la definen) siempre es la evidencia de la pluralidad lo que gobierna la reflexión sobre lo mismo y lo otro. Pluralidad y alteridad, ancladas en las pruebas “culturales”, sólo se relativizan (inmediatamente o con el tiempo) en relación con la identidad no cuestionada de un observador occidental arquetípico. Ahora bien, desde fines del siglo XIX, la observación occidental se vuelve sobre sí misma y descubre a la vez la pluralidad social interna (con su corolario, la pluralidad cultural) y la alteridad en el seno del individuo. Si los otros son menos otros, lo mismo ya no es más lo mismo: se hace complejo, se divide, se diferencia. El marxismo y el psicoanálisis han subvertido definitivamente el reinado de lo mismo y el territorio de la identidad. Se puede decir pues que toda etnología demasiado ciegamente positivista es en gran medida anacrónica a partir del segundo tercio del siglo XX.

Las grandes monografías de la escuela británica, que circunscriben estrechamente los límites en cuyo interior tratan la relación identidad/alteridad, tienen el mérito esencial de hacer que se manifieste la pluralidad interna de las sociedades

etnologizadas. Algún día habrá que hacer plena justicia a la obra antropológica de Michel Leiris y a sus virtudes anticipatorias: *El Africa fantasma* es el primer intento antropológico de coordinar literalmente la observación de uno mismo y la observación de los demás, es la primera experiencia de intimidad antropológica que no se resume con un naufragio en la mitificación de los demás. El estructuralismo, según lo confiesa el propio Lévi-Strauss, tiene su origen, desde el punto de vista psicológico, en una conciencia aguda pero también contradictoria de una total relatividad de la identidad individual. La etnología europeísta siempre se volvió hacia la pluralidad interna y privilegió hasta una fecha reciente los sectores en los que las formas de alteridad próxima heredadas del pasado eran más perceptibles que en otras partes; se volvió esencialmente hacia el mundo rural tradicional. La etnopsiquiatría y las antropologías de los movimientos “sincréticos” y mesiánicos han puesto el acento, refiriéndose a la alteridad lejana, en las crisis de identidad y en la circunstancia de poner a prueba al otro en el ambiente de los otros. En suma, los conceptos de pluralidad, de alteridad y de identidad progresivamente se han revelado a la vez distintos e inseparables.

Si admitimos que la noción de pluralidad remite a todas las diversidades y no tan sólo a las que han sido connotadas como exóticas o, para decirlo en lenguaje más científico, como etnográficas, y si prestamos atención a la relación alteridad/identidad y al hecho de que siempre es una reflexión sobre la alteridad lo que precede y permite toda definición de identidad, podemos llegar a la conclusión de que toda antropología es tripolar (a saber, que tiene la vocación de concebir juntas la pluralidad, la alteridad y la identidad) y de que su objeto central y hasta único es lo que se podría llamar la doble alteridad, es decir, la concepción que otros se hacen del otro y de los otros (se observará que ese objeto abarca *ipso facto* la relación observador-observados).

Si se llama simbólica la relación representada y establecida con los demás, la relación de complementariedad entre uno mismo, definido como tal por esa relación, y otro que es relativo a ese uno mismo —relación recíproca, pero no simétrica, como lo atestiguan los términos de tratamiento y de cortesía— se

puede afirmar asimismo que lo simbólico es el objeto primero de la antropología, con la condición de aclarar que lo simbólico aquí, que se presenta como anterior a toda práctica, entra en juego por obra de las prácticas históricas cuyas evoluciones y mutaciones traducen la eficacia y prolongan la influencia de lo simbólico. Sobre este particular se recordarán los análisis (mencionados en el capítulo 1) que Marshall Sahlins dedica a la relación que hay entre “categorías recibidas” y “contextos percibidos”. Decir que la antropología tiene como objeto lo simbólico equivale pues a afirmar que se interesa prioritariamente por la constitución de la alteridad en los demás (y secundariamente por la constitución de las identidades). Y esto significa también afirmar que la antropología está esencialmente preocupada por la cuestión del sentido, en la medida en que, desde el punto de vista del antropólogo, el sentido es el sentido social, a saber, el sentido directamente prescrito o indirectamente significado de las relaciones de los hombres entre sí.

También esto equivale a decir que la antropología tiene que ver principalmente con el *rito*. La limitación del terreno empírico de la antropología al espacio del rito podría parecer algún tanto exagerada y peligrosa e, inversamente, la extensión sin control del concepto de rito, si con unas pocas palabras no aclaráramos algunos puntos. Muchos de los que quieren echar una mirada antropológica a su ambiente próximo presentan significativamente la cuestión del rito.² Sugerimos que la antropología de los mundos contemporáneos pasa por el análisis de esos ritos que esos mundos tratan de poner por obra y que tales ritos, en lo esencial, son de naturaleza política.

La actividad ritual en general conjuga las dos nociones de alteridad y de identidad y apunta a estabilizar las relaciones siempre problemáticas entre los hombres. En cuanto al lenguaje de la identidad, es sólo uno de los dos lenguajes constitutivos de los nexos simbólicos que tejen la trama social: el lenguaje de la identidad se aplica a lo que Georges Devereux llamaba identidades de “clase”, en el sentido lógico del término. El lenguaje de la identidad es un lenguaje *ambivalente* en el sentido en que es ambivalente una realidad que junta dos cualidades: puede uno ser una persona privada y una persona

pública, puede ser padre y esposo (buen padre y mal esposo, o viceversa). El lenguaje de las pertenencias o de las identidades de "clase" esencializa las categorías y presenta las cuestiones atendiendo a la inclusión y a la exclusión: "yo soy escocés, por lo tanto soy británico", "Juan es alcalde y diputado". ¿Se puede ser bosnio y musulmán? Ya se trate del lenguaje del consenso, ya se trate del lenguaje del terror, el lenguaje político es un lenguaje de la identidad. Sin duda, se puede aventurar la idea de que todo lenguaje de la identidad, inversamente, tiende a ser político.

El lenguaje de la alteridad, que es el otro lenguaje constitutivo del simbolismo social, ostenta el signo de la *ambigüedad* en el sentido en que es ambigua una realidad que no está determinada con pertinencia por una cualidad ni por la cualidad contraria, sino que lo está por una tercera cualidad que no tiene otra definición que la de esta doble negación: no es ni buena ni mala. El lenguaje de la alteridad sugiere que la verdad de los seres está en otra esfera diferente de la de las identidades de clase. Ese lenguaje relativiza la significación y presenta las cuestiones desde el punto de vista de la implicación, la influencia y la relación. Mientras el lenguaje sociopolítico de la identidad establece las relaciones entre un individuo y las diversas colectividades de que él forma o no parte, el lenguaje psicofilosófico de la alteridad presenta la cuestión de la relación entre las personas o, más ampliamente, de la relación entre lo mismo y lo otro. La actividad ritual, tal como pueden observarla los antropólogos cuando, en diferentes contextos culturales, se interesan por los ritos de nacimiento, por los ritos de la muerte, por los ritos de pasaje o por los ritos de investidura, reúne bien los dos lenguajes. Si bien la actividad ritual asigna a cada individuo su lugar y su identidad social, también establece su configuración más idiosincrásica al determinar la parte de alteridad singular del individuo y hasta la parte "íntima", por ejemplo su herencia en la forma del pasado atávico que se encarna en él (en todos los sistemas paganos el individuo se concibe como la efímera reunión de elementos de diferentes orígenes). Lejos de limitarse a los sucesos reiterados o a las celebraciones oficiales, la actividad ritual tiene por fin como objeto también el "tratamiento" (la interpretación y el dominio)

del acontecimiento (la enfermedad, la muerte, el accidente, el hecho fortuito); es decir, se trata de circunscribir el surgimiento de un otro completamente diferente, de situarlo y de reducirlo progresivamente a lo ya conocido y, en la medida de lo posible, a lo mismo (sólo en la medida de lo posible pues el acontecimiento afecta la identidad individual y si bien, como es sabido, un individuo puede salir “cambiado” de una enfermedad o de una dura prueba, muchas representaciones paganas “metaforizan” —a nuestros ojos— esa comprobación de orden psicológico atribuyéndola a un acto de exorcismo o “adorcismo” para emplear los términos de Luc de Heusch, quien, de cualquier manera señala una relación con la alteridad íntima de la persona). En todos esos casos, la identificación supone el establecimiento de una relación, no la asignación a una categoría esencializada.

El éxito del acto ritual, de la constitución de la alteridad y del sentido, de la simbolización, depende del buen dominio de los dos ejes y de los dos lenguajes del rito.³ La crisis de la modernidad, en la que algunos ven una crisis de identidad, podría antes bien atribuirse al hecho de que uno de los dos lenguajes (el de la identidad) se impone hoy al otro (el de la alteridad). De manera que esa crisis podría caracterizarse mejor como una crisis de alteridad. Los fenómenos que hemos analizado en otro lugar⁴ como característicos de una situación de “sobremodernidad” (exceso de sucesos, exceso de imágenes, exceso de individuos) afectan más a un lenguaje que al otro. Pues, entre la homogeneización virtual del conjunto total (los espacios de la circulación y de la comunicación vinculados con la expansión mundial del liberalismo económico) y la “individualización de las cosmologías”, lo que pierde su base simbólica es la relación con el otro, que sin embargo es constitutiva de toda identidad individual.

La individualización de las cosmologías corresponde a lo que se podría llamar el hundimiento de las cosmologías intermedias”, entendiéndolo por esta expresión tanto las cosmologías estudiadas tradicionalmente por la etnología (y que la penetración colonial había comenzado a deteriorar), como las representaciones propias de lo que Durkheim llamaba *lois* cuerpos

intermediarios, especialmente los partidos políticos y los sindicatos, representaciones que para muchos cumplieron la función de una “visión del mundo” capaz de ordenar y orientar su vida cotidiana, como lo hacen las religiones, para quienes creen en ellas, o para quienes las practican. En el dominio religioso mismo, se afirma la iniciativa individual (no pocos católicos, por ejemplo, se proponen practicar la religión “a su manera”), como si a su vez se embotara la capacidad de la religión de orientar y ordenar la vida cotidiana de cada cual (su capacidad de “cosmología intermediaria”). En suma, ocurre como si una de las características de nuestra época fuera volver a atribuir a los individuos la responsabilidad de crear los modos de relación con los demás, modos capaces de permitirles vivir y compensar solitariamente el déficit simbólico que acarrea el hundimiento de las cosmologías intermediarias y de sus mediaciones constituidas.

El malestar que se puede vislumbrar en las democracias socialmente más avanzadas, las más ricas y las mejor protegidas del planeta, es tanto un malestar individual como un malestar social o, más precisamente, no es ni individual ni social, sino que se trata de un malestar simbólico, si se toma el término símbolo en su sentido epistemológico de relación necesaria entre elementos complementarios. El endurecimiento de las categorías hombres/mujeres o nacionales/inmigrantes en una serie de países y fenómenos presentados a veces exageradamente como fenómenos de resurgimiento o de retorno (resurgimiento de los nacionalismos, retorno de lo religioso) atestiguan más bien el predominio de la lógica de la identidad sobre la lógica de la alteridad: en la imposibilidad de concebir al otro como otro (aquel que ni es semejante a mí, ni diferente de mí y que está relacionado conmigo) se ha hecho de ese otro un extranjero. Un nombre de etnia, un origen geográfico, una comunión religiosa, una denominación que evoca más ampliamente la exterioridad del origen (“los inmigrantes”), marcan la ruptura del vínculo simbólico y el repliegue de la representación al polo de la identidad. Gérard Althabe ha mostrado muy bien, por ejemplo, lo que fue en los suburbios franceses esa “invención” o esa “construcción” del extranjero a partir de la década de

1970. Este autor estableció más específicamente que esa invención respondía a la necesidad que tenían obreros y empleados (amenazados en su empleo, a partir de esa fecha, y animados por el deseo de identificarse con el modelo de bienestar dominante) de delimitarse, hasta físicamente, al abandonar los “grandes bloques de departamentos” para adquirir *chalets*, no sin endeudarse, lo cual representaba el polo contrario en el que el subempleo y la condición étnica africana corrían parejos.⁵ En ese caso, como en el de los países del Este, cuyas tensiones o implosiones son, sobre este particular, muy reveladoras, resulta flagrante la desaparición del nexo simbólico, la falta de un dispositivo capaz de constituir alteridad y además identidad relativa; en lenguaje institucional se hablará en un caso de fracaso de las medidas de integración, y en el otro, de derrumbe del Estado.

Nosotros proponemos llamar ritual a ese dispositivo, un dispositivo cuya ausencia hace sentir aun más su necesidad. El rito se definirá entonces como la puesta por obra de un dispositivo con finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de las alteridades mediadoras. Dos observaciones servirán de corolarios de esta definición. En primer lugar, “relativo”, aplicado al concepto de identidad, debe entenderse como “relativo a”: siempre hay una referencia geográfica, social o moral, en relación con la cual se define la identidad. Las identidades no son pues relativas en el sentido en que, no siendo absolutas deben ser necesariamente frágiles, transitorias o efímeras: las identidades son relativas a algo (la etnia, la nación, la religión). Y precisamente porque son relativas a ese “algo” se afirman a través de las alteridades que trascienden (y en este sentido, “relativizan”): alrededor del monumento de los muertos, símbolo de la nación o de la comunidad de quienes han sufrido juntos, se reúnen por ejemplo, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, ricos y pobres, cristianos y judíos, negros y blancos. Pero esta “trascendencia” y la mediación de las alteridades que la permiten sólo son posibles precisamente porque se reconoce que la alteridad es relativa a aquello que la define (el sexo, la edad, la posición económica, la religión, el color de la piel), pero no relativa a aquello que la trasciende (la nación), puesto que por el contrario, es la primera relatividad, reconoci-

da y simbolizada como tal, la que permite esta “trascendencia”.

Es pues el tratamiento de las alteridades lo que las hace mediadoras y ese tratamiento mismo supone una doble simbolización: la simbolización de las alteridades como alteridades y su simbolización como alteridades relativas. La alteridad relativa a la ceremonia, la alteridad relativa al dispositivo ritual, es el objeto del mismo tratamiento. Pues la celebración del rito no anula todas las diferencias, sino que, eventualmente, anula aquellas que derivan de lo que acabamos de llamar la primera alteridad (la relativa a la edad, al sexo, etc.). En cuanto a lo demás, la celebración del rito se organiza alrededor de alteridades diferentemente constituidas, alteridades funcionales que ponen en escena, por ejemplo, a los oficiantes y a los asistentes, a los iniciados y a los no iniciados, a los responsables del orden y a los espectadores, etc. Pero también puede poner en escena (como frecuentemente ocurre) diferencias derivadas de la primera alteridad (separar los hombres de las mujeres, por ejemplo) y relativizar por eso la identidad compartida: ésta es compartida ahora sólo por la presión de diferencias que no se conciben plenamente como relativas, como teñidas en cierto modo por la identidad. El dispositivo ritual alcanza su límite y el de su eficacia cuando la alteridad que le es propia (oficiantes/asistentes, etc.) abarca, de manera más o menos amplia, la alteridad social que dicho dispositivo debe reconocer y “tratar”. Este vuelco de la relativización (la identidad compartida sólo lo es relativamente a la ceremonia y las alteridades corresponden a diferencias insuperables) es notorio en los rituales llamados de inversión, en los que las diferencias se presentan, se imitan, pero no se borran. Esta limitación de los efectos de identificación del rito al espacio y al tiempo de la ceremonia invita pues a definirlo en función de su finalidad explícita e invita a hablar así de dispositivo ritual restringido, expresión que, a nuestro juicio, indicaría la tensión entre alteridad e identidad, que marca toda práctica ritual, mejor que la oposición estructura/comunidad, propuesta en su momento por Victor W. Turner.⁶ Sólo en la medida en que la primera relatividad no fija la diferencia en identidad absoluta, puede esa relatividad liberar el conjunto del proceso ritual como proceso de doble relatividad constitutivo de alteridad y de identidad.

En segundo lugar, es evidente que el dispositivo ritual se sitúa dentro de un contexto que condiciona su eficacia. La crisis de lo simbólico, la crisis del sentido a que acabamos de referirnos, no se explica (o no solamente) por la incapacidad técnica de los responsables de un rito: todo un contexto político, económico y social contribuye a restar eficacia al dispositivo. En este punto, cabe hacerse una nueva pregunta: ¿exactamente de qué dispositivo estamos hablando? Al definir el dispositivo ritual sólo por su objeto (como un dispositivo de finalidad simbólica que construye las identidades relativas a través de las alteridades mediadoras), ¿no corremos el riesgo de pasar por alto su forma, su relación con el espacio y el tiempo, precisamente su dimensión de “dispositivo”, es decir, lo que permite delimitar un momento ritual y una práctica ritual específicos? ¿No corremos el riesgo de volver a caer en las dificultades relacionadas con el empleo metafórico del término “rito”? Aquí abriremos un paréntesis antes de esbozar una respuesta. Más allá de las condiciones en que se ejerce la actividad ritual (su contexto), hay que tomar en consideración sus resultados (supuestos o efectivos) y sus consecuencias, en suma, su contexto en el sentido amplio del término, en la medida en que el rito apunta precisamente a modificar el contexto, a hacer surgir de él acontecimientos, por más que esos acontecimientos (una curación, la caída de la lluvia) pueden resultar la simple anulación de acontecimientos anteriores (una enfermedad, una sequía). Además es posible imaginar que el solo hecho de cumplir el rito acarrea consecuencias (efectos de catarsis o de sociabilidad, por ejemplo) que no son quizás el objetivo declarado o consciente del rito, sino que modifican su contexto de manera sensible.

Este sería el momento de volver a examinar una crítica, que expuse en otro lugar,⁷ del libro de Basil Davidson sobre *Los africanos*⁸ para completarla e invertir su perspectiva. En aquel libro B. Davidson quería lavar a los africanos de lo que él consideraba una tara, la sospecha de fetichismo, y se apoyaba en los textos de etnólogos que, en ese caso, estaban demasiado ceñidos a las ideas durkheimianas: Lienhardt, quien afirmaba que entre los dinka, las ceremonias dedicadas a la lluvia no tenían como finalidad hacerla caer, sino que su objetivo era

reafirmar los principios de la tradición, y Mary Douglas, que refiriéndose a la ceremonia de la lluvia que practicaban los bosquimanos, sugería en sustancia que la finalidad de la ceremonia era, no hacer caer la lluvia, sino dramatizar la dependencia respecto de la lluvia y por lo tanto afirmar la unidad y la identidad del grupo. Se trata de ejemplos doblemente notables. Estos etnólogos se manifiestan reduccionistas al explicar lo religioso por lo social, y además atestiguan un imperialismo intelectual al atribuir ese reduccionismo a aquellos a quienes observan.

El ideal combinado de distanciamiento y de “participación” tan caro a la etnología culmina a veces en tales utopías conceptuales (utopías por cuanto el sentido del rito atribuido arbitrariamente a los demás se presenta en definitiva como un sentido anónimo y sin lugar: si los observadores lo atribuyen a los observados, apenas puede uno creer que hayan leído a Durkheim). Sin embargo no era necesario poner en duda la finalidad explícita del rito para señalar sus consecuencias indirectas o hasta sus efectos esperados. Sin pretender colocarse en el lugar de los dinka o de los bosquimanos de la década de 1950, puede uno imaginar que esperar la lluvia no era para ellos sólo el sentimiento de estar juntos y de formar por lo menos una comunidad con sus ceremonias. El aficionado del fútbol evidentemente no es indiferente a las peripecias ni al resultado del partido al que asiste, pero el placer que experimenta no sería el mismo si las graderías estuvieran vacías.

¿Debemos atenernos o no a una distinción entre finalidad explícita y efectos esperados? En la medida en que los efectos son esperados la distinción, hay que reconocerlo, disminuye y hasta se podría hablar de finalidades múltiples. Pero ahora quisiéramos volver a examinar la noción de dispositivo ritual. El ejemplo de los dinka y de los bosquimanos llama nuestra atención sobre el hecho de que un rito de finalidad precisa tenga efectos (tal vez previstos y esperados) en la conciencia de identidad del grupo. Y hemos sugerido que esta toma de conciencia de identidad suponía un reconocimiento de las alteridades y de su “relatividad”. Sobre este particular sería posible hablar de contexto de llegada y de contexto de partida: este último es el que condiciona el rito y el primero está condicionado por el

rito. Ahora toda la cuestión está en saber cómo dar cuenta de casos en los que la distancia que separa el lugar y el momento rituales iniciales, por un lado, y los efectos constitutivos del contexto de llegada, por otro, es lo bastante larga (y en los que el recorrido de esa distancia es lo bastante sinuoso), para que no resulte inmediatamente perceptible la relación causal que hay entre ese lugar y ese momento por una parte, y esos efectos, por la otra. Propondremos aquí la hipótesis de que el concepto de “dispositivo ritual extendido” permite explicar efectos más o menos lejanos (y más o menos esperados) de un acto ritual registrado en su espacio propio y en su momento específico. En efecto, ese dispositivo puede analizarse en función de su finalidad estricta, pero también en función de sus relevos de diverso orden que difunden poco a poco la influencia hasta en regiones en que ésta se hace problemática o en las que el observador ya no puede estar seguro de percibir las, así como no puede estar seguro del último rebote del guijarro el que lo lanza cuando se levanta el viento.

La noción de dispositivo ritual extendido se aplica simultáneamente a un espacio material, a una duración mensurable y a efectos de diverso orden (psicológicos, sociales, políticos) esperados, buscados y hasta elaborados.⁹ Se aplica pues al espacio-tiempo del rito y a su carácter “performativo”.

