

# Píldoras antropológicas

Vitaminas para darte que pensar  
62 comprimidos

Ángel Díaz de Rada





# **Píldoras antropológicas**

Vitaminas para darte que pensar

Ángel Díaz de Rada

Primera edición (2022)

Píldoras antropológicas. Vitaminas para darte que pensar

Primera edición (2022)

© Ángel Díaz de Rada



Licencia Creative Commons



Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CCBY-NC-SA- 3.0)

ISBN: 978-84-09-41695-0

No comercial

## Prospecto

Siempre que hacemos algo vamos dejando residuos. También cuando hacemos investigación. Este libro emerge de esos residuos. Uno va acumulando deudas con lecturas que nunca realizará, y también notas de lecturas ya realizadas que son como los trozos de madera usados y luego retirados, o directamente sobrantes de un taller de carpintería. Pero, como saben bien los carpinteros, hay trozos que merece la pena conservar. En el caso de las notas de lecturas que forman la base de estas píldoras antropológicas el motivo es importante. Algunas han sido ya usadas como fuentes de inspiración en otros textos publicados, pero muchas otras han quedado sin usar explícitamente en escritos anteriores, precisamente porque mi propia imaginación ha llegado a formar parte de las ideas que contienen, como en un acto de posesión.

Tomados en conjunto, los sesenta y dos comprimidos que pongo en este envase forman una red de asuntos que configuran una visión del oficio de antropólogo, personal, como cualquier visión; pero debida a tradiciones y a voces que limitan cualquier pretensión de originalidad o creación *ex nihilo*.

Estas *píldoras antropológicas* están indicadas para quien esté interesado en el desarrollo de conceptos fundamentales de la ciencia social. El calificativo "antropológico" es pretextual para un enfoque transdisciplinar. Nociones como *identidad*, *objetividad*, *individuo* o *experiencia*, entre otras, operan transversalmente en el espacio clásico y contemporáneo de la reflexión sobre la vida en el mundo, de la que el ser humano forma parte. Cada píldora está basada en un texto de

referencia que anima a penetrar en las ideas de autoras y autores de diferentes épocas.

Estas píldoras fueron producidas inicialmente para ser emitidas en Radio UNED. Lo que merece un agradecimiento tanto a Lourdes Nieto, que nos pone en ese medio, como a la profesora Sara Sama, coordinadora de radio del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Poco después de empezar a ser emitidas, hubo quien me solicitó que las difundiera también por escrito con el comentario de que el tiempo de lectura facilitaría su comprensión detenida. Con el paso de los meses, estas píldoras se han ido acumulando, por lo que ahora las publico en este formato, que puede alcanzar otro tipo de difusión.

Las que recojo en este envase son las emitidas entre el 1 de diciembre de 2020 y el 1 de junio de 2022. En sucesivas ediciones, el envase irá recibiendo nuevos comprimidos después de haber sido emitidos en la radio, donde también los nuevos textos irán siendo puestos por escrito provisionalmente.

Ángel Díaz de Rada  
Junio de 2022

## **Índice**

¿Qué hace un antropólogo?	-9
Retórica	-13
El silencio sufriente	-15
Bernal Díaz del Castillo y el género gore	-17
Exotismo	-19
Lo interior	-21
Objetividad	-23
El tiempo es una cosa muy rara	-25
Folklore	-29
Los bordes de las cosas	-33
Los que nos consideramos humanos	-35
Estupidez	-39
Identidad	-43
Un paso atrás	-47
Auténtica ironía	-49
Educación escolar	-53
El buen salvaje de Cristóbal Colón	-57
La promesa	-61
Traducción, sentido y cambio	-65
Cyborg	-69
La memoria es actividad	-73
La música del parlamento	-75
Las palabras y los números	-79
Del autor al lector	-83
El mundo al revés	-87
Los hechos, los datos, y la historia	-91

Enumerar y despreciar	-95
El anhelo de autenticidad	-99
El liberalismo económico y la máquina universal	-103
De dos en dos	-107
Mentira, verdad y representación	-111
De colores	-115
Alegoría	-119
Palabras que significaron lo contrario	-123
Transparencia	-127
El olor de la herejía	-131
Montaje	-135
Eso es un mito	-139
Individuo	-143
Escritos tentativos	-147
Providencia y progreso	-151
Cosas sin importancia	-155
Las legítimas aspiraciones	-159
Participación	-163
Frases hechas	-167
Aprendizaje situado	-171
Primate	-175
Incertidumbre	-179
La máquina del tiempo	-183
Totalidad	-187
La voluntad de verdad	-191
Te comportas como si fueras real	-195
Metrónomo	-199



**Refracción -203**

**El trabajo transdisciplinar -207**

**Experiencia -211**

**La imagen y la palabra -215**

**Grupismo -219**

**Arbitrario y convención -223**

**Marcos -227**

**Libre de coacciones -231**

**Skholé, teoría y práctica -235**



## ¿Qué hace un antropólogo?

### Audio

Un antropólogo es un ser humano. Por la tanto, respira, come, duerme, a veces sueña, habla; y sobre todo escucha, mira y ve. Mira lo que los otros miran. Escucha lo que los otros escuchan. Un antropólogo es también un profesional que hace etnografía, o lee y escribe sobre lo divino y lo que consideramos humano; y a veces, basándose en todo eso, da consejos a médicos, administradores, políticos, educadores, empresarios, y a todo tipo de personas que contribuyen a hacer el mundo en el que vivimos. Un antropólogo aspira a comprender mejor el mundo, y a que los demás lo comprendan mejor.