La noción de dispositivo ritual extendido es inseparable de otra noción, la presentación del mundo como espectáculo escenificado; ambas nociones son dos características de nuestra contemporaneidad. La presentación del mundo como espectáculo tiene que ver en primer lugar con la proliferación de imágenes que se impone cada vez más a los ciudadanos espectadores. El “conocimiento” del planeta que puede tener hoy casi cualquiera de sus habitantes pasa evidentemente por las imágenes que le propone principalmente la televisión. Pero la imagen no es lo único que cuenta: el conjunto de los medios de comunicación presenta la historia día a día como si ésta se desarrollara en cierto número de escenas.¹⁰ La diversidad de los argumentos y series televisivas (que continúan día tras día o semana tras semana) y la diversidad de sus personajes no dejan de tener cierta familiaridad para los espectadores: en la

imposibilidad de conocer las situaciones, de conocer directamente a los autores y a los actores, el espectador los reconoce (en la pantalla). Así se establece una relación paradójicamente íntima con el mundo, una relación a la vez basada en imágenes y abstracta, puesto que en general sólo conocemos de lo que se nos dice aquello que se nos dice. Y así nos acostumbramos progresivamente a discutir sobre textos e imágenes cuando creemos que estamos hablando de realidades.¹¹ Esta relación con la realidad tiene un doble aspecto: se trata de una relación transmitida por los medios de difusión (hoy todos los hechos están “mediatizados”, en el sentido de que se los transmite y se los presenta en los medios, de manera que la expresión “hecho mediatizado” ha llegado a ser un pleonasma) y por esta misma razón la relación es parcial. La mediación de la imagen suscita efectos específicos de abstracción y hasta de irrealidad cuando letreros y señales de tránsito puestos al borde de los caminos sustituyen a los paisajes o a las curiosidades que podríamos ver si no estuvieran allí. Inversamente en una ciudad que se respete sus habitantes revocan las fachadas e iluminan los monumentos que deben ser objeto de contemplación: entre el diseño de las señales de tránsito y los proyectores de la noche, sólo estaría la ausencia de un objeto sin condición propia si otras señales, otras inscripciones (puestas a la entrada de las aldeas, en las guías turísticas) no le confirieran una identidad histórica (su identidad diurna: capilla del siglo XIV) del tipo de las que se analizan en *Les Lieux de mémoire*, identidad que participa también ella en la presentación del mundo como espectáculo.

La presentación del mundo como espectáculo no deja de tener efectos en nuestra percepción de los demás. En primer lugar, ciertamente están esos otros que son objeto de las noticias de actualidad y de quienes se nos describen los dramas y sufrimientos durante algunos días, hasta que llega la hora en que, como por efecto de un cambio de cuadro en un escenario giratorio, otros otros los reemplazan por un tiempo. Esos otros, que pueden ser otros geográficamente muy cercanos, constituyen la trama de nuestra relación, puesta en imágenes y parcial (y en ese sentido abstracta), con lo real. Pero también hay otros otros (que a veces pueden ser los mismos): aquellos que, en ocasión de nuestras vacaciones, se nos propone que descubra-

mos y que se definen así desde el comienzo como espectáculo, lo mismo que sus paisajes, sus curiosidades naturales, sus costumbres atávicas, sus artesanías, sus mares y su sol. No nos proponemos aquí evocar el triste espectáculo de las danzas folklóricas incluidas en la estadia organizada por este o aquel club de vacaciones o el espectáculo de los masai que tratan de vender algunas perlas a los turistas que los fotografían en la entrada de la reserva. Corresponde antes bien que señalemos de nuevo el carácter abstracto, destemporalizado y casi desencarnado de la relación con los demás, carácter que corresponde a esa presentación del mundo como espectáculo, carácter abstracto que explica, por ejemplo, que podamos ver en la televisión a una pareja joven llorar de emoción ante la idea del viaje a Marruecos que ambos jóvenes acaban de ganar (para dos, con todos los gastos pagados en un hotel de cuatro estrellas), siendo así que tal vez esos jóvenes sean de aquellos que afirman normalmente que no pueden soportar la proximidad de sus vecinos originarios del Magreb.

Es en ese mundo de imágenes que nos da la ilusión de que lo conocemos todo sin disipar nuestra certeza de que no podemos nada, en ese mundo generador de ansiedades, donde se enuncia el mensaje político y se pone en escena cierta ritualidad política. Las figuras políticas, así como las primeras figuras de los teatros de variedades, del deporte o del cinematógrafo, son personajes que el público en general reconoce sin conocerlos (un personaje “conocido” es un personaje que se reconoce”) y establece con ellos una relación parcialmente imaginaria pero familiar que se expresa con mayor claridad aún ante las marionetas que las caricaturizan y cuyas actuaciones ejercen segura influencia en la opinión pública. Los políticos, independientemente de sus responsabilidades técnicas y de sus deberes propios, se ven exhortados a explicarse, a explicar sus actos, a obtener la confianza de sus electores y de los demás valiéndose de instrumentos que están a su disposición (es decir, instrumentos de los que no pueden dejar de disponer¹²), y a reproducir así su imagen de personaje reconocido/no conocido, para acentuar éste o aquel rasgo de carácter: son actores de composición dedicados a una sola composición, son ciertamente como esos actores veteranos ya envejecidos que, al final de su carrera,

representan siempre el mismo personaje hasta el punto de que para el público, el actor, sus papeles y el hombre privado llegan a confundirse. Aquéllos saben, por lo demás, que la menor explosión, la más pequeña señal de inquietud, de incertidumbre o de irritación serán formidablemente amplificadas por los medios de difusión y les hacen correr el riesgo de modificar la imagen que quieren dar de sí mismos (siempre la misma, pero confortada, tranquilizada y tranquilizadora): una serenidad cabal, un optimismo contenido, una determinación inquebrantable no desprovista de cierto pragmatismo, deben traslucirse en sus palabras, en su tono, en su actitud. Hacer esta demostración no es sencillo, pues por una parte, impone el uso de cierta retórica a personalidades que podrían sentir la tentación de expresarse de un modo más personal o a personalidades que por lo menos desean pensar lo que dicen y decir sólo una parte de lo que piensan; por otro lado, la demostración se realiza ante los ojos de un público invisible, diverso, (¿cómo granjearse la buena voluntad de los otros sin perder la de los suyos?) y difícil que, por su parte tiene la experiencia de los mensajes así transmitidos y puede apreciar como buen experto las cualidades de la actuación.¹³ Pero lo esencial, que es también lo más inseguro, reside en otra parte: en los efectos que tendrá sobre el fondo, sobre la credibilidad del mensaje, sobre el nacimiento o la renovación de cierta confianza, sobre una ulterior recuperación de optimismo o sobre aspectos prácticos más inmediatos (decisiones de voto, decisiones de inversión) la apreciación de las cualidades formales (“el hombre habla bien”) o morales (“el hombre es sincero”).

Aquí nos encontramos en el dominio de lo inestimable —por lo demás habrá diferencias en los juicios que se formulen sobre las cualidades formales o morales del personaje en cuestión (sobre la base especialmente de opiniones preestablecidas) y en la apreciación ulterior del fondo—; y sin embargo, sobre este particular encuestas de opinión nos darán “en caliente” una respuesta estadística general bastante clara, sobre cuya elaboración siempre tenemos el derecho de interrogarnos, pero se trata de una respuesta que, dada casi simultáneamente con la transmisión del mensaje, suministra una interpretación de éste que es difícil separar en definitiva del mensaje mismo,

mientras se aguarda a que otros sondeos y diversas “tomas de posición” confirmen o maten las “primeras reacciones”. Nos referimos aquí particularmente a las apariciones públicas de figuras políticas, apariciones solemnes y programadas (cuyo arquetipo sería en Francia la del jefe del Estado) que obedecen a reglas protocolares, se desarrollan en lugares precisos y en períodos regulares o en momentos importantes de la vida nacional; pero todas esas apariciones políticas, aun las de menor envergadura, se sitúan en una perspectiva temporal semejante. La aparición pública de una figura política es pues un ejemplo de lo que proponemos llamar dispositivo ritual extendido. En principio, esa aparición obedece a una serie de presiones formales (situación en el tiempo y el espacio, fases sucesivas que siempre o casi siempre contienen el famoso “momento fuerte” de la declaración); además, crea una expectativa y da resultados por descontados; trata una alteridad (la del público en general y la de los adversarios políticos en particular) e intenta establecer, por obra de una identidad nacional reafirmada desde el comienzo (“¡Francesas, franceses!”¹⁴), un “consenso” o una mayoría, es decir la afirmación de una identidad relativa a una cuestión particular o a la conducción de los asuntos del Estado.

La acción del rito “se extiende” pues de una manera doble: materialmente, porque supone toda una red de comunicación que difunde a través del país y a veces a todo el mundo, un texto e imágenes que en definitiva van a llegar a cada cual en su domicilio o en el café de la esquina; esa acción comprende evidentemente todos los comentarios o todos los fenómenos paralelos que la acompañan casi inmediatamente: el efecto “de anuncio” que, buscado explícitamente por ciertas declaraciones, le es consustancial, de suerte que dentro de las complejidades del dispositivo ritual extendido es difícil trazar una clara demarcación entre el acto ritual mismo y sus primeros efectos. Lo cierto es que desde el punto de vista estrictamente material hay que tomar en consideración no sólo el lugar y el momento del acto (el palacio del Elíseo, la Casa Blanca, con todo el protocolo que acompaña aquí y allá a las declaraciones oficiales o a las conferencias de prensa), sino también el conjunto de las

redes de ondas hertzianas, las transmitidas por cable, las radiofónicas, que aseguran la transmisión, el conjunto de los lugares —por ejemplo las plazas bursátiles—, cuyas “reacciones” forman parte del fenómeno político así propalado, el conjunto de los medios encargados de sondear la opinión pública y de difundir reacciones y resultados y el conjunto de las fuerzas políticas y sociales que a su vez se van a situar o van a tomar posiciones ante una declaración sobre la cual progresivamente podrá apreciarse, al correr los días, si verdaderamente “hace época”.

Pero la noción de dispositivo extendido debe entenderse también atendiendo a los efectos esperados o dados por descontados del acto ritual. El dispositivo “restringido”, aparte de su finalidad inmediata, sólo apunta al mantenimiento y a la reproducción de la situación existente (por más que haya que distinguir formas intermedias y puntos de vista diferentes: en un rito de iniciación la situación de los iniciados se modifica en el curso de la operación ritual, aun cuando esa operación sea perfectamente reiterada y habitual a los ojos de los asistentes). En cambio el dispositivo ritual extendido apunta, si no a cambiar el estado de las fuerzas sociales, por lo menos a hacer evolucionar los sentimientos, las apreciaciones, el estado de espíritu de algunos, tiende a persuadir afectivamente y a convencer intelectualmente, en suma, tiende a mover lo que, en términos estadísticos se llama el estado de la opinión. La retórica de los medios, la retórica política moderna, recapitula todas las informaciones y las noticias que se difundieron por el mismo canal, propone una interpretación y saca las consecuencias prácticas y en este aspecto no difiere mucho de los actos de adivinación a que se entregan en diferentes culturas los especialistas a los que la gente acude para consultar. Como ellos, aquella retórica invita a la acción y habla del futuro; su apuesta es doble, pues juega a la realización futura de sus previsiones o de sus promesas y a la adhesión (eventualmente a la conversión) de una mayoría de asistentes o de oyentes al proyecto así expuesto; la complejidad del resultado calculado, en realidad, depende del hecho de que, en el espíritu de quien enuncia las previsiones o hace las promesas, la adhesión de los destinatarios es una condición de la realización de tales previsiones y promesas.

La voluntad o el deseo de lo ritual es por cierto un elemento muy importante en la elaboración del rito moderno. Luego hablaremos de los señalamientos muy esclarecedoras que ha hecho sobre este particular Michèle de La Pradelle. En el dominio político es natural que las grandes figuras tengan en cuenta grandes precedentes. Progresivamente se va creando una historia, casi una mitología de los grandes momentos radiofónicos o televisados que tuvieron influencia en la historia nacional y hasta en la historia general. Los “debates” televisados en ocasión de las elecciones presidenciales forman parte de esos grandes momentos. Y parece evidente que, en el espíritu de los protagonistas y en el espíritu de los autores de la puesta en escena, la voluntad de ritualizar (en el sentido más formal del término) es explícita, deliberada y minuciosa. Lo cierto es que (y nosotros estaríamos dispuestos a ver aquí una confirmación de la naturaleza ritual de los grandes dispositivos que tratamos de presentar) lo que se dibuja es la presencia o la promesa del mito: el Llamamiento del 18 de junio en la historia de Francia es evidentemente el arquetipo del discurso resistente y eficaz, capaz de galvanizar las energías nacionales; pero al principio el llamamiento había funcionado como un mito: pocos lo habían escuchado, se hablaba de él, se hacían copias del texto, se difundía a la manera de un “relato milagroso”. En la conciencia de los franceses ese llamamiento está siempre presente (y en ocasiones suscita imitaciones un poco ridículas). Pero está presente, por supuesto, a la manera de un mito: el mito de una realidad histórica simbolizada cuya eficacia plena obró retrospectivamente a partir del momento en que la predicción comenzó a verificarse (“Hemos perdido una batalla, pero no hemos perdido la guerra”).

Es evidente que nuestro rito político se nutre abundantemente de ese mito. Por otro lado es natural que la palabra ritual aspire a crear mitos. En sus continuas referencias al pasado, la gran figura política es aquella que da un sentido al futuro, un sentido social, es decir, que puedan concebirlo todos aquellos a quienes se dirige o una mayoría de aquellos a quienes se dirige, según la propia situación social de cada cual. Esta construcción del futuro y la continua referencia al pasado no siempre tuvieron ni pueden tener siempre el carácter grandioso de una

evocación mítica, pero tienden a ella o aspiran a ella desde el momento en que se consideran a la vez creíbles, generales y particulares (pues se dirigen a todos y a cada uno). Pocas figuras políticas pueden acariciar la esperanza de que su mensaje asuma retrospectivamente un valor mítico o profético (el destino histórico no se decreta). Pero no se puede excluir la posibilidad de que algunos de vez en cuando sueñen con esa idea (ese sueño no es por cierto una forma despreciable de conciencia política); y sobre todo no se puede excluir la posibilidad de que otros lo piensen por ellos, ansiosos de reducir al estado de personajes míticos a adversarios o a amigos políticos cuya eficacia ritual ha sido puesta a prueba demasiado claramente. Churchill y el propio de Gaulle tuvieron la experiencia de ello después de la guerra, Mendès France, algunos años después; y de Gaulle la tuvo aún de nuevo después de 1968.

Por su forma (siempre estudiada y puesta en escena) o por su finalidad (que siempre tiene que ver con la constitución de una identidad relativa) el dispositivo político de hacer uso de la palabra parece merecer el calificativo de ritual. Evidentemente se trata de un dispositivo utilizado de manera deliberada, con una conciencia clara, a veces trágica, de lo que está en juego; pues si el rito no es evidentemente la única clave del éxito de una conducta política, la incapacidad ritual puede ser la señal de una impotencia más general y el fracaso ritual puede ser la señal del fracaso de una política. Marc Abélès,¹⁵ que estudió como antropólogo el funcionamiento del poder en Francia en el nivel local y en el nivel nacional y mostró, sobre este particular, cómo las dos dimensiones están simultáneamente presentes en la conciencia del político francés, distingue *la* política como arte de jugar al corto plazo y *lo* político como medio de asegurar la permanencia de un orden social; el autor analiza paralelamente una serie de “ritos” observados en Francia (la subida al Panteón de 1981, el “rito personal” de la roca de Solutré) y los considera típicos de la voluntad del poder ejecutivo de consagrarse a perpetuar el cuerpo político y expresar la trascendencia del poder frente a las peripecias de la política. Debemos agregar que todo el juego político y todo lo que entra en juego en el rito tienen el fin de identificar esa trascendencia con la persona y la política de quienes la encarnan en un momento dado, y que esta

puesta en escena (que se sitúa necesariamente dentro de un dispositivo extendido) toma por fuerza (y conscientemente) la forma y los medios del rito.

*
* *

Michèle de La Pradelle, en la tesis que dedicó a los mercados de Carpentras (la feria y el mercado de las trufas¹⁶), nos propone un ejemplo esclarecedor de dispositivo ritual restringido que nos permite a la vez plantear la cuestión de la relación del rito con el mito y considerar la cuestión de la conciencia de los actores. La autora comienza preguntándose si se puede considerar el mercado (más específicamente el mercado de la trufa) como un rito. Decide tratar el tema “analógicamente” como un rito y se interroga *in fine* sobre las posibilidades y las limitaciones de este método analógico. Pero antes de llegar a esta interrogación final, hace dos observaciones. En primer lugar, el objeto empírico de Michèle de La Pradelle es en sí mismo relativamente revolucionario. Verdad es que la etnología clásica se interesó desde hace mucho tiempo por los intercambios, por el tráfico comercial y por los mercados. Pero lo hacía en general, o bien para apreciar la importancia y la significación de los intercambios mercantiles o de la circulación de bienes simbólicos en una determinada sociedad, para apreciar el “engarce” de estos fenómenos en lo social,¹⁷ o bien para interrogarse sobre la verdadera índole de los intercambios o sobre las redes sociales que se hacían cargo de ellos. El propósito de Michèle de La Pradelle es completamente diferente, aun cuando se tomen en consideración la naturaleza particular del mercado, entendido como institución económica, y la igualdad de derecho, igualdad aparente que se crea por definición entre los participantes del mercado: es el “lugar” mercado lo que la autora estudia y lo que en realidad es un lugar bien particular puesto que tiene una existencia intermitente (análoga en esto a ciertos lugares de ceremonia), puesto que no tiene habitantes permanentes y aquellos que acuden regularmente al mercado no son nunca enteramente los mismos; en suma, el mercado es a la vez un lugar de paso y un acontecimiento. El problema que

presentan al antropólogo la frecuentación y el análisis de semejante lugar se refiere al objeto y también al método. Observemos que ese problema sería aun más agudo si se tratara de lugares cuya frecuentación es todavía más ocasional o, en la medida en que es regular, se limitara a pequeños grupos de contertulios: ni los parroquianos de un café, por ejemplo, ni el café mismo, en la mayoría de los casos (algunos tienen un gran valor simbólico y hasta pueden llegar a ser “lugares de memoria” en el sentido simplificado que ha dado a esta expresión el Ministerio de Cultura), simbolizan una ciudad como puede hacerlo un antiguo mercado de gran reputación, muy frecuentado, con el cual se complacen en identificarse los habitantes del lugar. El mundo actual abunda en espacios anónimos que, para algunos son lugares de paso regular, de encuentro y de “reconocimiento” en el sentido de los “universos de reconocimiento” a los que hemos aludido antes.

La segunda observación se refiere al empleo de la palabra “rito”. Michèle de La Pradelle se propone, en efecto, distinguirse de los antropólogos que, en un pasado reciente, utilizaron el concepto de rito para explicar diversas manifestaciones de apariencia profana. Esos autores, o bien afirmaron la naturaleza ritual de los fenómenos que describían en función de criterios formales de descripción y expusieron consideraciones sobre el “carácter sagrado” y la condición “simbólica” de las operaciones que describían (la autora piensa especialmente en los trabajos de Christian Bromberger sobre el fútbol¹⁸), o bien postularon una lisa y llana equivalencia entre “nuestros” ritos y los ritos religiosos de los otros. Y precisaron que nuestros ritos se manifiestan en formas diferentes y en lenguajes diferentes (la autora piensa muy particularmente en Julian Pitt-Rivers¹⁹ que define el viaje aéreo como un rito de pasaje moderno). Michèle de La Pradelle ve dos inconvenientes en este tipo de consideraciones: el primero tiene que ver con la discusión que implica la noción de lo sagrado (pero, ¿puede evitarse esta discusión?); el otro inconveniente es el de la falta de exégesis por parte de los protagonistas, a los que había que suponer inconscientes de lo que hacen cuando se entregan a las actividades identificadas como rituales por el etnólogo.

Tratado analógicamente como un rito, el mercado de

trufas de Carpentras se presta fácilmente a la descripción: rupturas de orden temporal y espacial separan el mercado de las trufas y la vida cotidiana; el mercado sigue una secuencia, un orden determinado; la repetición de ademanes, gestos y palabras de un mercado al siguiente parece obedecer a un código: la utilización de instrumentos arcaicos y de un vocabulario específico, los intercambios verbales convenidos y las bromas sobre temas que son siempre los mismos, corresponden ciertamente a una ritualización formal del tráfico comercial y constituyen, podemos agregar nosotros, uno de esos “universos de reconocimiento” en el que las complicidades del lenguaje y el hecho de compartir referencias crean una forma de identidad momentánea. A Michèle de La Pradelle le importa señalar que su punto de vista de etnóloga acentúa tal vez el aspecto “ritual” del mercado, pero debe admitir que la realidad parece someterse fácilmente a esa apreciación: “El conjunto de los procedimientos aplicados, el tratamiento de la dimensión espacial y temporal del mercado que esos procedimientos implican, los comportamientos obligados que definen, establecen una identificación evidente de los actores y cristalizan la separación de los diferentes roles: entre vendedores y compradores, entre protagonistas del intercambio mercantil y observadores atentos que son otros tantos participantes potenciales, entre la gente de la trufa y los que son ajenos a ella. El mercado llega a ser así, visto desde el exterior, un espectáculo algún tanto esotérico, objeto de interrogantes y de comentarios múltiples sobre lo que ocurre en él...”²⁰

Sin duda, la dimensión formal no basta para definir una práctica como ritual. Los comentarios de la autora prolongan pues ese primer aspecto. En primer lugar se pregunta si el concepto de “mediador simbólico”, tomado de Althabe, puede utilizarse en el caso de un objeto como la trufa. Gérard Althabe, en efecto, define el rito atendiendo no a una función sino a una forma: la forma que da a un campo social en un tiempo y un lugar dados el reconocimiento común de un mediador simbólico. La nación, el Estado, la empresa, pueden ser mediadores de esta índole. Pero, ¿puede serlo la trufa? En la microescena del mercado la trufa cumple bien esa función mediadora: “En ese espacio unificado por el culto de la trufa, en esa especie de misa

mayor en la que comulga todos los viernes la gente de la trufa, las relaciones sociales están gobernadas menos por el espíritu de competencia que por esa especie de solidaridad que implica un respeto común por un mundo que si bien es marginal está siempre presente, un mundo en el que el trabajo, el talento, la suerte y la pasión están aún estrechamente imbricados”.²¹ Vemos así cómo se forma en el mercado de trufas de Carpentras lo que hemos llamado un “dispositivo ritual restringido”. “En ese escenario del mercado, dominado por el consenso cultural que genera la referencia a la trufa, las distinciones sociales exteriores se esfuman... Esta ocultación pasajera de las jerarquías alcanza tanto a los compradores como a los vendedores”.²²

Sin embargo, todo el arte de la autora (toda su clarividencia también) consiste en hacer aparecer detrás de la trufa, objeto que se comercia en un mercado, otro mundo reconstruido y cotidianamente reimaginado por los habitantes de Carpentras que erigen la trufa en símbolo de identidad, porque les ayuda a “personalizar” una ciudad. Desde este punto de vista (y todas las observaciones muy agudas de la autora apuntan en ese sentido), Carpentras no es más que un ejemplo entre otros de un espectáculo escenificado mucho más general que se vale de todas las armas retóricas para elaborar imágenes de identificación. Las imágenes “identificadoras” son hoy el equivalente de las imágenes “edificantes” de ayer. Ya no se trata de “edificar” a individuos, de instruirlos, de formarlos, para identificarlos progresivamente con el ideal cristiano y moral compartido, sino que se trata de identificar colectividades, de arraigarlas en la historia, de consolidar y asentar su imagen, de mitificarlas para que los individuos a su vez puedan identificarse con ellas, comenzando por los extranjeros, belgas, holandeses, alemanes, según dice la señora Suffert (una de las informantes ocasionales de Michèle de La Pradelle), “que compran tierras por aquí, que hasta tienen truferas y hacen conservas con las trufas”.²³ Por haber sugerido nosotros en otro lugar²⁴ que el papel de Francia era tal vez hoy dar antepasados a los europeos, vendiéndoles casas y terruños, nos mostraremos aquí muy particularmente sensibles a los efectos a priori insospechables del rito de la trufa en el mercado de Carpentras. Pero el término “efecto” es exagerado: evidentemente es menester distinguir lo que anali-

za Michèle de La Pradelle (el mercado de las trufas y el tipo de identificación concreta que puede determinar su frecuentación regular) y los efectos más amplios de una serie causal más compleja en la que intervienen la política de la municipalidad, deseosa, junto con otras personas de promover una imagen particular y específica de la ciudad y además un fenómeno mucho más amplio y abarcador: la afición por la historia, por el terruño y por los antepasados (la “memorización” de los lugares en el sentido de Nora) que es a la vez causa y efecto del proceso de “escenificación”.

De manera que la trufa no es un “mediador simbólico” de la misma condición en la situación restringida y en la situación extendida. Más exactamente, la extensión del rito en este caso únicamente se puede realizar en dirección del mito. Esa trufa, más rara cada año y más presente cada semana, esa trufa que se come cada vez menos y de la que se habla cada vez más, esa trufa, objeto de historias y personaje histórico, esa trufa símbolo de una ciudad y de su pasado, por excelente que sea, es ante todo una trufa mítica. Si el dispositivo ritual restringido del mercado de Carpentras resulta un espectáculo interesante para personas que no son sus participantes directos, ello se debe a que el dispositivo se encuentra preso en la imagen mítica que contribuye a mantener, pero de la cual no es ni el único ni el principal autor. Hay pues que distinguir entre los actores del rito restringido y las diferentes instancias (alcaldía, sindicato de iniciativas, agencias de turismo) que mitifican ese rito y, en ese sentido, lo extienden para diversificar sus efectos o para suscitar y hasta crear otros efectos en un contexto general favorable a ese género de elaboración. Sin embargo las cosas se complican por el hecho de que los vendedores y compradores del mercado de trufas no dejan de tener conciencia del mito que los envuelve y acaso tengan de él una conciencia más aguda de celebrar (en el curso de sus intercambios y ante el ojo de los demás oficiantes, pero también ante la mirada más lejana y más respetuosa de los visitantes exteriores) una especie de rito, algo que se parezca a un rito. Es esto lo que más o menos sugiere Michèle de La Pradelle al terminar su tesis, cuando escribe que tomando en consideración todos los aspectos, su proceder “analógico” no le parece “ilegítimo”: “Al término de este recorri-

do”, dice la autora, “me importa preguntarme en efecto si, en una sociedad como la nuestra, donde las prácticas religiosas constituyen un dominio relativamente bien delimitado y apropiado para servir de modelo, esos actos del mundo cotidiano y profano que tenemos la tendencia a considerar como rituales no están explícita o implícitamente determinados por un principio de analogía. De esta manera el problema sería, no tanto hallar una definición del rito bastante amplia (y por eso tanto menos operatoria) para aplicar a lo que en realidad no es un rito, como discernir los rasgos que, en nuestra cultura, dan a ciertos actos muy diferentes por su contenido y su contexto, un mismo “aire de familia” que los hace asemejarse a ritos”.²⁵

Esta conclusión tiene dos aspectos: por un lado la autora sugiere una distinción entre el rito religioso y comportamientos analógicos inspirados por ese modelo, y por otro lado, se interroga sobre el carácter explícito o implícito —por parte de los actores— de esa analogía. El tema del modelo religioso y de su reproducción abre una perspectiva sin límites: por haber trabajado durante mucho tiempo y por trabajar aún hoy entre los inventores y creadores de ritos, en Africa o en América, podemos afirmar que todo rito es la imitación o la reproducción de otro rito y que las aportaciones originales (las que habrán de caracterizar el estilo, la personalidad y la acción de un profeta de la Costa de Marfil o de una madre de santos brasileña) no eliminan la analogía global explícitamente buscada por el autor responsable del nuevo culto. El carácter “analógico” de las ceremonias profanas como el mercado de trufas respecto de lo ritual religioso puede pues invocarse para no llamarlo “religioso”, pero también para no negarle su carácter “ritual”. Todo rito es analógico. En cuanto a los actores, tal vez no sea necesario atribuirles una relación explícita o implícita con el modelo religioso para explicar su conducta particular. Sabemos que en nuestras sociedades y también en otras cada uno quiere representar lo que verdaderamente es: desde el mozo de café de Sartre al virtuoso de Bourdieu, la conciencia del papel da un sentido muy literal a la expresión “actor social”. Pero en la situación descrita por Michèle de La Pradelle hay ciertamente un elemento suplementario: si bien la autora parece vacilar en considerar explícita la relación que los actores del mercado de

trufas puedan tener con el rito (religioso), ello se debe quizás a que dichos actores tienen menos conciencia de estar celebrando un rito que de ser los dichos prisioneros de un mito.

Hemos de preguntarnos además si, independientemente de su organización material y de su finalidad, el dispositivo ritual restringido y el dispositivo ritual extendido no se distinguen por sus posiciones respectivas ante el mito. El dispositivo ritual restringido, en efecto, puede estar animado por un mito que lo desborda y hasta tiende a incluirlo como una de sus manifestaciones: el carácter local del rito, su finalidad técnica y el carácter inmediato y circunscrito de sus efectos indirectos (esperados o no) le impiden hacer valer, más allá de sus propias fronteras, las relaciones complementarias y opuestas de la pareja alteridad/ identidad, y le impiden superar el estadio de la identificación relativa y momentánea. Son otros actores, no los del rito, los que pueden, eventualmente, utilizarlo en una estrategia mucho más amplia: el acontecimiento local que constituye el rito llega a ser uno de los temas del mito; más precisamente, es un elemento del rito (aquí, la trufa) y no el rito como tal lo que se convierte en una de las figuras del mito en el que ella entra en relación de equivalencia simbólica con otras figuras (la ciudad, el terruño, la naturaleza, la historia...). Esta extensión en dirección del mito implica un riesgo: el riesgo de que progresivamente el mito se haga autónomo; el mito puede sobrevivir a las prácticas que inicialmente tomó como objeto y hasta puede desarrollarse independientemente de tales prácticas. La muerte del rito no es la muerte del mito; nada de eso. La política del patrimonio (que apunta a elaborar o a reproducir mitos) puede tomar como objeto actividades muertas o moribundas (minas de carbón del norte, minas de hierro del este y pronto astilleros navales) independientemente de su carácter ritual. Y no queda excluida la posibilidad de que la puesta en escena del carácter ritual restringido anuncie la desaparición en un determinado plazo de las prácticas efectivas y el despliegue del mito en un espacio dispuesto para el fin en cuestión (por ejemplo, en un museo local o en un parque regional).²⁶ En lo que se refiere al dispositivo restringido, hoy el mito puede ser el último avatar de un rito que no fue ni su expresión ni su origen.

La muerte anunciada por la escenificación del rito se cumple en el mito como puesta en escena terminal.

*
* *

Si en lo que se refiere al dispositivo restringido lo que puede amenazar al rito es la plenitud del mito, en lo tocante al dispositivo extendido (el dispositivo político en lo esencial) ocurre lo inverso: es el debilitamiento del mito lo que puede restringir su eficacia. Esta vez el mito se sitúa primero aguas arriba, por decirlo así, y no aguas abajo del rito al que nutre. Y su ulterior debilitamiento limita la eficacia ritual y la constitución de otro mito, aguas abajo, que, en el contexto de llegada sería la continuación y la extensión del primero. Aguas arriba y aguas abajo del rito, los mitos funcionan como grandes “testigos” de la historia (pero en el sentido en que una lámpara es testigo y señala, según que esté encendida o apagada, que pasa por ella la corriente o no pasa). Verdad es que en este punto volvemos a encontrar el tema de la muerte de las ideologías y del fin de los grandes relatos. Pero aquí hay que insistir sobre todo en el hecho de que todo gobierno actual, en la medida en que es un gobierno de la palabra y de la imagen, debe abreviar en una reserva de ejemplos, de símbolos y de precedentes que, por una parte, no es ilimitada y por otra, debe ser utilizada con prudencia y discreción desde el momento en que es menester convencer a una mayoría y evitar las acechanzas del largo recorrido que va desde el contexto de partida al contexto de llegada.

El discurso que pronuncia el político dentro del contexto del dispositivo ritual extendido es la expresión de una paradoja fundamental: una sola persona habla para todos y simultáneamente a cada uno; es la paradoja combinada de la democracia representativa y del sistema de los grandes medios de difusión. Nunca se insistirá suficientemente sobre este aspecto técnico. El político se dirige en el sistema audiovisual a un conjunto de individuos, no a una muchedumbre de militantes, y se dirige separadamente a cada individuo. Esta manera de tomar la palabra (esta “intervención” del político) obedece a presiones formales y estilísticas particulares (y, según vimos, a partir de

la década de 1960, grandes oradores de mitines políticos se han adaptado poco a poco al instrumento audiovisual que les permitía —y les imponía— dirigirse simultáneamente a todos sin dejar de suscitar en cada cual una ilusión de intimidad, algo semejante a ese efecto de reconocimiento que antes señalamos).

Pero respecto del discurso del mitin político, el discurso propalado por los medios presenta también diferencias de fondo. El militante es una persona de convicciones. Quiere oír lo que ya sabe, o lo que ya cree; desde este punto de vista, está más o menos en el estado anímico del aficionado de canciones que quiere oír una vez más cantarlas a su intérprete preferido, ante él y en medio del calor de una ferviente colectividad. En cambio el telespectador es una abstracción, un porcentaje, un índice. Individualmente puede ser un adversario, un simpatizante o hasta un indeciso: el discurso político se dirige hoy a alteridades y a diferencias inimaginables en su realidad singular y las reacciones que suscita sólo se manifiestan en la globalidad abstracta de una estadística y no en las vibraciones, las expectativas o los impulsos febriles de una colectividad reunida. El contenido del mensaje no puede pues ser el mismo, sobre todo por el hecho de que el militante, cuando permanece en su casa tampoco es el mismo: ese militante se individualiza sin dejar de borrarse en la masa imprevisible, anónima y diversa de los “telespectadores”. Por eso, tampoco él espera el mismo discurso. Especialmente escapa a lo que se podría llamar la paradoja del profetismo.

Los profetas portadores de un mensaje religioso, tanto en la Europa del siglo XIV, como en los países colonizados, anunciaron siempre hechos que debían cumplirse en plazos determinados, concretos y próximos, verificables a corto plazo por aquellos a quienes se dirigía la palabra profética. Las ideologías y los profetas del mundo político que no hacen sin embargo referencia a la existencia de otro mundo, ni de otra vida, siempre fijaron plazos más remotos a la transformación definitiva de este mundo y de la vida en la Tierra. El militante siempre está dispuesto a oír el lenguaje del sacrificio y de la paciencia, siempre que se trate de un lenguaje de esperanza. Pero la esperanza no se expresa en cualquier marco ni en cualquier condición. El dispositivo ritual extendido, por más

que se identifique con la difusión del mensaje político a través de los medios, choca con dos dificultades que presentan un aspecto técnico: la palabra de una sola persona se dirige a destinatarios aislados que esa persona considera sin verlos (ningún análisis durkheimiano podría explicar ese enfrentamiento gigantesco y solitario); la diversidad de los destinatarios y la necesidad de convencer orientan las palabras del que habla: consideraciones fácticas y razonables y el lenguaje de la economía se imponen a la ideología.

Surge entonces una contradicción: el político debe convencer uno a uno a los integrantes de una mayoría de oyentes o de telespectadores, debe adaptar su discurso a esta necesidad democrática nueva, pero al hacerlo recurre a un discurso “de gestión”, abrevia con parsimonia en su reserva mítica e ignora la necesidad de sentido que, sin embargo, no dejan de expresar a su manera aquellos a quienes se dirige la palabra. La necesidad de sentido debe entenderse aquí en la acepción antropológica que antes indicamos y que define, según creemos, todo lo que está en juego en el dispositivo ritual: el sentido es el sentido social, es decir, el conjunto de las relaciones establecidas y simbolizadas (por lo tanto admitidas y reconocidas) entre los hombres. El sentido social (que incumbe naturalmente a la economía, al índice de empleo y a todas las “identidades de clase” que se relacionan con él) es también un sentido histórico. Las relaciones de alteridad y de identidad que se despliegan en el campo social se vuelven a definir también individual y colectivamente en el pasado y en el futuro.

La relación con el pasado es tal vez la que permite al individuo percibir más fácilmente (a través de los efectos de reconocimiento retrospectivo) su relación con la colectividad y con la historia. Las experiencias vividas en el pasado, como se sabe, adquieren con el tiempo un aura particular, pero sobre todo crean identidad y diferencia: identidad con quienes han compartido esas experiencias, cualquiera que sea la naturaleza de éstas (la guerra de Argelia, Mayo de 1968) y diferencia y más aún alteridad, respecto de las generaciones para las que esas experiencias son ya históricas. En un sentido, la palabra política se hace responsable del pasado y más precisamente de su relación con el presente en la medida en que, al dirigirse a todos,

debe prevenir las rupturas de sentido entre las generaciones. En ciertas situaciones límites (la Alemania de posguerra, por ejemplo), esas rupturas pueden tener consecuencias sensibles en el tejido social y siempre está presente el riesgo que representan: la diferencia entre los que han vivido un acontecimiento o un período particular y los que no los conocieron siempre corre el peligro de mudarse en alteridad no negociable, imposible de trascender, desde el momento en que el nexo entre ese pasado y el presente se repudia, se olvida o se niega. Lo que es cierto en el caso de los acontecimientos lo es aun más en el caso de los símbolos, de los valores y de las referencias intelectuales o morales asociados con ellos. Que no basta negar el sentido del pasado para dar sentido al presente es la experiencia que hoy están viviendo los países europeos del Este.

Hoy más que ayer el responsable político, al dirigirse a todos, corre el riesgo de no hablar verdaderamente a nadie y de ver crecer el número de aquellos que consideran que no es a ellos mismos a quienes se dirige el discurso. Ahora bien, si el sentido no puede ignorar el pasado, a veces es el pasado lo que parece escaparse, sobre todo por efecto de las aceleraciones características de la sobremodernidad. Evocaciones que antes eran todavía muy vigorosas (los dolores y las grandezas de la disidencia, el surgimiento milagroso de la libertad reencontrada o, en un registro menos dramático, las conquistas sociales que hay que defender o también, en el horizonte casi indiscernible de una historia cada día más remota, el movimiento de resistencia, el Frente Popular, el Marne, Dreyfus, la Comuna, 1789) se esfuman y se disipan. Las características técnicas del dispositivo ritual extendido no serían pues los únicos factores de lo que se manifiesta más bien como un déficit mítico: es la historia misma de las sociedades humanas la que establece hoy una cesura con el pasado y aquellas características técnicas serían una de sus expresiones.

Así se explicaría que simétricamente un mismo déficit mítico amenace la relación con el futuro. Si en efecto los ancianos pueden lamentarse de haber “vivido para nada”, por ejemplo, de haber librado combates cuyas consecuencias son hoy insignificantes y cuya ejemplaridad resulta dudosa, combates que en definitiva tal vez habrían podido ahorrarse, los más

jóvenes por su parte pueden sentirse tentados a proyectar ese escepticismo a su propio futuro y desmitificarlo por método y por prudencia, o bien por el contrario pueden irritarse por no oír un discurso político que esté a la altura de las nuevas circunstancias (el Tercer Mundo, el Cuarto Mundo, el planeta, el espacio), las cuales no les parecen necesariamente indignas de los discursos de ayer.

*
* *

En el curso de este siglo los sociólogos y los filósofos han tratado muy sistemáticamente la cuestión del mito entendido como instaurador de sentido en las sociedades democráticas modernas. Por una parte, esta cuestión se acerca (pero a nuestro juicio sólo por una parte) a la cuestión del “desencantamiento” del mundo como la expresaba muy bien el título del libro de Marcel Gauchet,²⁷ autor que está de acuerdo con otros (Dumont, Castoriadis) en considerar que lo que se deteriora en la democracia moderna es la identificación de la religión y la sociedad. En efecto, para esos autores, antes del período moderno la religión “era idéntica a la sociedad”. La religión “jerarquizaba” el mundo, incluso el mundo social. El fin de esa religión “idéntica a la sociedad” (el “desencantamiento del mundo”, en el sentido de Gauchet, quien puede considerar lógicamente que el cristianismo, entendido como religión del hombre y no como religión del ciudadano, representa el fin de esa religión) abre el camino a lo que Castoriadis llama la “autonomía”.²⁸ Una sociedad “heterónoma” es una sociedad en la que “la gente acepta que su identidad colectiva esté fijada por el pasado, por la historia, por la tradición, por los dioses, etc.”²⁹ Según observa Descombes, la concepción inversa puede conducir a la utopía, en la medida en que esa concepción rechaza toda determinación por obra del pasado, pero, agrega Descombes, esa concepción no es la de Castoriadis, quien ve en la “autoposición” la condición de toda institución humana: “Ciertas sociedades se establecen en la heteronomía: quieren tener dioses, leyes sagradas, un orden inviolable de las cosas. La sociedad occidental intenta penosamente constituirse en la auto-

mía”.³⁰ El problema de la autonomía y del responsable político consiste en saber en nombre de quién se toma la palabra y en saber cómo la democracia puede autolimitarse, según la expresión de Castoriadis, a partir del momento en que esa autolimitación, esa “limitación de sí misma por sí misma en la formación de las costumbres” (comenta Descombes) ya no está confiada a un culto, ya no está confiada a la religión idéntica a la sociedad. La democracia, en efecto, no es la última palabra, puesto que, después de todo, una decisión mayoritaria podría suprimirla “democráticamente” y quitar su derecho de expresión a la minoría: la democracia debe ir acompañada de una educación “en la democracia, por la democracia y para la democracia”.³¹

El análisis que hace Descombes del “proyecto de autonomía” se organiza alrededor de tres conceptos: la cultura, en el sentido antropológico del término, la religión, como idéntica a lo social y la ruptura. El aspecto antropológico (la cultura en el sentido amplio de la palabra) está en la médula de la propia reflexión crítica de Descombes: lo social, el pasado, las usanzas y costumbres resisten a todo intento voluntarista individual de transformación. Siguiendo sobre este punto al Wittgenstein de las *Observaciones sobre “La rama dorada” de Frazer* y el comentario que hace de él Buveresse,³² Descombes reconoce la ingenuidad de la idea de que el hombre pudiera decidir crear su lenguaje y su modo de vida. El espectáculo de la actualidad reciente lo fortalece en esa actitud: “Se dirá, no sin razón, que Wittgenstein es un conservador. Pero tal vez estemos mejor dispuestos a comprender sus juicios después de los episodios de grandioso modernismo tales como la colectivización de la agricultura rusa, las revoluciones culturales china y camboyana y hoy todavía la “sistematización” del tirano rumano quien se propone arrasar las viejas aldeas para reemplazarlas por centros bien organizados de explotación agrícola”.³³ Esa alusión a la “densidad” de lo real revela una preocupación estratégica explícita: “cuestionar la tendencia a reducir lo social (las costumbres, la *politeia* antigua) a lo político moderno (el poder y la ley explícitamente establecida por un legislador identificable)”.³⁴

Concíbese entonces que el tema de la ruptura (y el tema de la religión “idéntica a lo social” que precede y engendra una de

las formulaciones de ese tema) pueda plantear algunos problemas de interpretación a Vincent Descombes, por más que él no lo diga explícitamente. Los autores a los que hace referencia son todos teóricos de la ruptura, cualesquiera que sean las oposiciones que la expresan (jerarquía/individualismo, religión/desencantamiento, heteronomía/autonomía). Ahora bien, toda teoría de la ruptura corre el peligro de pasar por alto la perennidad de la historia, de la cultura y de las costumbres, todo proyecto radical de autonomía corre el peligro de dar en el totalitarismo y toda teoría del individualismo o del desencantamiento puede preferir una concepción estrecha y sin embargo invasora de lo político, una teoría del consenso, por ejemplo. Aquí la reflexión sobre lo político es una reflexión sobre las fronteras que no hay que franquear.