Pero, haga lo que haga, hay algo que un antropólogo no puede dejar de hacer, y por eso juguetea. Un antropólogo no puede dejar de hacer preguntas idiotas sobre las cosas que damos por sentadas. Vive alucinado, sorprendido, extrañado ante todo aquello que consideramos de sentido común. Juguetea con lo que consideramos "real". Por eso, no deja de hacer observaciones parecidas a esta que traigo aquí como ejemplo.

\* \* \* \* \*

Entre otras muchas cosas, el padre jesuita Josef de Acosta fue consultor de la Inquisición —paradojas de nuestra historia, que siempre hemos de recordar, sobre todo cuando alguien nos pide consejo—. En 1590, publicó un tocho titulado *Historia natural y moral de las Indias*,

en que se tratan —según reza su hermoso subtítulo— las cosas notables del cielo y elementos; metales, plantas y animales de-

llas; y los ritos y ceremonias, leyes y gobierno, y guerras de los Indios.

Tan antropológico como puede parecer todo esto, nada supera a la siguiente observación sobre el calendario:

Las semanas que contaban los mexicanos no eran propiamente semanas pues no eran de siete días, ni los ingas hicieron esta división. Y no es maravilla, pues la cuenta de la semana no es como la del año por curso del sol, ni como la del mes por el curso de la luna: sino en los hebreos por el orden de la creación del mundo que refiere Moisés; y en los griegos y latinos por el número de los siete planetas, de cuyos nombres se nombran también los días de la semana<sup>1</sup>.

Esta sencilla observación da en la diana de la clase de cosas que los antropólogos tomamos como objeto fundamental: las convenciones. Y su forma, que es la cultura.

El sol nos marca la ruta para concebir el año, la luna nos la marca para concebir el mes. Pero podríamos decir que la semana es rabiosamente humana. Se la inventaron los "hebreos" por indicación de Moisés, y Moisés por indicación de Dios, que también es rabiosamente humano. La semana, que, a los ojos del padre Acosta, cada sociedad dispone como le viene en gana, es una convención humana.

Pero esta bonita observación del padre Acosta contiene una idea mucho más profunda. Con nuestras convenciones ponemos orden cultural en una vida que es mucho más que convenciones. Porque ningún ser humano es tan rabiosamente humano —tan libre, en cierto sentido— como para desasirse por completo de su estar en el mundo; un

---

<sup>1</sup> Josef de Acosta, 2008 [1590], *Historia natural y moral de las Indias*. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. Madrid: CSIC, p. 205.

mundo cuyos signos, que solemos llamar "naturales", nos orientan sobre límites, rumbos, caminos. Esos signos, como los que sentimos en el sol y la luna, nos advierten a cada paso de que somos una cosa más entre las otras cosas.



## Retórica

### Audio

En 2009 Michael Carrithers publicó un libro titulado *Cultura, retórica, y las vicisitudes de la vida*. Te leo este trozo de su introducción. Con él quiere ilustrar lo que es la retórica para un antropólogo.

La pasada primavera vi a dos jóvenes jardineros cavando de forma malhumorada y desordenada en un borde de hierba fuera de mi despacho. Cuando escucharon que el camión del jefe subía por la calle doblaron su ritmo, y cuando el jefe se acercó a la esquina aparecieron ante sus ojos dos operarios entregados al trabajo, dos trabajadores que no escatimaban esfuerzo<sup>2</sup>.

La palabra *retórica* suele tener mala prensa. Cuando la usamos, normalmente indicamos que la persona que habla *con retórica*, intenta mentir, y la mentira parece muy mala. Sin embargo, el ser humano hace dos cosas que ningún otro animal puede hacer con la misma soltura: reírse y mentir. Puede decirse que ambas habilidades forman parte de lo que consideramos humano. Y por ello, los antropólogos nos las tomamos muy en serio.

También pensamos que la retórica sólo se muestra cuando hablamos, es decir, a través de la palabra. Pero esos dos indolentes y astutos jardineros del ejemplo de Carrithers no dicen una sola palabra, y sin embargo la anécdota es un excelente ejemplo de retórica.

Tal vez te sorprenda saber que la palabra *retórica* tiene mucho que ver con la palabra *tornillo*, y ambas con las palabras *torcer*, *retorcer*.

---

<sup>2</sup> Michael Carrithers (ed), 2009, *Culture, Rhetoric, and the Vicissitudes of Life*. Nueva York: Berghahn, p. 6.