Nos detendremos a considerar un punto a fin de aclarar la cuestión del déficit mítico: ese punto es el de la religión “idéntica a lo social”. Los paganismos a los que ese concepto hace referencia (pues las religiones llamadas “históricas”, especialmente el cristianismo, son presentadas como causas de una cesura entre la religión y la política) son sistemas en los que la actividad ritual está generalizada y a la vez diversificada. El hecho de que todo rito tienda a constituir identidades relativas a través de las alteridades mediadoras no excluye, por cierto, la diversidad de las formas rituales, ni la diversidad de los agentes del rito, ni la diversidad de las instituciones que han recurrido a las prácticas rituales, ni tampoco la diversidad de las finalidades explícitas de los ritos. En otras palabras, en las sociedades no occidentales y no modernas, ciertos ritos tienen una finalidad específicamente política (apuntan a administrar a los hombres) y se llevan a cabo dentro del marco de instituciones políticas por obra de agentes cuya responsabilidad es prioritariamente política; y, en esas sociedades, otros ritos no tienen esa finalidad. Si quiere uno comparar las formas políticas de aquellas sociedades con las del mundo moderno, es imposible contentarse con una vaga referencia a las sociedades “arcaicas” o “indiferenciadas”. El término “indiferenciado” presenta aun más problemas que los términos implícitamente evolucionistas (primitivo o arcaico) de uso corriente en la bibliografía no antropológica: en

los mundos colonizados por las naciones europeas en África, América y Oceanía, la pluralidad de las formas y la distinción atestiguada y manifiesta de los aparatos políticos y de los aparatos encargados de interpretar la naturaleza, la salud de los individuos o peripecias de la vida corriente no pueden prestarse a un uso global e indiscriminado. En muchos análisis contemporáneos, lo “premoderno”, lo “arcaico”, lo “indiferenciado” continúan siendo lo impensado que, por contraste, hace pensable lo demás.

Para nuestro fin inmediato sacaremos de esa situación una conclusión que tiene que ver tanto con el fondo como con el método: la religión, que en la modernidad cristiana se hace autónoma, nada tiene que ver con lo que se designa como “religión” cuando se hace globalmente referencia al conjunto de las sociedades paganas. No queremos significar con esto que el desarrollo de una religión universalista que, en principio se dirige al hombre y no a los representantes de una colectividad cultural particular, no represente un “cambio fundamental” en la historia humana, especialmente en la historia política. Pero la aparición y el desarrollo de semejante religión se agregan a lo ya existente y no lo anulan. La relación ritualizada con el mundo subsiste, especialmente en la esfera política y no tan sólo en las zonas apartadas de un mundo rural destinado a convertirse en tierra de misión; la relación ritualizada continúa porque es en efecto consustancial con lo social y porque el tratamiento de lo social (la demarcación de las alteridades y el reconocimiento de las identidades) constituye ciertamente el trabajo ritual y político por excelencia.

El hecho de que lo social y lo político se hagan autónomos respecto de la religión universalista no es un hecho obvio que pueda darse por descontado en la medida en que, precisamente, esa religión no puede aceptar la finalidad asignada al rito mucho antes de que ella apareciera como religión. El rito es un asunto terrestre y humano, los “dioses” del paganismo, esencialmente presentes en su forma material, son intercesores y mediadores y no los destinatarios últimos del acto ritual. En la medida en que la Iglesia aspira a ser universal y mediadora entre cada individuo y Dios, no puede tolerar ni los aspectos localizados del rito establecido en un determinado terruño, ni la

dimensión inmanente que hemos tratado de resumir en el capítulo 2, a saber su definición como dispositivo interhumano y especialmente político. En su condición de potencia políticamente organizada, la Iglesia puede negociar con unos y otros, puede tolerar el paganismo folklórico de los catolicismos locales, aprobar acuerdos o concordatos con el príncipe. Pero cuando históricamente poseyó el poder, la Iglesia procuró expurgar el paganismo de las tierras de misión e intervenir en los debates y en la vida política. La reforma producida en el seno de la corriente cristiana prefirió más bien la otra solución y trató de apelar a la vocación “espiritual” del cristianismo, trató de liberarlo de los asuntos de este mundo, de liberarlo del rito, de las imágenes y de los mitos. Y aún hoy la Iglesia Católica parece dividida entre su tentación intervencionista y ritualista y su vocación exclusivamente espiritual.³⁵ En el fondo, la verdadera cuestión continúa siendo la de la relación de la religión personal y universalista con el rito (con lo que Castoriadis, que cree seguir a Durkheim sobre este punto, considera como la religión “idéntica” a la sociedad). Para la religión personal y universalista como tal, el rito es el enemigo: se lo combate o se lo ignora.

Podrá objetarse que la Iglesia tiene sus ritos y que la conmemoración del sacrificio fundador del cristianismo es por excelencia un rito. En un capítulo muy interesante de su último trabajo,³⁶ Danièle Hervieu-Léger parte también ella de una distinción entre sociedades indiferenciadas y sociedades diferenciadas, distinción que acaso no fuera necesaria a su argumentación para tratar de especificar lo ritual religioso frente a otras formas de rito. Apoyándose en los trabajos de Halbwachs, la autora recuerda que la memoria religiosa colectiva se constituye y se mantiene de manera tal “que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación pueda captarse en todo momento como una totalidad de sentido”.³⁷ Esta dimensión normativa de la memoria, que según nos parece se apoya en la reactivación de un mito fundador y define asimismo, en este aspecto, una memoria política, no es, reconoce Hervieu-Léger, específica de la memoria religiosa como tal: en el caso de la memoria religiosa, “la normatividad de la memoria colectiva se duplica por el hecho de que el grupo se define objetiva y subjetivamente como una casta creyente... Esa continuidad

trasciende la historia. Está atestiguada y manifestada en el acto, esencialmente religioso, que consiste en *hacer memoria* (anamnesis o reminiscencia) de ese pasado que da sentido al presente y contiene el futuro. Esta práctica de la reminiscencia se realiza las más veces en la forma del rito.³⁸ Estamos pues frente al análisis de lo religioso, no de la religión. La práctica ritualizada de la reminiscencia, según precisa Danièle Hervieu-Léger es asimismo “constitutiva de la dimensión religiosa de los ritos seculares, en el caso de que esa dimensión (siempre potencial) se actualice: de manera que la ritualidad política asume una dimensión específicamente religiosa cada vez que tiene como función principal restituir en la vida política corriente la presencia del glorioso recuerdo de los orígenes”.³⁹ Esta función de la reminiscencia en la definición de lo religioso sitúa el análisis de Danièle Hervieu Léger en una perspectiva durkheimiana (recuérdese que para Durkheim una asamblea de cristianos que celebra las principales fechas de la vida de Cristo, una reunión de judíos que celebra la salida de Egipto, o una reunión de ciudadanos que celebran un gran acontecimiento de la historia nacional son hechos de la misma índole, especialmente por el papel que desempeña en ellos la conmemoración⁴⁰). La conclusión a que llega la autora en una nota de pie de página⁴¹ es clara: “...todo rito social, político, judicial o de otra índole, no es, ni siquiera implícitamente, religioso, cualesquiera que sean, por lo demás, los cotejos analógicos a los que pueda prestarse: el rito de una elección o el rito del congreso de un partido político son ritos políticos que presentan excepcionalmente rasgos religiosos, mientras que en el caso de una manifestación del 1º de Mayo la dimensión religiosa puede afirmarse de manera muy clara y hasta imponerse a la dimensión política del rito.” Si se agrega, como hace Danièle Hervieu-Léger, que existe lo religioso débilmente ritualizado o no ritualizado en modo alguno (la autora cita sectas del terreno protestante como los cuáqueros o del bahaísmo, sectas en las que lo que constituye el grupo religioso como tal es una práctica arritual de la reminiscencia) podemos llegar a la conclusión de que la práctica ritual es autónoma (en los dos aspectos que distingue Danièle Hervieu-Léger) respecto de la religión. Esa práctica ritual es precisamente la que obra en la acción política

para la cual la referencia al pasado sólo tiene sentido en relación con la evocación del futuro y para la cual lo que está en juego, todo lo que está en juego, es exclusivamente terrestre y humano.

Hoy la política continúa siendo lo que era ayer, es decir, ritual. La política continúa siendo la proveedora de sentido social y terrestre y su crisis actual se debe, por un lado, al hecho de que ella es responsable de sus fracasos pasados y, por otro, a que no ha medido su nuevo espacio. Desde este punto de vista, no es inútil reflexionar sobre esos fracasos y sobre el concepto de “profetismo” considerado con frecuencia responsable de esos fracasos en los que algunos ven, como Vincent Descombes, una especie de vértigo de la autonomía y otros, como Emmanuel Terray, un “ir a la deriva religiosa”. Recientemente éste ha evocado ⁴² las cuestiones que algunos habrían podido plantearse después de 1989 (pero hemos de admitir que Terray se las había planteado, así como algunos otros, mucho antes), al preguntarse si durante años enteros no habían estado defendiendo lo indefendible. La transformación del marxismo en doctrina cerrada y administrada por un grupo de intelectuales le parece una de las razones de la alienación de los militantes. Danièle Hervieu-Léger resume muy bien este punto de vista: “Esos fieles han interiorizado muy bien hasta qué punto estaba cabalmente fundada su propia desposesión política por cuanto ésta se encuentra subsumida en una visión global del mundo que les permite representarse a sí mismos como pertenecientes al campo del Bien, en lucha a muerte con el campo del Mal en el cual se unen todos aquellos que se resisten a la verdad definida desde lo alto. La deriva “religiosa” del marxismo, según la presentación que hace de ella Emmanuel Terray, se nutre de una perversión interna de la política que destruye su capacidad autónoma de autoinstitución. Esta perversión se desliza en el proceso por el cual la política se da, con fines de movilización colectiva, como la verdad ya escrita de lo social y de la historia. El “ya ahora” del poder ha devorado el “todavía no” de la utopía”.⁴³

La política tiene que ver con el mito precisamente porque es ritual y se sitúa dentro de un dispositivo ritual extendido;

se sitúa siempre entre dos clases de mitos: los que le entrega la historia en una forma bruta o ya elaborada y aquellos que la misma debe crear para hacer la historia; ambas clases están vinculadas por un nexo de sentido que les asigna un destino común. Cuando los mitos nuevos transforman a los antiguos (aunque sea para invertir revolucionariamente los términos) dan testimonio de la capacidad que tiene la política (y sus ritos) para administrar la relación del pasado con el futuro partiendo de una exigencia de sentido. Pero la permanente negociación del rito con los mitos de aguas arriba y de aguas abajo es delicada; sin ignorar que esa negociación es obra de actores históricos reales que actúan en función de intereses propios y de coyunturas particulares, podemos esbozar en términos más generales las posibles peripecias de la relación rito/mito. El mito puede crecer de manera incontrolada corriente abajo, a causa de las exégesis cada vez más doctrinales de que es objeto, y puede refluir corriente arriba, rehacer la historia y mitificarla; el mito escapa así al control del rito, en la medida en que éste tiene por objeto el tratamiento de las alteridades y de las identidades relativas. Es esto lo que indica muy bien Terray cuando, entre las causas de la deriva marxista, pone el acento en el divorcio con la ciencia (divorcio causante de efectos circulares de reconocimiento que impiden toda apertura a lo otro, tanto a lo otro social como cultural, por supuesto, pero en mayor medida a la novedad radical, a lo que es enteramente diferente, que la ciencia descubre poco a poco con humildad) y cuando hace resaltar el olvido del individuo (el individuo como otro último o primero cuyo olvido, verdadero cortocircuito del pensamiento implica la tetanización de las identidades colectivas que se conciben definitivamente como absolutas).

Hoy se podría temer que el mito se deteriore en cambio aguas arriba y que la pérdida de sentido de la historia comprometa el pensamiento y la gestión del futuro. Pero la amplitud de las perspectivas abiertas por el tema del fin y de la muerte en el pensamiento contemporáneo (fin de la historia, fin de las ideologías, fin de los grandes relatos, muerte del hombre, fin de la religión) con el corolario episódico de la boga del tema contrario (el retorno) puede asimismo atraer nuestra atención: quienes exploran esta perspectiva hablan también el lenguaje

del mito. De manera que legítimamente podemos preguntarnos si el duelo del mito orquestado por el pensamiento contemporáneo en diversos registros no forma él mismo parte de un mito más general del cual nosotros, semejantes a los militantes engegucidos de ayer, no percibimos el movimiento de reflujos de aguas abajo hacia aguas arriba.⁴⁴

En este aspecto las teorías del fin sólo serían una ilustración adicional de las formas diversas y a veces contrarias en las que el mito se representa la realidad que el rito tiene la vocación de administrar. La apertura de la historia humana al espacio planetario sólo aparece por el momento en las representaciones de que ella es objeto, en la forma del duelo (ilusiones perdidas) o en la forma de la celebración (del consenso establecido). En todos los casos se considera que esas formas entierran el mito.

Pero ni el mito ni el rito pueden realmente morir alguna vez: a lo sumo ocurre que se sustituyen el uno al otro cuando el sueño reemplaza a la acción o, cuando inversamente la acción se hace maquinal y rutinaria. El ritual político, a causa de que opera dentro de un dispositivo extendido, parece a veces muy alejado de los mitos que, corriente arriba y corriente abajo, fundan su existencia y su proyecto. Pero los responsables políticos saben que legitimidad y finalidad deben ser representables y deben estar representadas y que, si lo olvidan, la historia y los hombres que viven en sociedad se encargan de recordárselo.

Notas

1. Aquí sólo mencionamos a figuras intelectuales. El humanismo del siglo XVIII se avino a veces, como es bien sabido, a la idea del comercio de esclavos. Inversamente, las tesis evolucionistas pudieron inspirar a almas generosas.

2. Se encontrará una útil explicación de este tema en Michèle de La Pradelle, *Jeux de mots, jeux de choses: faire son marché à Carpentras*, tesis doctoral, EHESS, 1990, págs. 386-389.

La revista *Terrain* dedicó un número a los ritos contemporáneos (nº 8, abril de 1987). Allí se pueden consultar especialmente una reseña y un artículo de Gérard Althabe donde el autor distingue dos acepciones del término "rito". En la acepción fuerte (la de la antropología social) el rito es una forma particular de actividad social; en la otra acepción, la de los interaccionistas y la de Erwin Goffman, toda práctica social organizada respetando ciertas conveniencias se considera ritualizada y se llama rito.

3. Marc Augé, *Le Sens des autres*, París, Fayard, 1993.

4. *Non-Lieux*, París, Ed. du Seuil, 1992. [Versión castellana: *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, Gedisa, 1994.]

5. Sobre este punto se puede consultar útilmente la revista *Terrain*, nº 3, "Ethnologies urbaines", octubre de 1984, y la tesis de Monique Selim que fue alumna de Althabe: *Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieu Nord de Paris: le clos Saint-Lazare à Stains* (EHESS, 1979).

6. Victor W. Turner, *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969; trad. francesa, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, París, P.U.F., 1990.

Véase una discusión de su análisis en Marc Augé, *Symbole, fonction, histoire*, París, Hachette, 1979.

7. Marc Augé, *Le Dieu objet*, París, Flammarion, 1988, págs. 112-113.

8. Basil Davidson, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, trad. del inglés, París, Ed. du Seuil, 1971.

9. El dispositivo ritual extendido indiscutiblemente forma parte, por las mismas razones que el rito en general, aunque con una evidencia particular, de esas prácticas sobre las cuales Pierre Bourdieu escribía en 1972 (*Esquisse d'une théorie de la pratique*, París/Ginebra, Droz) que "se definen por el hecho de que su estructura temporal, es decir, su orientación y su ritmo, constituye su sentido."

10. Véase Georges Balandier, *Le Pouvoir sur scènes*, París, Balland, 1992.

11. He desarrollado más ampliamente este punto de vista en *Los no lugares*, *op. cit.*

12. Puede haber conflicto tocante al "acceso a los medios", pero sin ese acceso no hay mensaje eficazmente transmisible.

13. Ese público invisible es tanto más difícil cuanto que ha visto muchas cosas y sus expectativas y sus tentaciones pueden ser simétricas de las del orador: aspira a la renovación sin cambio y a la continuidad sin repetición. La

proeza tiene algo del mito: se la espera, se la teme, pero se la espera sin creer en ella.

14. Fórmula típica de la primera alteridad y de la primera relatividad que antes definimos (la fórmula expresa una diferencia relativa al sexo y trascendida por la identidad relativa a la nación). En un nivel superior de identificación debería abolirse la distinción de los sexos. "Hijos de la patria" sería una buena fórmula siempre que no distinguiéramos en esa expresión entre hijos "varones" e hijas "mujeres".

15. Marc Abélès, *Jours tranquilles en 89, ethnologie politique d'un département français*, París, Odile Jacob, 1989; *Anthropologie de l'Etat*, París, Armand Colin, 1990.

16. Un tercer mercado, el mercado de la estación ferroviaria, donde los campesinos acuden para vender sus productos a los intermediarios, está aludido más rápidamente y debe ser objeto de un estudio ulterior.

17. K. Polanyi, C. W. Arensberg, C. W. Pearson, *Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory*, Nueva York, The Free Press, 1957; trad. francesa, *Les Systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie*, París, Larousse, 1975.

18. Christian Bromberger, A. Hayot y J.M. Mariottini, "Allez l'O. M., Forza Juve!", *Terrain*, nº 8, abril de 1987.

19. Julian Pitt-Rivers, "Un rite de passage dans la société moderne: le voyage aérien", en *Les rites de passage aujourd'hui*, Actas del coloquio de Neufchâtel, 1981, con la dirección de P. Centlivres y J. Hainard, Lausana, L'Age d'Homme, 1986.

20. Michèle de La Pradelle, *op. cit.*, págs. 402-403.

21. *Ibid.*, pág. 511.

22. *Ibid.*, pág. 517.

23. *Ibid.*, pág. 531.

24. *Domaines et châteaux*, París, Ed. du Seuil, 1989.

25. Michèle de La Pradelle, *op. cit.*, pág. 533.

26. En Francia se podría hacer el inventario de todas las producciones locales que pueden dar ocasión a prácticas más o menos rituales y a una mitificación paralela (cuchillos de Thiers, caramelos de menta, fresas de Plougastel, imágenes de Epinal...) para ponerlas en relación con su futuro económico.

27. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985.

28. Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme*, París, Ed. du Seuil, 1986. [Versión castellana: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 1988.] Cabe preguntarse aquí si la referencia a Durkheim (explícita en Castoriadis) no es algo exagerada. Para Durkheim la religión representa lo social y, por otro lado, ritos sociales pueden ser de la misma naturaleza que los ritos religiosos. Estaría entonces más justificado, situándose uno en una perspectiva durkheimiana, decir, no que la religión es idéntica a la sociedad, sino que la sociedad, porque puede ser religiosa, es análoga a la religión.

29. Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, Ed. de Minuit, 1989, pág. 157.

30. *Ibid.*, pág. 157.

31. Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, pág. 418.

32. *Remarques sur "Le Rameau d'or" de Frazer*, seguido de: Jacques Bouveresse, *L'Animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie*, París, L'Age d'Homme, 1982.

33. Vincent Descombes, *op. cit.*, pág. 164. Dicho sea de paso, con estos ejemplos se podrá estimar lo que es la "aceleración" de la historia contemporánea (*Philosophie par gros temps* fue publicada en 1989).

34. *Ibid.*, pág. 162.

35. El retorno a la acción y a una visión "extendida" del rito, entendido como tratamiento de las alteridades, encuentra otras expresiones en la institución religiosa, si consideramos fenómenos tan diferentes como la teología de la liberación y la expansión actual (programada, coordinada y con recursos financieros considerables) de los evangelistas en el continente sudamericano. El teeevangelismo emplea todos los medios del rito extendido del cual quiere asumir sus fines.

36. Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, París, Ed. du Cerf, 1993.

37. *Ibid.*, pág. 179.

38. *Ibid.*, pág. 180.

39. *Ibid.*

40. Durkheim distingue además entre la acción (el rito performativo) y la rememoración. Piénsese por ejemplo, en lo que dice Durkheim en un pasaje que, por lo demás, ya he citado y comentado en otra parte (*Génie du paganisme*, pág. 42): "... llegará un día en el que nuestras sociedades conozcan de nuevo horas de efervescencia creadora, en cuyo transcurso surjan nuevos ideales, nuevas fórmulas que servirán durante algún tiempo de guía a la humanidad; y una vez vividas esas horas, los hombres experimentarán la necesidad de revivirlas de vez en cuando en el pensamiento, es decir, la necesidad de conservar el recuerdo mediante fiestas que reanimen regularmente los frutos". (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912, pág. 610 de la edición de 1979 de P.U.F.

41. Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, pág. 180.

42. Emmanuel Terray, *Le Troisième jour du communisme*, París, Actes Sud, 1992.

43. Danièle Hervieu-Léger, *op. cit.*, pág. 165.

44. Puede uno preguntarse paralelamente si los "esfuerzos" impuestos hoy a las poblaciones de numerosos países del sur y del este, para liberar sus economías y colocarlas en términos competitivos, no recuerdan los sacrificios exigidos antes a generaciones que debían construir el socialismo en beneficio de sus descendientes.

5

Nuevos mundos

Podemos por fin hablar de contemporaneidad, sólo que la diversidad del mundo se recompone a cada instante, y ésa es la paradoja de hoy. Debemos pues hablar de mundos y no del mundo, pero también debemos saber que cada uno de esos mundos está en comunicación con los demás, que cada uno posee por lo menos imágenes de los otros, imágenes a veces truncas, deformadas, falseadas, imágenes a veces reelaboradas por quienes, al recibirlas, buscaron primero en ellas (con riesgo de inventarlas) los rasgos y los temas que les hablaban ante todo de sí mismos, imágenes, cuyo carácter referencial es sin embargo indudable, de suerte que ya nadie puede dudar de la existencia de los otros. Precisamente aquellos que afirman con mayor vigor una identidad irreductible e intocable sacan su fuerza y su convicción sólo de la oposición que hacen a la imagen de algún otro al que mitifican para desembarazarse de su insoportable realidad.

Hoy toda la dificultad de la antropología se debe a la coexistencia del número singular que implica el adjetivo “contemporáneo” y de la pluralidad de los mundos que ese adjetivo califica. Además, la pluralidad de los mundos debe entenderse en varios sentidos. Las naciones constituyen mundos frente a otros mundos: alianzas o confederaciones de naciones procuran constituir mundos en el mismo sentido político del término. Así se ha podido hablar del mundo ruso y soviético y todavía hoy se habla del mundo occidental. Surgida de sus definiciones políticas y geográficas, esta noción se hace problemática por las mismas razones que las ideas de sociedad y de cultura. Sin

embargo, aquella noción no ha sido objeto de los mismos esfuerzos de reflexión sistemática, de manera que hay que seguir el uso común para comprobar que cada sociedad (o cada “mundo” en el sentido político del término) se compone de varios mundos: los hombres de mundo no son numerosos (aun si un “hombre de mundo” no sea necesariamente un aristócrata) y en principio no proceden ni del mundo obrero ni del mundo campesino. Aquí el término “mundo” es una especie de sustituto suave (menos teorizado) del término “clase”. La idea de mundo remite siempre sin embargo a las nociones de singularidad y de autonomía relativa, a la evidencia de rasgos distintivos. Por otro lado, encontramos el empleo del mismo término para designar a colectividades que comparten una actividad y además algunos hábitos, algunas referencias y algunos valores: así se puede hablar del mundo de las finanzas o del mundo del deporte. Recientemente algunos sociólogos han extendido el sentido del término hasta hacerle significar los valores en virtud de los cuales pueden medirse magnitudes.¹ Como todavía no hemos perdido el recuerdo de la expresión “ciudadano del mundo” que se había formado contra la idea y la realidad de las fronteras y de los bloques de naciones, debemos, independientemente de esta comprobación de diversidad y de heterogeneidad, reivindicar las contradicciones y las necesidades que están en su base. Lo que debemos reivindicar para tratar de comprenderlo es el hecho de que el mundo contemporáneo está ya unificado y continúa siendo plural, el hecho de que los mundos que lo constituyen son heterogéneos aunque están relacionados entre sí. El empleo del término “mundo” es significativo porque resulta a la vez cómodo e incierto. Los cortes de diversos tipos que permite realizar en el tejido apretado y complejo de la contemporaneidad deben ser lo primero que llame la atención del antropólogo.

En efecto, el nuevo orden de realidad que se ofrece a la mirada del antropólogo está dado por las nuevas fronteras que no se confunden con las antiguas delimitaciones de lo social y de lo cultural. Las relaciones de sentido (las alteridades y las identidades instituidas y simbolizadas) pasan por esos nuevos mundos y sus entrecruzamientos, imbricaciones y rupturas constituyen la complejidad de la contemporaneidad. Cualquiera-

ra que sea el orden a que esos mundos pertenezcan tienen sin duda en común la paradoja que los define: expresan a la vez la singularidad que los constituye y la universalidad que los relativiza. Esa paradoja representa la dificultad de la antropología futura, que es una dificultad de orden metodológico: ¿cómo elegir los objetos empíricos en los que se pueda aprehender la paradoja de los nuevos mundos?

La dificultad se redobra a causa de la heterogeneidad de los mundos: la dimensión individual (que constituye en sí misma un mundo en la medida en que la referencia al individuo está en la base del conjunto de los mensajes políticos, económicos de la contemporaneidad y, en mayor medida, de los mensajes de los medios) y los mundos sociales penetrados y estructurados por esa dimensión no son homogéneos. Los valores de un mundo (como el de la empresa) pueden funcionar en otros mundos (los del deporte y la medicina, por ejemplo). Inversamente, todos aquellos que pertenecen a un mismo mundo no comparten necesariamente los mismos valores: sólo pertenecen a un mismo mundo de manera relativa a ciertos aspectos (ni el mundo obrero, ni el mundo campesino, ni el mundo artístico son homogéneos).

De manera que hoy la antropología está sometida a un desafío doble y contradictorio. El primer desafío está en el hecho de que todos los grandes fenómenos constitutivos de nuestra contemporaneidad (la extensión de la urdimbre urbana, la multiplicación de las redes de transporte y de comunicación y la uniformización de ciertas referencias culturales, la mundialización de la información y de la imagen) modifican la naturaleza de la relación que cada uno de nosotros puede mantener con lo que lo rodea, con su medio (el “medio” o el “ambiente” son ellas mismas categorías que evolucionan sensiblemente desde el momento en que se reduce de manera espectacular la distancia entre lo “próximo” y lo “lejano”). La categoría del otro se recompone por el hecho de que, si bien estos fenómenos tienden a reducirla o a borrarla, algunas reacciones que causan (xenofobia, racismo, locura de identidad) tienden por el contrario no sólo a endurecerla sino a hacerla impensable y no simbolizable, con lo cual se abre el camino a eventuales locuras asesinas que no dejarían de tener sus equivalentes en la historia.

En otro lugar² hemos tratado de establecer que toda identidad se construía por negociación con diversas alteridades y, por consiguiente, corriente arriba de los fenómenos presentados como vinculados con una crisis de identidad, había siempre una crisis más profunda, la crisis de la alteridad. Individuos o grupos de individuos se consideran en crisis porque ya no logran elaborar un pensamiento del otro. Desde este punto de vista, nos encontramos hoy en una situación de urgencia o, más exactamente, si se puede invocar hoy la necesidad de una “antropología de urgencia” (para parafrasear la expresión “etnografía de urgencia”, utilizada todavía no hace mucho para caracterizar el estudio de los “últimos salvajes”), se lo hace partiendo de la comprobación de la crisis de alteridad generalizada que revelan ciertos fenómenos contemporáneos (fundamentalismos, nacionalismos, crisis del Estado, crisis de los “cuerpos de intermediación”, “puesta en escena” del mundo y otras manifestaciones de las que ha tratado de dar cuenta el término “exclusión” tan significativamente en boga). Quien dice “crisis de alteridad” dice “crisis del sentido”, en la acepción antropológica del término, y la antropología está naturalmente llamada a estudiar ese déficit de sentido que parece afectar a la contemporaneidad en su conjunto, siendo así que la antropología hasta ahora había estudiado las manifestaciones en las situaciones de tipo colonial basándose en conceptos como “contacto cultural” o “dominación”.

El segundo desafío está representado por el hecho de que en la situación de “sobremodernidad” se borran las realidades localizadas y simbolizadas a cuyo estudio se dedicaba tradicionalmente el etnólogo. Si la antropología quiere evitar una nueva trampa de “la etnografía de urgencia” y si se niega a considerarse como la ciencia piel de zapa de los bastiones minoritarios en vías de desaparición, debe abordar seriamente los fenómenos que acabamos de mencionar, estudiar la “crisis del sentido”, la “crisis de la alteridad”, cuando ésta se manifiesta en sus formas más diversas y eventualmente menos esperadas. La antropología debe escoger nuevos terrenos y construir objetos en la encrucijada de los mundos nuevos en los que se pierde el rastro mítico de los antiguos lugares.

Y para hacerlo el antropólogo cuenta con algunos puntos

de referencia y apoyo, y nosotros deseamos concluir este manifiesto en forma de balance y de preludio recordando algunos de esos puntos.

Para terminar nos proponemos pues referirnos a tres mundos “nuevos” cuya novedad es por cierto completamente relativa y sólo estriba en la naturaleza de la mirada que se les dirige desde hace poco: el individuo, que independientemente de la influencia ejercida aquí y allá por la corriente norteamericana de la interacción, hace varios años que ha vuelto a entrar en el campo durkeimiano de las ciencias sociales francesas; los fenómenos religiosos que en el Nuevo Mundo siguieron a la colonización o a la deportación y sobre los cuales podemos volver a interrogarnos a favor de su renovación y de su extensión actual y, por fin, la ciudad, objeto de múltiples interrogaciones —como si el espacio urbano fuera portador de todas las interrogaciones suscitadas por el espacio unificado del planeta— en el momento mismo en que nace una duda sobre su naturaleza y sus límites: ¿es la ciudad un mundo? ¿O el mundo se convierte en una ciudad?

A Michel Foucault hay que atribuir el regreso del individuo al campo de las ciencias sociales de Francia. En efecto, en sus trabajos sobre la locura, el sexo, la prisión, que lo ponían frente a la omnipotencia de los aparatos institucionales y de las normas oficiales, Foucault quiso soslayar el obstáculo y analizar modos de acción. Así, escribe en *La voluntad de saber*:³ “El análisis en términos de poder no debe proponer como hechos iniciales la soberanía del Estado, las formas de la ley o la unidad global de una dominación; éstas no son más que sus formas terminales”. De esta manera se esboza un enfoque antropológico de la historia que puede ser desconcertante, como el de Michel de Certeau, pero que por cierto es más auténticamente antropológico que otros en la medida en que aborda la institución como objeto de estudio y no como punto de partida o clave de interpretación.

Desinstitucionalizar y desglobalizar la tarea antropológica lleva necesariamente a prestar una atención acrecentada a las trayectorias individuales. Los conceptos de espacio y de

individualidad son esenciales en esta nueva orientación. En su obra *La invención de lo cotidiano*,⁴ Michel de Certeau distingue el lugar como superficie geométrica y el espacio como práctica del lugar. La captación global de la ciudad (la que se puede efectuar desde el piso 110 del World Trade Center) —el punto de vista del ojo solar— nada tiene que ver con el conocimiento que uno tiene de la ciudad una vez que ha vuelto a descender al ras del suelo. Abajo los caminantes siguen una multitud de itinerarios posibles y Michel de Certeau nos invita a analizar “las prácticas microbianas, singulares y plurales”, las prácticas de espacio que pueden disimularse con el ordenamiento del conjunto.

El autor presenta este trabajo como la continuación del análisis llevado a cabo por Michel Foucault sobre las estructuras de poder. Foucault, nos dice en efecto de Certeau, desplazó el análisis “hacia los dispositivos y los procedimientos técnicos, ‘instrumentalidades menores’ capaces, por la sola organización de los ‘detalles’ de transformar una multiplicidad humana en sociedad disciplinaria”. La producción de un espacio disciplinario pasa por ajustes e invenciones específicamente individuales, versión negra de las iniciativas espaciales por las que se interesa de Certeau, que es sensible a la libertad de las retóricas peatonales y a las posibilidades que éstas manifiestan de un juego con la disciplina global y la coacción institucional.

El individuo ha reaparecido ante la mirada antropológica desde el momento en que ésta se apartó de la institución y dejó de considerar la cultura como el todo del que había que partir para comprender las singularidades.

Pero asimismo vemos reaparecer al individuo en la preocupación de los etnólogos que trabajan en el terreno y que se interesan por las representaciones y por su eficacia, como si la conciencia individual o el individuo ocupara hoy, en el seno de los objetos que estudia el etnólogo y en el seno de los espacios en los que éste lo circunscribe, un lugar sumamente importante. La elaboración individual de representaciones debe considerarse tanto más seriamente cuanto que nos encontramos en una época en la que las retóricas intermediarias decaen y se desorganizan. Por “retóricas intermediarias” entendemos los elementos discursivos propios, tanto de las cosmologías tradicio-

nales como de los cuerpos intermediarios de las sociedades modernas (sindicatos, partidos políticos...) que antes daban un sentido al mundo, es decir, una condición intelectual y simbólica a las relaciones con los demás. La necesidad de recurrir al individuo es pues hoy una comprobación empírica y una necesidad de método.

Nadie expresa mejor esta necesidad que Gérard Althabe cuando se interesa, por ejemplo, por los espacios periurbanos característicos de nuestra época. Para él la indagación constituye un cuadro compuesto por lo que llama "acontecimientos de comunicación" (que pueden ser conversaciones, reuniones, simples observaciones), sólo que cada uno de los protagonistas de la vida social está en la intersección de una pluralidad de "espacios de comunicación": "Se plantea entonces el temible problema del sujeto individual. El etnólogo y sus interlocutores se encuentran colocados en una situación que, desde el punto de vista de cada uno de los protagonistas, es parcial; cada uno de ellos se encuentra en la intersección de una pluralidad de espacios de comunicación y se protege refugiándose en una esfera privada de la cual son mantenidos a distancia los demás. En consecuencia, la manera en que un sujeto participa en el juego social estudiado no puede comprenderse en forma satisfactoria desde el interior del sujeto, partiendo del espacio de comunicación en el que se desarrolla la investigación. Una prolongación de la indagación se impone y en ésta lo esencial no es ya la comunicación, sino los sujetos que son sus actores".⁵

De manera que se hace necesaria la conversación de larga duración. En la entrevista mano a mano con el investigador, la persona indagada elabora el relato y la representación de su existencia; unifica, ordena y jerarquiza las diversas situaciones a las que pertenece. Construye una imagen de sí mismo que comprende las representaciones que los demás se forjan de él. Así se produce un actor social y, podríamos agregar, así él propone al mismo tiempo una imagen de la sociedad en la que vive.

Hoy esos efectos de totalización corresponden cada vez más a individuos. Si las condiciones de la comunicación interindividual tienen aquí alguna importancia, también hay que considerar, tocante a ellas, los nuevos espacios de la modernidad y

especialmente las nuevas movi­lidades que les corresponden. Gérard Althabe y su equipo se han interesado en los espacios particulares de comunicación por los que los sujetos no hacen sino pasar, como los mercados, los bares y los cafés, que son espacios, según nos dice Gérard Althabe, que se constituyen como “en otra parte”, en relación con el contexto que se examina a la distancia (la ciudad, la familia, el trabajo). Agreguemos que hoy, numerosos fenómenos no localizados o localizados de otra manera, diferentes de los estudiados tradicionalmente por el etnólogo (la televisión, los medios de comunicación en general, las imágenes publicitarias, la actualidad...) llevan al colmo la inestabilidad espacial y la multiplicación de los cambios de escala. Esos fenómenos entrañan una paradoja que es esencialmente, desde un punto de vista antropológico, la paradoja contemporánea: la verdad de esos fenómenos no es local (las imágenes y los mensajes difundidos por los medios ponen a cualquiera en contacto con el mundo entero), pero su sentido inmediato (el tipo de relación que permiten establecer) es más individual que colectivo. Tales fenómenos facilitan la realización de efectos individuales de totalización. Cada cual está en relación con el conjunto del mundo o cree estarlo. Ninguna retórica de intermediación protege ya al individuo contra un enfrentamiento directo con el conjunto informal del planeta o, lo que viene a ser lo mismo, con la imagen vertiginosa de su soledad.

Esta dura prueba de la individualidad y de la soledad recuerda en ciertos aspectos la que experimentaron los pueblos colonizados o esclavizados. La dimensión individual es en efecto esencial en todos los cultos que los antropólogos han estudiado dentro del contexto colonial y poscolonial o en la América de la esclavitud y del mestizaje. Pero parece que los antropólogos hubieran subestimado esa dimensión individual, siendo así que ella es un elemento constitutivo de tales fenómenos. Más exactamente, los antropólogos parecen haber quedado impresionados por el carácter original y hasta aberrante de los agentes del culto (profetas africanos, madres de santos brasileñas) cuyas iniciativas y acciones responden a una vocación ostensiblemente singular y parecen haber prestado menos atención a las trayectorias singulares de sus fieles que eran también las más veces sus pacientes. Sin embargo éste es un

rasgo esencial de los cultos nacidos en la situación colonial: en América los cultos que se elaboran entre los esclavos toman por cierto elementos de los panteones africanos más estructurados, aquellos que estaban vinculados con organizaciones políticas fuertes (el reino yoruba y el reino fon), pero tales cultos se construyen sobre nuevas bases, elaboran nuevos elementos y sobre todo, tanto en la organización misma como en el reclutamiento de los adeptos, dejan una amplia iniciativa a los individuos. La organización político social sin referencia a la cual la religión yoruba o la religión fon no podían comprenderse, está ausente en estos cultos cuyos miembros, aun cuando sienten la tentación de la síntesis y la unificación se ven protegidos o apartados de ellas por el individualismo de sus figuras responsables y de sus fieles. En el campo africano, movimientos como los profetismos de la Costa de Marfil condenan las cosmologías en las que grupos etnicoculturales *como tales* encontraban la clave de su organización interna y el sentido de las necesarias relaciones entre los hombres. El decaimiento y a veces la desaparición de esas cosmologías (que pueden acelerar diversos fenómenos como por ejemplo la migración a la ciudad) tienen como consecuencia una individualización general de los procedimientos y especialmente de los recursos terapéuticos o de las adhesiones religiosas. Paralelamente podemos observar que ese individualismo es característico de muchos cultos actuales, como lo muestran algunas sectas protestantes (por ejemplo, los evangelistas y los teleevangelistas que nos dicen por lo menos algo de lo que hoy es la relación individual con la televisión), pero también es característico de las posiciones de numerosos católicos que acomodan su relación con la práctica del culto en función de su sensibilidad personal. Tendremos pues en cuenta que, desde el punto de vista de la relación de los practicantes con su culto, los cultos nacidos del “contacto” han anticipado en gran medida la situación actual, un hecho que resulta tanto más notable cuanto que tales cultos surgían en medios sensibles a la imposición vigente de las representaciones colectivas.

Nos parece que ese carácter de anticipación puede caracterizar más ampliamente el conjunto de los cultos nacidos del contacto, de suerte que quisiéramos tratar de mostrarlo con un ejemplo preciso: el de los profetas de la Costa de Marfil.

Quisiéramos señalar que los profetas de la Costa de Marfil han sido en cierto sentido auténticos profetas y que su mensaje tenía un valor anticipatorio que les escapaba sin duda a ellos mismos y que los antropólogos de hoy, por lo demás mejor situados que los de ayer, pueden apreciar.

Volveremos pues a examinar brevemente un caso con el que hemos trabajado muchos años: el caso de los profetas curanderos de la Costa de Marfil y más ampliamente, el caso de los profetas africanos. Pero trataremos de hacerlo en una nueva perspectiva. Durante mucho tiempo en la bibliografía antropológica se imponía la costumbre (y esta perspectiva estaba enteramente bien fundada) de estudiar todos los movimientos religiosos posteriores a la llegada de los europeos como reacciones a la presencia de éstos. Pero, al hacerlo, se ponía el acento en cierto punto de vista: en efecto, se consideraban esos movimientos como “sincretismos”, es decir, como una amalgama de referencias a elementos tradicionales y de elementos cristianos. La composición de la amalgama hasta podía explicar el desarrollo político de esos movimientos. Así B. G. M. Sundkler, en su obra de 1948,⁶ establecía una distinción muy neta entre dos tipos de iglesias negras: el tipo “etíope” y el tipo “sionista”. Al primero correspondían las iglesias más marcadas por el cristianismo que limitaban al máximo su referencia a la tradición y por eso eran bien acogidas por la jerarquía tradicional, de suerte que esas iglesias, según lo señaló Georges Balandier⁷ representaron el mejor lugar de formación para los futuros líderes del nacionalismo bantú. Al segundo tipo correspondían los movimientos presentados como más “sincréticos”, que trataban de hacer resucitar prácticas procedentes de la tradición africana, especialmente prácticas terapéuticas, que fomentaban la aparición de vocaciones proféticas individuales y que afirmaban el carácter específico de las formas africanas de religión. A pesar de que esa distinción de Sundkler se elaboró con referencia al contexto bantú, como lo ha hecho notar Balandier⁸ al sugerir que la separación de las iglesias negras fue una respuesta al exclusivismo blanco de iglesias como la *Dutch Reformed Church*, la distinción se ha considerado en general válida también en otros contextos.

Esos viejos análisis de Sundkler son ejemplos de la manera en que se estudiaron los movimientos religiosos africanos hasta hoy: se estudiaron con referencia a un pasado, que esos movimientos conservaban en parte, y con referencia a un presente en el que, teniendo en cuenta la naturaleza de esa relación con el pasado (la composición de su “sincretismo”), se manifestaban o no como políticamente pertinentes.

Volvamos a considerar ahora el ejemplo de la Costa de Marfil. La distinción de Sundkler y muchos de sus análisis se aplican perfectamente a ese ejemplo. Todos los movimientos proféticos de la Costa de Marfil registrados en este siglo y que siguen registrándose aún hoy tienen que ver con el mensaje y la persona del primer profeta, Harris. Ex catequista protestante, ex maestro de escuela, ex marino que se reveló contra el gobernador norteamericano liberiano, el profeta, William Wadé Harris, cuando recorrió la Costa de Marfil y la parte occidental de Ghana en 1913 y 1914 no deseaba fundar una iglesia; lo cierto es que “convirtió” a millares de indígenas (alladian, ebrié, adyukru), pero les dejó la libertad de elegir la iglesia a la que deseaban adherirse. Sin embargo, en los años que siguieron a su expulsión por los franceses, surgieron dos fenómenos que las categorías de Sundkler explican en parte.

Por un lado, la iglesia harrista trató de constituirse. Si bien los católicos habían sido los primeros en beneficiarse con el movimiento de conversión suscitado por Harris, los metodistas se mostraron luego muy activos, en la década de 1920, y en 1926 un metodista francés, el pastor Benoît, viajó a Liberia y obtuvo de Harris un mensaje en el que éste invitaba a sus antiguos fieles a abrazar la iglesia metodista wesleyana. Ese mensaje, que según parece le fue arrancado a Harris de manera abusiva, provocó la reacción de quienes le eran estrictamente fieles y que a su vez le visitaron en Liberia. Salomon Dagri y Jona Ahui, ebrié, obtuvieron un nuevo mensaje de Harris que se sublevaba especialmente contra el hecho de que católicos y protestantes rebautizaran a sus fieles. Salomon Dagri recibió la Biblia y el bastón de Harris, prendas que en 1931 heredó Jona Ahui que continúa aún hoy siendo el jefe espiritual de la iglesia harrista. Así se creó una verdadera iglesia con sus jerarquía, sus ritos y

sus templos, una iglesia cuya ambición ha sido hasta hoy hacerse reconocer como igual en dignidad a la iglesia católica y a la iglesia protestante.

Pero, por otra parte, en el mismo período en que se establece de manera más autónoma una iglesia harrista, comienzan a aparecer profetas que, cercanos a ella o en disidencia con ella, son todos profetas curanderos que explícitamente hacen referencia a las cosmologías locales. No tenemos la intención de dar aquí la lista de todos esos profetas. El hecho notable es que no cesaron de multiplicarse y que hoy representan un notable elemento del paisaje religioso de la Costa de Marfil y también de su paisaje terapéutico y hasta político, en ciertos aspectos. Esta eclosión de profetas puede recordar la proliferación de los cultos centrados alrededor de un “fetiche” que, mucho antes de Harris, parece haberse dado en la Costa de Marfil, todo lo cual aproxima esa eclosión al horizonte precristiano. En ella entran tanto hombres como mujeres (una gran profetisa como Marie Lalou fue estudiada especialmente por Denise Paulme en el campo de la etnología). En ese movimiento profético de conjunto se pueden además distinguir varias corrientes: una primera corriente de profetas curanderos se dedica en su mayoría a la interpretación de la enfermedad atribuida las más veces a agresiones de hechicería; una segunda corriente está más interesada en los problemas de fecundidad. Sólo se trata de diferencias de tendencia que cubren otras, por ejemplo, el tema de la lucha contra la hechicería conviene a los miembros de la iglesia harrista más que los ritos que tienden a proteger o restablecer la fecundidad. Los inventores de cultos, los profetas que instituyen un nuevo rito, son los más “sionistas” de los profetas, si nos atenemos a la clasificación de Sundkler: un profeta como Albert Atcho, estudiado en varias obras y filmado por Jean Rouch,⁹ se preocupaba ante todo por la hechicería y la curación (en todo lo demás era un harrista como los otros). Algunos otros profetas, filmados por Jean-Paul Colley,¹⁰ como Dagri Njava, llamado Papa Nouveau, cuya aldea, cuya catedral y su comunidad se encuentran a orillas del mar en las fronteras de los alladian y los avikan o a fortiori, Kokangba, que se presenta como Jesucristo vuelto a la tierra para ocuparse de los negros; todos ellos instauran una nueva

religión que hace bastante referencia a los elementos precristianos, por más que esto pueda parecer paradójico en el caso de Konkangba. Significativamente es en esta última corriente donde se encuentran las figuras más sospechosas a las autoridades coloniales de su tiempo y hoy a las autoridades nacionales.

En definitiva nos encontramos hoy ante una situación compleja: por un lado la iglesia harrista, fortalecida, de la que forma parte cierto número de jóvenes del país que ven en ella un grupo de presión posible, un instrumento político, pero de la que igualmente se consideran miembros algunos profetas curanderos (en la línea de Albert Atcho); por otro lado, un gran número de figuras proféticas singulares y originales, algunas muy antiguas, como Papa Nouveau, otras más recientes. Políticamente, la diversidad de estas figuras es extrema: algunos continúan haciendo alarde de ser gubernamentales, otros, desde el nacimiento reciente del pluripartidismo en la Costa de Marfil, se han afiliado a algún partido de oposición; uno de esos profetas hasta estuvo detenido un tiempo por haber denunciado como hechiceros a unos ministros y al arzobispo de la Costa de Marfil. Si bien todos son creadores de culto, desde un punto de vista estrictamente religioso son netamente diferentes los unos de los otros: en grados desiguales tienen en común el hecho de no hacer una referencia explícita a Harris y la práctica de curanderos contrarios a la hechicería, pero en todo lo demás, ofrecen el espectáculo de una extraordinaria diversidad. Todos ellos se encuentran en el centro del dispositivo que ellos mismos pusieron por obra, pero algunos se definen como cercanos al Dios de los cristianos o de los musulmanes (el profeta adyucru Odjo, ex católico y hoy musulmán, celebra el culto que creó con la ayuda de su hermano, discípulo de otro profeta, Papa Nouveau; otros en cambio, tienden progresivamente a un retorno hacia el paganismo (Koudou Jeannot, que estuvo de malas con el poder, desarrolla en su aldea natal un culto dedicado a su hermano fallecido hace algunos años, un culto de la fecundidad que obtiene seguro éxito y que es objeto de una reinvención pagana muy elaborada).

El modelo de los dos “sincretismos” podría pues aplicarse a los cultos de la Costa de Marfil. El “sincretismo” moderado culmina en la creación de una iglesia reconocida. Los “sincre-

tismos” que poseen elementos más precristianos componen un cuadro en colores de una multiplicidad de cultos más o menos teñidos de originalidad o de oposición larvada a las autoridades políticas.

Pero ese modelo deja sin respuesta varias cuestiones. La primera es de orden histórico. Los movimientos proféticos aparecen con la colonización, pero sobreviven a las independencias nacionales. Tal vez la actividad de los profetas curanderos sea hoy mayor que ayer, cualquiera que sea el modelo a que ellos se remitan, de manera que no se pueden definir esos movimientos únicamente desde el punto de vista político ni en relación con las fechas históricas de las independencias. En segundo lugar, la coexistencia de la actividad terapéutica y de la actividad profética, por lo menos en el caso de la Costa de Marfil, relativiza la distinción de los dos tipos de movimientos, por más que no las suprima: el movimiento harrista como tal no tiende a curar, pero posee sus profetas que se encargan de ese aspecto temporal; por lo demás, son ellos los que pueden estar en disidencia respecto de la iglesia y manifestar reivindicaciones de autonomía. En tercer lugar, los profetas como curanderos son objeto de una creciente demanda —en este sentido constituyen hoy más que nunca un fenómeno social—, pero se trata de una demanda que se diversifica al individualizarse (hoy se refiere a todos los “nuevos males”: fracaso escolar, desempleo o dificultades profesionales...). Trátase también de una demanda lábil, inestable: la clientela de los profetas es infiel pues por turnos se dirige a diferentes profetas o al hospital o al dispensario en función de la evolución de los males de que está aquejada. Por fin, el conjunto del movimiento profético parece metido en un círculo lógico: precisamente aquellos que están más próximos a la iglesia harrista sólo pueden “tratar” la hechicería (que, especialmente los jóvenes más progresistas de las aldeas, quienes han hecho algunos estudios, presentan como una causa de estancamiento atribuible a los viejos) tomando al pie de la letra los discursos que hablan de ella. Al luchar contra la hechicería en nombre del progreso, esos hombres confirman su existencia y, en ese aspecto, fortalecen un estilo de interpretación tradicional.

Tratemos ahora de reconsiderar esta cuestión en otro sesgo, es decir, partiendo de una afirmación que trataremos de justificar progresivamente: los profetas eran y son aún verdaderos "profetas". El término se utiliza mucho en Africa. "Profeta" es un término corriente del vocabulario de la Costa de Marfil y frecuentemente puede uno leer en la prensa titulares de este tipo: "El profeta X ha inaugurado ayer su nuevo templo". Es posible mostrar que el primero de los profetas, Harris, se presentaba ciertamente como un profeta, no sólo porque anunciaba vencimiento de plazos ("Dentro de siete años los negros serán como los blancos") sino porque, en un plano más profundo, establecía una relación entre una situación general (aquella que constituía con la llegada de los blancos la necesidad de edificar otro mundo) y los sucesos y accidentes de las vidas individuales. La profecía abarcaba en un mismo movimiento el destino colectivo y los destinos singulares (la prédica y el bautismo colectivo de Harris causaban por sí mismos la curación). Sus sucesores, fieles o infieles al harrismo, tratan de mantener el mismo discurso y hasta cuando practican curaciones individuales más técnicas, y en este sentido más tradicionales, proponen una reflexión de conjunto sobre el sentido de la actualidad: la enfermedad individual es uno de los síntomas de esa actualidad (por ejemplo, la sanción de la mentira, de la envidia y de los celos que frenan el espíritu de progreso) y la curación es la prueba de lo bien fundado que está ese discurso y lo bien fundada que está esa reflexión. De alguna manera es la prueba, la señal y la primera realización de la profecía. Esta originalidad del profetismo está reconocida y en la Costa de Marfil hasta hay curanderos que no pretenden ser profetas.

Pero es posible ir un poco más lejos y decir que los movimientos proféticos como tales representan una anticipación, si no ya una profecía, de una situación hoy generalizada que todos nosotros compartimos y que es la mundialización del planeta. Los pueblos colonizados fueron los primeros en vivir esa experiencia porque fueron los primeros en padecerla. Por su parte los colonizadores, más o menos embebidos del modelo evolucionista y, antes de que existiera ese modelo, persuadidos de ser los portadores de un modelo de civilización universal, sólo vieron en la alteridad una forma primitiva o deformada de su

propia identidad; la relación con la pluralidad y con la diferencia no modificó su modo de pensar ni su relación con el mundo. Los colonizadores sólo vivieron aventuras regionales, periféricas, su relación con la universalidad nunca pasó por una verdadera experiencia de la pluralidad. En cambio los colonizados vivieron, las más veces en medio del dolor, una triple experiencia relacionada con el descubrimiento del otro y que hoy nos es común a todos: la experiencia de la aceleración de la historia, la experiencia del encogimiento del espacio y la experiencia de la individualización de los destinos.

Esa triple experiencia corresponde a la que nosotros hemos definido en *Los no lugares* como experiencia de la contemporaneidad y de la sobremodernidad. Es una experiencia marcada por tres excesos: un exceso de acontecimientos que hace difícilmente pensable la historia, un exceso de imágenes y de referencias espaciales cuyo efecto paradójico consiste en volcar sobre nosotros el espacio del mundo, y un exceso de referencias individuales con lo que hemos de entender la obligación que tienen los individuos de concebir por sí mismos su relación con la historia y con el mundo ante la decadencia de los que Durkheim llamaba los “cuerpos intermediarios” y ante la impotencia confirmada de los grandes sistemas de interpretación. Por supuesto hoy no se pueden mencionar estos tres excesos sin tomar en consideración el desarrollo de los medios de transporte, de comunicación y de información que los han hecho posibles e inevitables. Pero se puede considerar, sin arbitrariedad, según me parece, que los pueblos colonizados fueron los primeros en afrontar esos excesos y que los movimientos proféticos y, de manera general, todos los movimientos “político religiosos” analizados como reacciones a la colonización son, al mismo tiempo y más aún, anticipaciones de la situación actualmente generalizada en todo el planeta y vivida por todos como contemporánea. Para ser perfectamente claros agregaremos que este ensayo de análisis no procede del mal francocaliforniano que se ha convenido en llamar “antropología posmoderna”: el carácter espectacular, diverso y barroco de los profetismos africanos nos invita antes bien a tratar de comprender lo que los aproxima a nuestras experiencias más actuales.

Desde el punto de vista del colonizado, la llegada de los

colonizadores (ya se trate de la llegada literal, ya se trate, como en el caso africano, de la penetración de los colonizadores en el interior después de siglos de comercio costero) revela una aceleración de la historia. Esa aceleración es sensible en el momento de la conquista: resulta extraordinario comprobar en el caso del sur de la Costa de Marfil, cómo los militares encargados de asegurar el cambio y estabilizar la situación, intiman a obedecer a los jefes alladian, adyukru o evrié y, cuando lo juzgan necesario, suprimen por la fuerza los intentos de esos jefes de discutir, tergiversar, negociar, en suma, de “ganar tiempo”. Por su parte los misioneros, con resultados desiguales (hay que decirlo) sugieren que han llegado nuevos tiempos —que se refieren a otro pasado y a otros mitos— y que la generación a la cual esos tiempos se dirigen debe divorciarse radicalmente de su pasado, de su infancia. Posteriormente toda la temática del desarrollo habrá de basarse en ese principio de la urgencia y de la aceleración. El profetismo es en primer lugar una expresión de esa cesura y de ese cambio de ritmo. El profetismo, a su vez, precipita los vencimientos de plazos y anuncia para muy pronto el acceso real al Nuevo Mundo. Cualesquiera que sean las formulaciones hechas en la diversidad de las culturas (el retorno de los antepasados es otra formulación posible y atestiguada), todas ellas toman nota de la situación y al mismo tiempo toman nota de la ineptitud de las antiguas cosmologías para explicar acontecimientos nuevos.

Lo que es cierto en el caso del tiempo lo es a fortiori y más inmediatamente en el caso del espacio. Un rasgo común a todos los profetas es la circunstancia de que todos ellos viajaran y el hecho de que en el caso de algunos se vieran excluidos de su comunidad de origen. Todos sus itinerarios traducen la intuición que gobierna sus acciones, esto es, que lo esencial está en otra parte y no en el universo cerrado de las cosmologías particulares. También en esto Harris es paradigmático. No sólo recorrió, como otros marinos de la región, las costas de Africa, sino que se enfrentó con el gobernador de Liberia y en cierta manera sufrió la dura prueba del poder de los africanos culturalmente mestizados que habían regresado de los Estados Unidos. Harris vivió la experiencia de la nueva dimensión del espacio humano y su periplo por la Costa de Marfil entra lógicamente en

la continuación de esa experiencia: de Tabou a Axim, en Gold Coast, Harris se dirige a individuos reunidos, no a grupos étnicos, no a habitantes de terruños o a representantes de culturas. Todos los otros profetas harán lo mismo. Al responder a los llamamientos que se les hacen, los profetas viajan y quemar "fetiches", tratan de borrar los rastros de las lógicas territoriales. Y si bien es cierto que la mayor parte de ellos, cuando logran hacerse reconocer como profetas, fundan lugares en los que parecen reinscribir la verdad de su mensaje (algunos de esos lugares son muy conocidos en la Costa de Marfil), tales lugares no tienen precedentes históricos en la medida en que, abiertos a todo el mundo, se distinguen, tanto de las aldeas tradicionales, donde se combinan en el espacio relaciones de filiación, de alianza y de generación de un mismo grupo, como de la ciudad, donde toman forma las nuevas figuras de los males.

Por lo menos ese es el sentido del esfuerzo profético: acoger en las "Nuevas Jerusalenes" a individuos de todas las etnias, de todas las clases, de todos los colores. En realidad, algunos fracasan en el intento de crear un espacio tan diversificado y en todo momento corren el riesgo de convertirse en notables locales, en curanderos, en lugar de ser profetas. Sus pacientes, sus fieles, atestiguan también ellos, a su manera, una conciencia aguda del cambio de los puntos de referencia espaciales y hablan (en las confesiones en las que se reconocen "hechiceros") de aviones y de automóviles en los que se desplazan dentro de ese espacio multiplicado de sus sueños y fantasías. Ese espacio que recorren los aviones, cohetes y vehículos "diabólicos", según la terminología de las confesiones, se une al espacio real cuando aquel que se confiesa describe su experiencia de trabajador inmigrante en Europa.

La lógica de los linajes intenta a menudo imponer aun a esos pacientes un tipo de interpretación que tenía todo su sentido en el espacio abierto, descongestionado, de la aldea, en el espacio de la cosmología compartida. También aquí los profetas vacilan entre dos vocaciones. Y si bien son los simples intérpretes de una situación concebida en términos tradicionales (en el lenguaje de las acusaciones de hechicería, lenguaje que obedece localmente a un código bastante estricto), ocurre también, especialmente cuando se trata de individuos llegados

solos y desde lejos, que les atribuyan la responsabilidad de sus males y que, en suma, se los invite a volver sobre sí mismos la mirada angustiada y acusadora que dirigen a los demás. Esos pacientes son en primer lugar individuos. Figura inversa y simétrica del profeta triunfante que obtiene su poder sólo de sí mismo y de Dios, ese paciente busca en el espacio neutro y nuevo de la institución que el profeta supo crear una respuesta y un remedio a sus males. Pero si se lo interroga, puede uno medir la diversidad del itinerario que lo condujo hasta allí, así como la distancia recorrida y también medir el itinerario que pronto lo alejará si, decepcionado en su expectativa, torna a emprender la marcha. Esos itinerarios de malestar dibujan en el Africa contemporánea una de las figuras de la individualidad.

Recapitularemos estas pocas indicaciones y sugeriremos que, si bien la contemporaneidad actual no es evidentemente abordada por el conjunto de las sociedades del globo en las mismas condiciones (muy lejos de eso), comienza a ser interpretada en los mismos términos.

Si admitimos que la intuición profética consistió en percibir, más allá del impacto colonial, las dimensiones constitutivas de la crisis que determinaba la apertura brutal al mundo exterior y cuyo motor era ese impacto, nos sorprenderán menos aspectos ambivalentes y perennes de los movimientos proféticos. En lo tocante al poder de turno (colonial y luego nacional), esos movimientos nunca estuvieron en una situación de oposición completa ni de colaboración completa. La independencia política confirmaba la profecía de tales movimientos pero no le ponía un plazo. La historia, el espacio y la individualidad que los movimientos trataban de explicar no habían terminado, nada de eso, de asumir su forma definitiva. Si hoy tenemos la sensación, a nuestra vez, de no poder contener la aceleración de la historia ni el encogimiento del planeta, ni la atomización individualista, esta circunstancia puede ayudarnos a comprender mejor el sentido de movimientos que, de alguna manera, han puesto en cortocircuito el registro político de vencimientos, puede ayudarnos también a comprender mejor movimientos análogos que no explican por completo ni su contenido religioso ni su contenido político (como los cultos “afrobrasileños”). Y por

fin puede ayudarnos a llevar nuestra atención sobre el alcance real de las múltiples creaciones religiosas que en diversas formas invaden el conjunto del mundo contemporáneo.

Desde el punto de vista que hemos procurado mantener aquí, el concepto de sincretismo no resulta en verdad operativo. Cualquiera que sea la materia prima que utilizan los profetas para elaborar su culto (y sobre este particular el eclecticismo de los profetas es revelador), son ante todo inventores que, por lo demás, hacen evolucionar sus referencias a las religiones llamadas “históricas”, según las circunstancias. Las diferencias que existen entre los profetas se deben más bien a la manera más o menos explícita en que expresan la relación con la historia, con el espacio y con el individuo, relación que, según parece, los hace verdaderos profetas de nuestra contemporaneidad.

Volvamos a considerar desde otro punto de vista la historia del harrismo y de los profetismos de la Costa de Marfil. Lo que comparten todas las manifestaciones más o menos aisladas del profetismo en el curso de todo este siglo hasta hoy es la voluntad de los individuos que desde el comienzo rechazan y niegan su carácter local y limitado. Esta actitud es particularmente clara en el seno de la propia iglesia harrista, sólo que cada profeta la hace suya según sus intereses, aspira a un reconocimiento oficial del Estado y, en otro registro, desea una colaboración efectiva y oficial con el sistema hospitalario nacional; por fin, pretende hablar para todos los habitantes de la Costa de Marfil, para todos los africanos y para toda la humanidad. El contraste que hay entre la ambición potencialmente universal de esos movimientos y su inevitable segmentación, su pluralidad sociológica incesantemente reiterada, forma parte de la definición de tales movimientos —precisamente a causa de su carácter doblemente individual—, pero hay que agregar que el poder político de turno cuida de que se mantenga ese contraste. Un profeta cuyo auditorio comienza a sobrepasar el marco regional se hace sospechoso; tampoco se tolera la palabra profética que explícitamente invade el terreno político.

En otras palabras, la historia de los profetismo africanos es la historia de su impotencia para hacer funcionar dispositivos rituales extendidos, dispositivos cuya infraestructura ma-

terial, pero sobre todo sus componentes sociológicos, estén a la altura de las finalidades proclamadas. El poder político, que en ocasiones sabe servirse de los profetas o limitar su influencia, siempre tuvo conciencia de la situación y resultaba bastante chistoso, en las décadas de 1960 y de 1970, oír por ejemplo las palabras pronunciadas por un ministro de Estado o por el prefecto de Abidjan en ocasión de ésta o aquella fiesta de la comunidad de Bregbo, en la que oficiaba el profeta Albert Atcho: se continuaba rindiendo homenaje al ejemplo que representaba esa comunidad, a las iniciativas locales del profeta en materia de desarrollo, pero se hablaba con prudencia sobre el alivio que aportaba aquél a sus enfermos, en suma, se rendía homenaje a todo lo que hacía de Bregbo un lugar notable pero ceñidamente circunscrito.

La autoridad política no hace sino fomentar lo que podríamos llamar la fatalidad de los profetismos, la fatalidad inherente a los profetismos que se expresa en el carácter restringido de los dispositivos rituales que los profetas logran organizar. Esa fatalidad nace de una contradicción contenida en el mensaje mismo del profeta que anticipa la historia general de la humanidad, sólo porque expresa la verdad de una historia particular, sin poder explicar claramente la relación de ambas historias. Sociológicamente, la contradicción se expresa de manera muy espectacular. El prestigio de un profeta se mide por la abundancia de su clientela. Buenos profetas son pues aquellos que mantienen junto a sí a numerosos fieles (cuando es necesario hasta les dan trabajo y les dan tierras; algunos tomaron como esposas y auxiliares a varias de las mujeres que habían acudido a ellos en busca de curación): en realidad, para ellos se trata de no ser —lo que son en su mayoría— un simple punto de paso en la trayectoria de individuos que buscan curaciones y sentido social. Pero, al mismo tiempo, son reacios a devolver a la sociedad sufriente y difícil que los rodea a los enfermos que han ido a parar junto a ellos. La buena nueva no se difunde pues por la comunidad partiendo del sitio profético. Antes bien, el puerto de salvación que algunos encuentran junto a los profetas en ese espacio cerrado de una “Nueva Jerusalén” se presenta, en medio de las agitaciones febriles y de las angustias del día, a la vez como un refugio y un callejón sin salida.

El profeta, en lugar de ampliar la influencia del mensaje fundador de Harris, no siempre resiste a la tentación de elaborar su propio mito (en la forma de un relato de su vocación, del que se encuentran equivalentes en la historia de cada profeta): el profeta se propone así dar más peso a la cosmología que elabora en ese momento y al rito particular cuya observancia impone a sus pacientes y fieles. Pero, al mismo tiempo, como sustituto de las lógicas de los antiguos linajes, cuyo debilitamiento deja al individuo solo frente a un mundo sin “asidero” cosmológico claro, sólo ofrece un compromiso ritual en el que se combinan mal que bien los ecos reiterados del mensaje histórico y las modalidades particulares de una ritualidad singular, de un culto localizado sin rasgos comunes con el mito fundador (en este caso el de Harris) del cual restringe su amplitud y alcance cuando lisa y llanamente no lo sustituye por el relato alucinado de la historia estereotipada de una vida.¹¹

Condenado al presentimiento, el profeta se encuentra dividido entre el carácter local de su audiencia y la aspiración universal de su mensaje; por otra parte, evidentemente, no llega a salvar la distancia entre el alcance general de la ambición universal y la situación particular en la cual se expresa. No logra pasar del dispositivo ritual restringido al dispositivo ritual extendido. Sabe que su verdad, si ésta existe, se sitúa en otra parte y no en la anécdota a la que se aferra cada uno de sus enfermos y a la que él mismo trata de encontrar una finalidad, pero el profeta no posee la imaginación suficiente ni a fortiori es capaz de dominar esa otra parte. La anticipación profética que mencionamos antes encuentra su límite en esta inconmensurabilidad. En el momento mismo en que de alguna manera la historia recupera la figura del profeta, éste resulta ser el testigo lúcido pero aproximativo e impotente. El mito de Harris forma hoy parte de la historia de la Costa de Marfil. Pero los cultos proféticos sólo constituyen una serie de ecos debilitados de aquel mito. En cuanto a la iglesia harrista misma cabe dudar de que, a pesar de las tentativas de recuperación política de que parece ser objeto, pueda manifestarse algún día como el primer logro y la primera base de la palabra profética.

Tensiones y contradicciones del mismo tipo penetraron y

penetran aún los diversos movimientos terapéuticos y religiosos nacidos en Africa continental, en Madagascar, en América y en otros lugares.¹² Tomarlas en consideración tal vez nos permita rever y completar las interpretaciones de estos movimientos que han propuesto los antropólogos y esto tiene un doble interés: comprender mejor las situaciones pasadas y actuales de esos movimientos, que no son ni exclusivamente religiosos ni exclusivamente políticos, pues son existenciales, y de esta manera, enfocar más lúcidamente el estudio de las manifestaciones de apariencia aberrante de nuestra contemporaneidad actual. Sin orden citaremos algunas de esas manifestaciones porque constituyen otros tantos terrenos empíricos posibles: todos los cultos nuevos o todas las manifestaciones terapéuticorreligiosas que, en el exterior o en el interior de las religiones históricas, traducen una metafísica febril que contrasta con la crisis de las vocaciones; todos los desbordes de los grandes medios de difusión que tienden a poner como espectáculo la vida privada de los individuos de una manera que recuerda las puestas en escenas religiosas, especialmente cuando, como en la televisión norteamericana de hoy, individuos seleccionados son presentados y se presentan como poseedores de personalidades múltiples (o poseídos por personalidades múltiples), ayudados a veces por su psiquiatra, siempre estimulados por las preguntas provocativas de una animadora con buen sentido de la ostentación, pero norteamericana y respetuosa de las diferencias, exponen su caso con soltura, simplicidad y naturalidad a los espectadores y teleespectadores, individuos normalizados o tipificados de alguna manera por el solo hecho de aparecer en la pantalla. Aquí debemos ser claros: las sectas o los *talk-shows* no interesan al antropólogo como fenómenos marginales, sino que interesan como fenómenos reveladores, como casos extremos de una normalidad nueva, a través de los cuales se expresan de manera espectacular las inquietudes, las interrogaciones y las recomposiciones simbólicas de lo cotidiano.

Al utilizar el concepto de “mundo” —del cual es inútil señalar su carácter intrínsecamente heterógeno— hemos querido esencialmente mostrar que la dificultad de una antropolo-

gía de los mundos contemporáneos se debe a la necesidad de combinar varios de esos mundos para constituir un objeto de examen. El mundo del individuo está penetrado por el mundo de la imagen y ambos mundos penetran otros, como el mundo religioso o el mundo político. La heterogeneidad de los diversos mundos estriba en la distancia desigual que los separa respectivamente de una definición institucional y empírica. El mundo del individuo es irreductible a tal definición: la individualidad se manifiesta ciertamente a la mirada de los otros mundos como una “dimensión” o, en rigor de verdad, como un “componente”; al mundo de la imagen corresponden instituciones fácilmente identificables, pero el problema de la recepción de las imágenes (ellas mismas de diversas naturalezas y diversos orígenes) no pasa por el análisis de sólo esas instituciones: la imagen funciona también como recuerdo, como punto de referencia, como creación o como recreación de la imaginación y, en ese aspecto, el mundo de la imagen, lo mismo que el mundo del individuo, posee frente a otros mundos la realidad de una dimensión o de un componente. Al tomar el ejemplo de los cultos nacidos del contacto y al analizar lo que nos parece ser su virtud anticipatoria, hemos enfocado otro tipo de mundo: un mundo cuyas institucionalizaciones son diversas, pero que no puede concebirse sin ellas. La realidad empírica de los cultos (ya se exprese en los ritos, ya lo haga por la existencia de un personal especializado, ya por un calendario) es intrínseca a su definición, por más que ésta no la agote. Al considerar por fin los problemas de la ciudad contemporánea, abordamos otro tipo de mundo y de realidad. La ciudad es inconcebible sin el espacio en el cual se despliega, pues su dimensión empírica es ante todo espacial. Los mundos que acabamos de mencionar se combinan en la realidad espacial de la ciudad que empíricamente los abarca todos. Hoy es ésta ciertamente la dificultad esencial de toda reflexión sobre la ciudad, es decir, el hecho de que esa reflexión desemboca necesariamente en una interrogación cuyo objeto es el mundo entero como realidad plenamente contemporánea por sí misma.

La ciudad, la gran ciudad, tiene su lugar en la literatura, en la pintura y hasta en la música; es decir, la ciudad es de manera ejemplar objeto de representaciones de las que pode-

mos hallar una versión modesta e individual en las palabras que suelen decir los habitantes de una ciudad sobre la relación que mantienen con ella, en la historia que los vincula a ella, en los recorridos que realizan por ella en intervalos regulares. Si hoy estamos dispuestos a hablar de “crisis de lo urbano”, esto no se debe tal vez simplemente a la circunstancia de los problemas urbanísticos, arquitectónicos y sociológicos que implica o amplifica la extensión de las ciudades, sino más profundamente a que representarse hoy la ciudad se hace más difícil. En este sentido, la crisis de lo urbano remite a una crisis más general de las representaciones de la contemporaneidad.

Esta observación nos invita ante todo a retornar a la consideración de dos parejas de conceptos ya utilizados para describir los espacios y el mundo contemporáneos. La primera pareja es la de lugar/ no lugar y la segunda modernidad/ sobremodernidad. Con lugar y no lugar designamos, recordémoslo, a la vez espacios reales y la relación que mantienen con esos espacios quienes los utilizan. El lugar se definirá como lugar de identidad (en el sentido de que cierto número de individuos pueden reconocerse en él y definirse en virtud de él), de relación (en el sentido de que cierto número de individuos, siempre los mismos, pueden entender en él la relación que los une unos a otros) y de historia (en el sentido de que los ocupantes del lugar pueden encontrar en él los diversos trazos de antiguos edificios y establecimientos, el signo de una filiación). De manera que el lugar es triplemente simbólico (en el sentido en que el símbolo establece una relación de complementariedad entre dos seres o dos realidades): el lugar simboliza la relación de cada uno de sus ocupantes consigo mismo, con los demás ocupantes y con su historia común. Un espacio en el que ni la identidad, ni la relación ni la historia estén simbolizadas se definirá como un no lugar, sólo que esta definición puede también aplicarse a un espacio empírico preciso o a la representación que tienen de ese espacio los que se encuentran en él. Lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene la misma condición a los ojos del pasajero que ocasionalmente pasa por él y a los ojos de aquel que trabaja en ese lugar todos los días.

La multiplicación de los no lugares, en el sentido empírico, es sin embargo característica del mundo contemporáneo. Los espacios de la circulación (autopistas, vías aéreas), del consumo (supermercados) y de la comunicación (teléfonos, fax, televisión, redes de cable) se extienden hoy por toda la Tierra: espacios en los que la gente coexiste o cohabita sin vivir junta, en los que la condición de consumidor o de pasajero solitario implica una relación contractual con la sociedad. Esos no lugares empíricos (y las disposiciones de espíritu, las relaciones con el mundo que ellos suscitan) son característicos del estado de sobremodernidad, definido por oposición a la modernidad. La sobremodernidad corresponde a una aceleración de la historia, a un encogimiento del espacio y a una individualización de las referencias que alteran los procesos acumulativos de la modernidad. Una ciudad moderna del siglo XIX es el París de Baudelaire, donde se mezclan campanarios y chimeneas de fábricas. Se trata de un mundo de mezclas, donde las diferencias sociales (más directamente ostensibles que hoy) no impiden la proximidad espacial, la contigüidad geográfica, la amalgama de géneros, es decir, todo lo contrario en este aspecto de la puesta en escena y del distanciamiento con que obran los funcionarios administrativos o los funcionarios elegidos cuando definen zonas de un carácter especial (por ejemplo, zonas peatonales), cuando iluminan monumentos, hacen construir edificios de oficinas en el centro de las ciudades, en los que la gente reside cada vez menos, y grandes bloques de apartamentos en los suburbios. La circulación del flujo de trabajadores o de visitantes en los espacios urbanos de la sobremodernidad encuentra su expresión más acabada en esos distribuidores de tránsito donde los automovilistas ni siquiera corren el riesgo de encontrarse. Pero toda la urdimbre urbana no está completamente afectada por la sobremodernidad. Y aquí nos encontramos en el centro mismo de nuestro tema: las ciudades son todavía, por una parte, una combinación de lugares; en este sentido proceden de la modernidad. Pero, por otra parte, nos preocupa ver cómo se despersonalizan, cómo se hacen uniformes, como se extienden cual imperios, cómo suscitan identidades secundarias que se afirman fuera de las ciudades o contra ellas. La combinación de estos dos puntos de vista define una

cuestión y un objetivo políticos que interesan directamente al antropólogo.

La ciudad es un mundo. Es un mundo, en un primer sentido, porque es un lugar, es un espacio simbolizado, con sus puntos de referencia, sus monumentos, su fuerza de evocación, es decir, todo aquello que comparten quienes se dicen de una determinada ciudad. La pregunta “¿De dónde es usted?” se oye todavía frecuentemente en Francia y sugiere que la identidad de cada uno tiene que ver con la identidad del lugar en que vive. El mundo de la ciudad se basta a sí mismo, tiene su propia historia, sus puntos de referencia, sus símbolos. Su historia se sitúa en un sitio (las colinas de Roma y el curso del Tíber, los meandros del Sena y de l’Ile de la Cité de París): Pero su geografía evoluciona también en el curso de la historia: las antiguas fortificaciones que marcaban su frontera dan lugar a bulevares, se construyen nuevos barrios que un siglo después serán considerados tradicionales (pensemos en los “grandes bulevares de París”). Los trabajos de excavación que se realizan para instalar líneas de trenes subterráneos o para implantar cimientos de edificios hacen aparecer a veces los restos materiales de otros edificios más antiguos. En suma, la ciudad tiene una historia y una personalidad: cierto número de individuos se reconocen en ella y esta identificación colectiva (que puede llegar hasta la afirmación de rasgos psicológicos compartidos por todos los habitantes) no es exclusiva (sino todo lo contrario) de las relaciones singulares que cada cual puede establecer con su ciudad. La ciudad es plural, a la vez porque está compuesta de múltiples barrios y porque existe singularmente en la imaginación y los recuerdos de cada uno de aquellos que la habitan o la frecuentan. El tema del paseo por la ciudad y el personaje del paseante están estrechamente asociados con la imagen de la ciudad: el paseo, el vagabundeo por la ciudad, son la expresión de una libertad que se dilata en el paisaje urbano.

La ciudad del paseante, del poeta y de las canciones es la que Michel de Certeau, en *La invención de lo cotidiano*, opone a la ciudad funcional, a la ciudad planificada y rigurosamente dibujada tal como se la puede observar desde lo alto, por ejemplo, Nueva York observada desde el último piso del World

Trade Center. La libertad del individuo en la ciudad se expresa plenamente en la elección de un itinerario, de un recorrido libre. Pero el recorrido de la ciudad está influido por la existencia de puntos fuertes y por la disposición general de la ciudad. Un psicólogo de la cognición, Georges Vignaux,¹³ organizó una experiencia simple e interesante que consistía en disponer cuatro grupos de tres provincianos que no conocían la capital y hacerles preguntar por el camino correcto a los transeúntes con los que se topaban. La meta era la calle Mouffetard y los cuatro puntos de partida eran la plaza del Palais Royal, la plaza de la Bastilla, la esquina Sèvres-Babylone y la esquina Denfert-Rochereau. El estudio de las “estrategias” sugeridas en esa ocasión permite poner de manifiesto, por un lado, la existencia de ejes o de secuencias espaciales que condicionan la formulación de los itinerarios y, por otro lado, la importancia de los puntos de referencia históricos que marcan la red de los transportes públicos parisienses. Los itinerarios recomendados no son, en efecto, necesariamente los más cortos, sino que son aquellos que pueden expresarse (y oírse) más fácilmente porque están constituidos por concatenaciones casi naturales a los ojos de quienes los formulan, quienes esperan hacer compartir esa evidencia a sus oyentes. Esos itinerarios, tales como se formularon, tienen una dimensión “lingüística”: no se trata tan sólo de orientar, sino que es menester hacerse comprender. La referencia a la multiplicidad de los puntos fuertes históricos que constituye la “red urbana” resulta así tanto más notable.

Pero el callejeo, el vagabundeo por la ciudad, que depende de la iniciativa del propio paseante puede hacer abstracción de esos puntos de referencia y describir un recorrido original y puramente individual. Una vez que uno hubo descendido del World Trade Center puede recuperar su libertad e inventar un itinerario por diferentes calles y esquinas: sobre este particular Michel de Certeau habla de “retóricas peatonales”, con lo cual sugiere que las coacciones sintácticas (las que nos revela el plano de la ciudad vista desde lo alto de un rascacielos) no son contradictorias con la libertad de la escritura, con el estilo definido como manejo personal y singular de la lengua, y que lo imaginario individual puede abrirse camino entre los grandes símbolos urbanos. Tampoco resulta sorprendente que el paseo

por la ciudad sea uno de los grandes temas de la literatura europea.

Aquí aludimos no sólo a la importancia de la ciudad en la literatura novelesca, desde Balzac a Proust y Joyce, sino también a los diarios íntimos o narraciones que toman como objeto específico explícitamente la ciudad y los paseos por la ciudad. Así, Stendhal escribe sus *Paseos por Roma*, pero se muestra igualmente muy sensible al encanto vigoroso de una metrópoli como Londres cuando escribe en su diario el 9 de agosto de 1817 unas palabras que nos indica Georges Perec,¹⁴ escritor más próximo a nosotros, lector de Stendhal y él mismo un paseante modelo: “De un lugar no hay que retener más que lo que nos procura placer. Lo que más nos ha gustado en Londres es vagabundear por sus calles”. Por su parte Perec precisa cuál es la índole y la razón de ese placer cuando insiste en el carácter a la vez entreverado e íntimo de la gran metrópoli. Lo cito ahora un poco más extensamente: “Por más que Londres no sea desde hace ya mucho tiempo la mayor metrópoli del mundo, continúa siendo aún el símbolo del mundo, es aún el símbolo mismo de lo que es una ciudad: algo tentacular y perpetuamente inacabado, una mezcla de orden y de anarquía, un gigantesco microcosmos en el que ha llegado a aglomerarse todo lo que los hombres produjeron en el curso de los siglos. Un simple hecho lingüístico da cuenta de esta exacerbación ciudadana: los franceses no cuentan más que con unas siete palabras para designar lo que con un término genérico se llama una calle (*rue, avenue, boulevard, place, cours, impasse, venelle*), en tanto que los ingleses disponen por lo menos de unos veinte vocablos (*street, avenue, place, road, crescent, row, lane, mew, gardens, terrace, yard, square, circus, grow, greens, homes, gate, ground, way, drive, walk, etc.*), lo cual no deja de presentar algunos problemas a quien busque una dirección, pues, por ejemplo, Cambridge Circus, Cambridge House, Cambridge Place, Cambridge Road, Cambridge Square, Cambridge Street, Cambridge Terrace no están todos situados en el mismo barrio...”

Esa ciudad de todos y de cada uno, esa ciudad de la modernidad en la que la actualidad se define como la combinación del pasado y del presente, es la ciudad tal como aún nos

complacemos en imaginar y tal como la evocan las canciones más populares. Berlín, Nueva York, París han sido objeto de múltiples melodías y estribillos (dicho sea entre paréntesis sería interesante hacer la lista de las grandes ciudades que nunca fueron cantadas e interrogarse sobre las razones de esa omisión). Observemos que París que ha sido el tema de innumerables canciones antes de la Segunda Guerra Mundial y en el inmediato período de posguerra, es una ciudad a la que se canta menos desde hace unos años, de manera que una canción como la de Charles Trenet (*Revoir Paris*) parece marcada hoy por una doble nostalgia, la nostalgia que se refiere a la ciudad y que tiene relación con el tema del retorno, pero también la nostalgia que se refiere a la canción misma, como si sintiéramos que hoy ya no sería posible escribirla y que pertenece definitivamente al pasado, como el París que ella evoca. El París de las canciones era un París metafóricamente personificado (“París, reina del mundo, París es una rubia”, cantaba Mistinguett), simbolizado por sus monumentos (“Pero París es la torre Eiffel con su punta que se eleva al cielo”, cantaba la gente después de la guerra) o evocado de manera metonímica partiendo de sus diferentes barrios (Saint-Germain-des-Prés, Pigalle, Montmartre, los grandes bulevares). El propio Sartre compuso el texto de una canción sobre una calle de París (*La rue des Blancs Manteaux*). Este último aspecto (la ciudad aldea) expresa la idea de “estar uno en su casa”, la idea de la intimidad en el centro mismo de la ciudad. La identificación con un barrio, con una aldea, pero en el seno de la ciudad se manifiesta como la quintaesencia de la pertenencia urbana. Decirse y quererse habitante del XV^{ème} Arrondissement o de Montmartre es proclamarse parisiense, más parisiense que cualquier otro parisiense. La reivindicación microlocal expresa la pertenencia al gran lugar, el lugar de la ciudad moderna orgullosa de sus contrastes y a la que su misma pluralidad define como única e incomparable. Nueva York tiene su “aldea”, pero también la tiene Houston, sin duda de manera más artificial.

Augustin Berque muestra muy bien, al referirse a una ciudad como Tokio, el empobrecimiento que afecta la urdimbre urbana desde el momento en que desaparece el sistema de doble escala que presidía la organización antigua. La ciudad vieja,

nos dice Berque, combinaba la escala de lo lejano y la escala de lo próximo; de esa manera el monte Fuji o el mar se descubrían en la línea de una calle o de una escalinata. Por la acción del urbanismo moderno desaparecía la inserción de la ciudad en el amplio paisaje y desaparecía también un conjunto de puntos de referencia visuales, además de lo que Augustin Berque llama con acierto las “raíces de la urbanidad local”, los *roji*, callejuelas semiprivadas que ponen en comunicación un conjunto de casas: “Habitantes y visitantes están muy apegados a esas callejuelas, pero las operaciones del urbanismo las suprimen pertinazmente desde hace decenios y al mismo tiempo barren esas prendas de la urbanidad nipona como depósitos diversos, plantaciones más o menos domésticas, saledizos de los techos, recovecos y tejadillos..., elementos que hacían del contacto entre la calle y la casa una zona intensamente cargada de sentido”.¹⁵

Pero la ciudad es un mundo también en otro sentido, un mundo al que son enteramente extrañas las microidentificaciones a que acabamos de aludir: la ciudad es un mundo porque es del mundo y porque recapitula todos los rasgos del mundo actual, no tan sólo un microcosmos, sino punto central, núcleo de relaciones, de emisiones y de recepciones dentro de la vasta red que constituye hoy el planeta. En la ciudad se experimenta pues más particularmente la pluralidad de los mundos que constituyen el mundo contemporáneo: en primer lugar, mundo del individuo (mundo que puede ser también, como bien se sabe, el de la multitud y el de la soledad, pero asimismo el de la soledad sin la multitud, sustituida en las pantallas por las imágenes de la actualidad y del mundo), mundo del arte, mundo de las letras, mundo del trabajo, de la política, de los negocios, del deporte, etc., mundos ellos mismos cada día más marcados por un internacionalismo que puede vivirse y analizarse a la vez sin contradicciones como un triunfo y como un riesgo.

Es natural que seamos primero sensibles a los riesgos vinculados con la realidad de las ciudades actuales. Consideraremos tres de esos riesgos junto con algunos autores que han reflexionado ocasional o sistemáticamente sobre la ciudad: el riesgo de la uniformidad, el riesgo de la extensión y el riesgo de la implosión.

Veamos primero la uniformidad. Todos somos sensibles a la semejanza que presentan en diferentes partes del mundo los espacios del consumo, de la comunicación o de la circulación. El escritor Peter Handke, en un artículo publicado en el periódico *Libération* del mes de agosto de 1991, había considerado, refiriéndose a la Yugoslavia amenazada de fragmentación, los “cinturones de irrealidad” que esencialmente a causa de sus actividades turísticas ceñían progresivamente a ese país mucho antes de la crisis política: “las nuevas fronteras de Yugoslavia: las veo crecer en cada una de las regiones actuales tomadas separadamente, no hacia el exterior, sino hacia el interior, hundirse en el corazón respectivo de cada uno de sus estados, como fajas o cinturones de irrealidad y las veo ganar el centro donde bien pronto, como en los casos de Montecarlo y Andorra, ya no habrá ningún país ni esloveno ni croata. Sí, temo no poder gustar algún día el sabor del terruño ni en la ‘República de Eslovenia’, ni en Andorra, donde los arteros comerciantes que han explotado todas las alturas de los Pirineos han cercenado hasta el último trozo de espacio que encerraron cada vez más en kilómetros de bancos y de galerías mercantiles de hormigón armado, prolongación, por así decirlo, de Manhattan en la montaña”.

Es ciertamente en los actuales espacios más despersonalizados (un aeropuerto, un supermercado, una autopista, un gran hotel de una cadena internacional) donde el viajero llegado de lejos a un país que no conoce puede sentirse menos extraño. No se encuentra en su casa, pero tampoco se encuentra en la casa de los otros. La irrealidad de que habla Handke es algo opuesto a la realidad del terruño, a la particularidad del lugar y es claro que los “cinturones de irrealidad” (o “no lugares”) están más masivamente presentes en el ambiente urbano. De todas maneras, resulta interesante comprobar que alrededor de las aldeas, en las zonas rurales, se crean zonas artesanales, industriales y comerciales y aparecen grandes superficies mercantiles y *parkings* que ya no tienen una orientación estrictamente local, sino que ésta es más bien regional y marcan el paisaje con el sello de una increíble monotonía, al “descalificarlo” en el sentido estricto de este término puesto que ya no es posible calificarlo ni de urbano, ni de rural.

Independientemente de esto, lo que se recompone es la urdimbre urbana y el paisaje se modifica hasta el punto de quitar al concepto de ciudad la idea de la frontera que, desde la gesta de Rómulo, que trazó el surco circular en cuyo interior debía levantarse Roma, asociamos casi necesariamente con la idea de espacio urbano. El demógrafo Hervé Le Bras¹⁶ llama nuestra atención, al referirse al caso de Francia, sobre la concentración de la población. Si bien en los últimos treinta años la población total de Francia aumentó un 20%, ese crecimiento superó el 100% en más de mil comunas. Si bien hay despoblación en ciertas zonas rurales, hay concentración de población en otras zonas ya bien pobladas. En el nivel europeo esa concentración de población aparece de manera fascinante con el fenómeno de la “banana azul”, designación que los geógrafos dan a la nebulosa urbanizada que se extiende formando un arco de círculo desde Manchester a la llanura del Po y que se fotografía desde los satélites con esa forma y con ese color, por la noche, a causa de su luminosidad. Este fenómeno no corresponde a una superconcentración de la población en las ciudades, sino que corresponde más bien a una extensión de la urdimbre urbana, pues si bien las ciudades atraen siempre más población, se extienden a un ritmo aun más rápido. Hervé Le Bras considera esta extensión como un fenómeno que corresponde a la tercera época del asentamiento humano, la época de la irresistible conquista de territorio que llevan a cabo las ciudades, después de la prolongación de las actividades de los cazadores y de los recolectores de los frutos de la tierra, al período paleolítico, y después de la extensión de la agricultura a los milenios siguientes. Pero, a esta extensión urbana corresponde evidentemente otra definición de lo urbano. Hervé Le Bras habla de “líneas” de población, de “filamentos” urbanos, para caracterizar los nuevos corredores de población que siguen el trazado de los grandes ríos o el contorno de las costas.

A lo que estamos asistiendo es al espectáculo de una descomposición de la ciudad moderna, al espectáculo de una implosión vinculada paradójicamente con su extensión. Los conjuntos de edificios que sustituyen a la ciudad provocan lógicamente inquietudes. Lo “urbano generalizado”, para emplear una expresión de Jean-Paul Dollé, produce sus propias

formas de fealdad, “despoetiza” la ciudad desde el interior y desprecia las periferias. Esta generalización de lo urbano es ante todo el fruto de una violencia tecnocrática, de una obsesión de la circulación y de la comunicación, como si los espacios urbanos y periurbanos estuvieran hoy únicamente hechos para favorecer los desplazamientos, o viceversa, para ser vistos desde las vías de circulación. Citemos a Jean-Paul Dollé: “¿Qué puede haber movido a aquellos que han imaginado construir en Marsella esa autopista, una de esas famosas autopistas “penetrantes”, tan exactamente denominadas, que penetra destripándolo todo un barrio de la ciudad y hace rodar automóviles a la altura de los ojos y oídos de los habitantes de los pisos altos de los edificios y sólo ofrece como horizonte, a los que viven en los pisos bajos, las columnas de esos caminos suspendidos? Nada más que el desprecio total por los seres humanos, la voluntad plenamente deliberada de tratarlos como cosas, de agredir sus sentidos y de embestir su integridad corporal y psíquica.”¹⁷

También se trata de violencia cuando se procura organizar la circulación del flujo humano entre la ciudad *stricto sensu* (una especie de extensión del concepto de *down town* norteamericano y de lo que recientemente se llamaba y aún se llama hoy en Francia el centro de la ciudad) y las periferias más o menos alejadas (en función de la extensión urbana a la que acabamos de referirnos). Independientemente de las críticas estéticas y morales que pueden dirigirse a la brutalidad de los trazados de autopistas y ferrocarriles y a la arquitectura de los grandes bloques cuyos acantilados emergen desde el océano de los suburbios, lo que presenta problemas es la cuestión de la residencia. El alejamiento de los lugares de trabajo respecto de los lugares en que se vive (traducido en la región parisiense por la aparición del RER, metro supermoderno encargado de alejar, llegada la noche, a los que pueden trabajar en la ciudad, pero no vivir en ella), el desempleo (que condena a no pocos jóvenes a errar por espacios cerrados), la tendencia a la reagrupación étnica en los suburbios donde la vida social se organiza difícilmente, entrañan nuevos modos de identificación que quitan a la ciudad como tal su poder de captación poética, de seducción y de identificación. En el mejor de los casos, la ciudad en su

centro se transforma en un espectáculo que los habitantes de los suburbios acuden a ver los domingos, espectáculo doblemente significativo puesto que es el resultado de un desplazamiento (a veces ininterrumpido, pues todos los visitantes no se detienen allí) que obliga a servirse del sistema vial que ciñe la ciudad y la penetra y puesto que expresa a la vez la proximidad geográfica y la distancia sociológica de quienes viven en una región (por ejemplo la región parisiense) y no ya en la ciudad que continúa siendo el centro.

Otro aspecto del mismo fenómeno es el apego que tienen los muchachos muy jóvenes a la *cit * en la que crecieron y que representa simultáneamente su lugar de vida, el lugar de su escolaridad y ulteriormente el de las hazañas y leyendas relacionadas con la delincuencia juvenil. Un joven colega que prepara una tesis sobre la cultura de los jóvenes en la *cit * de Quatre-Mille de La Courneuve, situada en el suburbio parisiense, David Lepoutre, hace notar que en el caso de las pandillas de muchachos muy jóvenes que reivindican, a veces de manera conflictiva, su pertenencia a una *cit *, ésta es por cierto más un lugar que un no lugar. Esos jóvenes rebautizan las calles (inspirándose en el nombre de los edificios que las bordean), recorren la *cit * en todos los sentidos, hacen reconocer sus fronteras de manera que es casi una iniciación a aquellos a quienes acogen en su banda y a quienes les hacen recorrer a su vez esa *cit * (acaso en una Mobyette robada), hablan un francés muy modificado (el *verlan*) que los distingue de quienes no est n unidos a ellos y más generalmente del mundo del interior de los edificios, el mundo de los adultos, de sus padres, su mundo todavía futuro, pero ya próximo.

Para esos jóvenes todo el problema consiste en lograr abandonar el mundo de la calle para incorporarse (alrededor de los dieciocho años) en el mundo del trabajo y de los adultos. Desde el punto de vista que nos interesa aquí, eso quiere decir abandonar una cultura local para enfrentarse con las normas de la sociedad concebida por ellos en parte como algo exterior. Ahora bien, las imágenes que les propone la televisión o su ambiente inmediato no est n hechas para facilitar su integración en esa sociedad. Por un lado, en ocasión de episodios violentos que en intervalos regulares atestiguan el "malestar de

los suburbios”, la reputación legendaria de ésta o aquella *cit * se ve fortalecida, y uno de los efectos perversos de la información puede ser crear un sentimiento de emulación entre los grupos para aparecer en las noticias de actualidad regionales o nacionales. Aparentemente la ideología de la comunicación, el prestigio de la imagen desempeñan, desde este punto de vista un papel esencial. Por otro lado, la *cit * se relaciona menos con la gran ciudad próxima que con los espacios de consumo, con las grandes superficies comerciales de todas clases que hoy a menudo se trasladan a la periferia de las ciudades y en las que se afirma con ostentación el prestigio de bienes de diversos orígenes, especialmente en el dominio de la comunicación y del audiovisual (aparatos de radio, televisores, cámaras...). Entre la leyenda muy localizada de la *cit * y el prestigio de un artículo de consumo y una comunicación sin fronteras, el lugar de la ciudad y más ampliamente el lugar del vínculo social resulta cada vez más difícil de percibir.

Paul Virilio¹⁸ expresa otra inquietud. Se muestra sensible a la creciente influencia que tienen en el mundo las grandes metrópolis que suelen funcionar como las ciudades Estados de antes y a las que los nuevos medios de comunicación (que nos liberan de las presiones del espacio y del tiempo) dan multiplicados poderes. El fenómeno particularmente considerado desde este punto de vista es el del desarrollo de las telecomunicaciones que permiten liberarnos de las coacciones del tiempo y del espacio al crear las condiciones prácticas de la simultaneidad y de la ubicuidad. La constitución de polos tecnológicos fuertes en el mundo (los polos mismos cuya manifestación física las fotografías de los satélites comienzan a discernir), polos interconectados y por lo tanto superpotentes en las condiciones de la economía moderna, relativiza la noción de frontera y pone en peligro a corto plazo (por lo menos éste es el temor que expresa Virilio) la existencia del Estado y las garantías democráticas.

Así vemos cómo se configura, en los dos extremos de la reflexión sobre la ciudad (la reflexión que se refiere al error circular de los adolescentes en su *cit * y la reflexión que se interroga sobre el desarrollo de las grandes configuraciones urbanas, para designar las cuales ya existen nuevas palabras como europolos) un interrogante propiamente político que, a su

vez, puede reformular cuestiones éticas y filosóficas tales como ¿cuál es el derecho del individuo a convertirse en un ciudadano? o ¿cuáles son las finalidades y los límites del desarrollo económico? Estas preguntas tienen por lo menos la ventaja de mostrar que las interrogaciones sobre la ciudad no encuentran su respuesta en simples consideraciones técnicas. Ni los arquitectos ni los urbanistas podrán por sí solos resolver problemas cuyo lugar privilegiado de aparición es la ciudad, pero de los que ella no es la única causa.

Haré dos observaciones antes de concluir, una de índole metodológica, la otra más general. Primera observación: en el nuevo universo urbano o periurbano, el antropólogo y el etnólogo deben utilizar lo mejor de sus métodos y, por otra parte, deben renovarlos. El antropólogo sólo puede trabajar con pequeños grupos, sólo con interlocutores singulares. Pero, lejos de considerar a sus interlocutores como la expresión indiferenciada de una cultura particular, el antropólogo tiene la obligación de tomar hoy en consideración el hecho de que cada uno de sus interlocutores se encuentra en la intersección de diversos mundos o de diversas vidas (vida local, vida familiar, vida profesional, etc.). Las situaciones de diálogo, lo que Gérard Althabe llama los espacios de comunicación, son de geometría variable, de suerte que cada interlocutor construye su identidad frente a los demás, pero preservando la autonomía de cada uno de esos espacios. Los universos mentales singulares sólo se pueden captar muy parcialmente sobre el terreno, y únicamente en una situación de diálogo más íntima con cada uno de sus interlocutores es como Gérard Althabe logra una conciencia más clara del tipo de coherencia que cada cual impone a su vida y logra reconstituir así en el nivel de la conciencia individual actual un equivalente de lo que Mauss llamaba fenómeno social total.

Segunda observación: la identificación con la ciudad de hoy no es ni imposible ni inconcebible; sólo que es abstracta. Se lleva a cabo menos por referencia a la historia o por oposición a una diferencia absoluta (la diferencia que pudo simbolizar el campo) que por manipulación de una referencia algún tanto arbitraria de la que los clubes deportivos nos suministran el mejor ejemplo. El Milan AC, el FC Barcelona, el Paris-Saint-Germain

(PSG) o el Olympique de Marseille (OM) están compuestos de jugadores que en su mayoría no son oriundos de la respectiva región y que hasta pueden ser extranjeros. Esto no es un inconveniente: las adhesiones más vigorosas a la ciudad en el sentido más amplio de la expresión (pues los hinchas pertenecen a la región y no solamente a la ciudad *stricto sensu*) son de tipo “deportivo” y los simbolismos más elementales encuentran aquí (dos o tres letras, uno o dos colores) una vitalidad y una eficacia nuevas.

Individualismo, por una parte, abstracción colectiva por otra, lo cierto es que la ciudad continúa siendo el lugar problemático donde la relación simbólica (la que permite pensar ambos conceptos como complementarios) es puesta a prueba, lo cual nos confirma que, a través de los problemas llamados urbanos, lo que verdaderamente se plantea es la cuestión política y antropológica de la sobremodernidad. Si es difícil crear lugar, ello se debe a que es aun más difícil definir vínculos.

Aquí reside una dificultad esencial que el sociólogo, el arquitecto y el urbanista, cada uno por su parte, sólo logran formular parcialmente. Trátase de una dificultad de varias dimensiones. En primer lugar, todos sabemos que la acción ejercida sobre la ciudad no es la clave del bienestar social, ni de esa relación coherente con la existencia, con los demás y la relación consigo mismo, cuya armonía espacial nos propone a veces una metáfora seductora. Después de todo, las revoluciones más importantes han tenido lugar en ese París que a veces echamos de menos y las barricadas que se levantaron allí en ocasiones expresaban reivindicaciones que se referían también al sentido de la existencia. Tampoco éste es un inconveniente pues tenemos por cierto la sensación de que un urbanismo irreflexivo y una arquitectura fea atentan contra nuestra relación con el mundo de manera que sentimos la tentación de pensar que la intervención arquitectónica podría en ciertos casos arreglar las cosas; esta es toda la filosofía de las operaciones de rehabilitación.

Una segunda dimensión, muy próxima a la primera, pero que se distingue de ella, es la dimensión del individuo. En este mundo caracterizado por la importancia de la referencia individual, lo mismo que por la aceleración de la historia, la multipli-

cación de las imágenes y cierta conciencia planetaria, el espacio sólo puede ser el lugar de todos si también es el lugar de cada uno, sólo si deja la posibilidad de diversos itinerarios. Esto es lo que expresa con optimismo Michel de Certeau al situarse sucesivamente en lo alto del World Trade Center y en la planta baja y es lo que nosotros mismos habíamos tratado de sugerir en otra ocasión al reflexionar sobre el plano del metro parisense que propone a todos una imagen del conjunto de la red y a cada uno una serie de imágenes particulares, irremisiblemente subjetivas, imágenes del pasado, imágenes de lo cotidiano, cuya virtud poética sólo depende de nuestra respectiva capacidad de recuerdo, de emoción y de imaginación. Pero, ¿sabremos alguna vez por qué somos fugazmente sensibles al fragmento de un determinado lienzo de pared, a la ilusión de librarse de una buena, sensaciones que por un instante hacen vislumbrar el color del cielo por encima de los techos o las luces del café en la esquina de la calle, sensibles al carácter siempre imprevisto de la esquina por la que pasamos todas las mañanas, cruce de caminos en los que nunca surge nada, salvo el placer ambiguo y renovado de la expectación? Ningún demiurgo, ningún arquitecto, ningún político es responsable de esas emociones que, sin embargo, forman parte del placer de la ciudad. Y hasta nos podríamos sentir tentados, pensando en su preciosa fragilidad, a proteger los restos del milagro urbano dirigiendo a los urbanistas una invocación tomada de Sully Prudhomme: “¡No lo toque que está roto!”

Sin embargo la ciudad, como todo lo demás, sólo puede sobrevivir evolucionando. La ciudad no es o no debería ser ni un conservatorio ni un museo. La otra dimensión de la dificultad a que nos referíamos puede expresarse en dos palabras: memoria e innovación, o en una sola: fidelidad. El arquitecto Huet sugería hace poco en una entrevista concedida a *Le Monde* que el urbanista no crea nada, sino que vuelve a encontrar, de manera que el paisaje urbano sería un paisaje rico en virtualidades que un gesto bastaría para descubrir, como el gesto que al instituir el Gran Arco de La Défense pone de manifiesto el gran eje que atraviesa París y que nadie había concebido antes en su totalidad. Pero este urbanismo del rastro que sólo produce innovación en nombre de la fidelidad es muy europeo. Ni el

agregado de historias, ni el respeto que se guarda por cada una de ellas, ni el descubrimiento de un sentido oculto de la historia urbana, parecen regir el urbanismo norteamericano y menos aún el urbanismo japonés. Si los filamentos urbanos de que hablaba Hervé Le Bras son la realidad del mundo de mañana, si la vida social tiende a convertirse por doquier en vida urbana, por lo menos resulta alentador el hecho de que tradiciones culturales diferentes se cotejen en su tratamiento.

Pero bien se ve de dónde puede nacer entonces la angustia: al hablar de la ciudad ocurre que progresivamente debemos hablar del mundo entero y de sus expresiones actuales, las que nos proponen precisamente las ciudades. Ahora bien, el rasgo más perverso de la sobremodernidad que mencionamos brevemente antes es una escenificación del mundo presentado como espectáculo, lo cual nos acostumbra insensiblemente a establecer la relación con el mundo y con los demás sólo a través de las imágenes, las imágenes de la actualidad y las de los medios de difusión, por supuesto, pero también de manera más general, todas las imágenes y todos los mensajes que nos sugieren cómo vivir mejor, cómo tratar nuestro cuerpo, cómo consumir, cómo ser felices. Quizás el único mundo del que se pueda hablar hoy sea en definitiva el mundo de la imagen o, lo que equivale a afirmar lo mismo, el mundo de la actualidad. La ciudad, con sus grandes superficies, sus aeropuertos, su publicidad, con los apoyos de todas clases que ofrece a la imagen, con sus incertidumbres específicas, con sus zonas incalificables, pero también con sus seducciones propias (nuevas realizaciones, grandes proyectos, sistemas de iluminación, inauguraciones, acontecimientos que dan ellos mismos lugar a la producción de imágenes), la ciudad pues tiende a recapitular la materia del mundo, de la actualidad y del espectáculo.

Lo que entra en juego en la acción urbanística y arquitectónica es pues algo bien demiúrgico. Volvamos a considerar la distinción entre lugar y no lugar. En la ciudad siempre hubo no lugar: la libertad individual (la del paseante) puede experimentarse en la ciudad al abrigo de todos los efectos de reconocimiento que suscitan de manera a veces sofocante las proximidades excesivas, las connivencias íntimas o las crueldades del vecindario, es decir del lugar en su forma menos amable. Pero la libertad

del no lugar puede llegar hasta la locura de la soledad, así como el sentido del lugar puede llegar hasta a dictar prejuicios, al sentido demasiado pleno que a su vez produce sus propias formas de demencia. Pedir a los urbanistas y a los arquitectos que permanezcan fieles a la historia de todos y que hagan posible la historia de cada uno, significa pedirles que reconstruyan espacios donde puedan conjugarse el sentido del lugar, por un lado, y la libertad del no lugar por otro; se trata de una petición literalmente utópica y los arquitectos y los urbanistas no pueden ser ni con mucho los únicos destinatarios de ella, pero es una petición legitimada por los efectos críticos que es capaz de producir: en nombre del sentido social, es decir, de las relaciones simbolizadas e instituidas que somos o no capaces de establecer con los demás y con nosotros mismos, tenemos el derecho de juzgar los proyectos de felicidad que nos proponen todos aquellos que, en una medida variable, son responsables de nuestro espacio, de nuestro tiempo, de nuestra vida.

Notas

1. Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification: les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991.

2. *Le Sens des autres*, París, Fayard, 1994.

3. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, 1. La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976.

4. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, París, Gallimard, 1990.

5. Gérard Althabe, "Ethnologie du contemporain et enquêtes de terrain", *Terrain*, 14 de marzo de 1990, pág. 131.

6. *Bantu Prophets in South Africa*, 2ª ed., Londres, Oxford University Press, 1961.

7. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 2ª ed., París, P.U. F., 1963, pág. 423.

8. *Ibid.*, pág. 425.

9. Jean Rouch, *Monsieur Albert, prophète* (1963).

10. *N'kpiti, la rancune et le prophète* (1984; realización: Jean-Pierre Colleyn y M. Bonmariage; antropólogo: Marc Augé).

Prophètes en leur pays (1988; realización: J.-P. Colleyn; antropólogos: Marc Augé, Jean-Pierre Dozon, M. Touré).

11. Sobre el concepto de "clarividencia profética", véase Fernando Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.

12. Pensamos particularmente en el fenómeno del *tromba* estudiado por Gérard Althabe en un libro precursor (*Oppression et libération dans l'imaginaire*, Maspero, 1969), en el culto umbanda de Brasil (Véronique Boyer, *Femmes et cultes de possession au Brésil*, L'Harmattan, 1993) o en un culto menos conocido que el umbanda y el candombe, el de María Lionza en Venezuela (Daisy Barreto, "Plasticité et résistance: le mythe et le culte de Maris Lionza au Venezuela", *Gradhiva* 15, 1994).

13. Georges Vignaux, "L'espace urbain: parcours physiques et représentations mentales. Le réseau des transports comme instrument de connaissance et d'action...", en *Métamorphoses de la ville*, París, Economica, 1987.

14. "Promenades dans Londres", Atlas Air France, abril de 1981, reproducido en *L'Infra-ordinaire*, París, Ed. du Seuil, 1989.

15. Augustin Berque, *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, París, Gallimard, 1993, pág. 109.

16. *La Planète au village: migrations et peuplement en France*, La Tour d'Aigues, Ed. de l'Aube, 1993.

17. *Lumières de la ville*, 6 de noviembre de 1992.

18. Paul Virilio, *L'Espace critique*, París, Christian Bourgois, 1984.

Conclusión

Hemos querido mostrar aquí que en la unidad y la diversidad de la actual contemporaneidad, la antropología es no sólo posible, sino necesaria. Es necesaria porque la cuestión del sentido social se plantea explícitamente en todas partes o está implícitamente presente. Y la antropología es posible en la medida en que su tradición de reflexión autocrítica le permite adaptarse a los cambios de la historia y a los cambios de escala correspondientes. Esos cambios de escala afectan todos los aspectos de la realidad empírica observados por el antropólogo. Adaptarse a los cambios significa en primer lugar tomar nota del fin definitivo de “la gran división”: ha llegado la hora de una antropología generalizada para el conjunto del planeta. Adaptarse a los cambios significa luego tomar en consideración las nuevas modalidades de simbolización que obran en el conjunto planetario. Esas modalidades hacen intervenir las redes de información que son los instrumentos por excelencia de los dispositivos rituales extendidos, las elaboraciones particulares de los individuos más o menos integrados en esas redes y todo un conjunto de instituciones oficiales u oficiosas que se esfuerzan, cada una por su parte, en establecer significaciones “de compromiso” entre las redes y los individuos. Desde este punto de vista, un profeta curandero africano, un grupo de arquitectos que trabaja en un proyecto de obras de urbanización o un equipo médico que se interroga sobre la forma de su intervención en éste o en aquel medio, constituyen realidades de la misma naturaleza. Adaptarse al cambio de escala no significa dejar de poner el acento en la observación de pequeñas unidades, sino que significa tomar en consideración los mundos que las penetran y las desbordan y al hacerlo no cesan de constituir las y de reconstituirlas.