En realidad, nos expresamos retóricamente siempre que de algún modo expresamos algo. Siempre que lo hacemos —como yo lo estoy haciendo ahora— intentamos poner el significado de lo que expresamos al servicio del efecto que queremos producir en el otro. Intentamos convencer al otro de lo que consideramos verdadero o real; o al menos moverle hacia lo que buscamos o nos interesa. Conmoverle.

Esos dos jardineros, sin decir una palabra, han sido maestros en retórica, al ofrecer ante su jefe la imagen de operarios laboriosos, entregados a su trabajo. Han *retorcido* la situación, para hacerle creer lo que les interesa que crea. Esto te sonará cuando piensas en el lenguaje de los políticos, pero, no lo olvides, todos lo hacemos constantemente. Porque, según parece, somos humanos.

Según nos enseña Carrithers, nuestra expresión —con palabras o sin ellas— se dirige a los otros. Y, en el extremo, también a mí mismo cuando me tomo como a un otro.

Vivimos torciendo, retorciendo lo real. O, dicho de un modo más fuerte, la realidad que hacemos quienes nos tenemos por humanos es una realidad *retorcida* a la medida de los tornillos con los que la sujetamos. Y por eso, cualquier mentira aparente, no es más que una forma de verdad.

Como antropólogo no descarto la validez de la mentira, sólo me pregunto por *cómo* mentimos. Porque en ello se encierra una clave fundamental de las realidades que consideramos humanas. No podemos no mentir; aunque, como todo en la vida, la mentira tiene grados.



## El silencio sufriente

### Audio

El sufrimiento no tiene voz, en el sentido metafórico de que el silencio se convierte en signo de algo finalmente incognoscible<sup>3</sup>.

Son las palabras de David Morris en "Sobre el sufrimiento: voz, género literario, y comunidad moral". Encontrarás este ensayo en un libro conmovedor editado por Arthur Kleinman, Veena Das y Margaret Lock: *Sufrimiento social*<sup>4</sup>.

El sufrimiento no tiene voz, es mudo. El medio en el que el sufrimiento, paradójicamente, *no* se expresa, es el silencio.

Para llegar al menos a intuir qué nos pasa al sufrir, qué les pasa a quienes sufren, pensemos por un instante en la forma de ese silencio.

No es un silencio con contornos. Por ejemplo, el silencio que ponemos en una línea melódica sobre una partitura es una variante *sonora*. Ese silencio suena, porque está contorneado, perfilado, por el sonido expresivo que lo rodea y del que de hecho forma parte. Ese silencio es sonido. Hay muchas formas de silencio. Tantas, en realidad, como entornos de expresión: hay silencios que sugieren, silencios pasionales, silencios que dicen más que las voces, silencios reveladores...

Voy a hacer un silencio. [—]. Tranquilos. Ya he vuelto. El silencio que acabo de hacer expresa algo porque está rodeado de sonido antes y después. Para vosotros: expresa un ejemplo de silencio sonoro, con

---

<sup>3</sup> David B. Morris, 1997, *About Suffering: Voice, Genre, and Moral Community*, en Arthur Kleinman, Veena Daas, y Margaret Lock (eds) *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press, p. 27.

<sup>4</sup> Arthur Kleinman, Veena Daas, y Margaret Lock (eds), 1997. Cit.

sentido. Ahora imaginad que ese silencio se hubiera prolongado eternamente, sin fin. Entonces sería un silencio sin sentido, como sin sentido es el sufrimiento.

El silencio sufriente —esa falta de voz de la que nos habla Morris— no tiene perfil, no tiene contornos en relación con los que pueda llegar a adquirir una forma expresiva. Nada lo rodea. Parece ser un silencio absoluto. No suena.

Esa forma especial de silencio en la que a veces nos vemos atrapados nos arrebatada algo que parece ser específicamente humano: la posibilidad de que nuestros silencios alcancen a ser interpretados por los otros.

Podemos detenernos ahora un instante en las siguientes palabras de Paul Farmer, escritas en otro ensayo publicado en el mismo libro: "Sobre el sufrimiento y la violencia estructural: Una visión desde abajo":

Los pobres —escribe— no sólo son los que con mayor probabilidad se exponen al sufrimiento, también son los que con mayor probabilidad verán su sufrimiento silenciado<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Paul Farmer, 1997, *On Suffering and Structural Violence: A View from Below*, en Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock (eds). Cit., p. 280.

## Bernal Díaz del Castillo y el género gore

### [Audio](#)

¡Oh, qué cosa de ver era esta tan temerosa y rompida batalla, cómo andábamos pie con pie, y con qué furia los perros peleaban, y qué herir y matar hacían en nosotros con sus lanzas y macanas y espadas de dos manos! [...] Pues todos nosotros los que no teníamos caballos [...], aunque estábamos heridos, y de refresco teníamos más heridas, no curábamos de las apretar, por no nos parar en ello [...], sino con grandes ánimos apechugábamos a les dar de estocadas [...]. Y las palabras que Cortés decía a los que andábamos envueltos con ellos, que la estocada y cuchillada que diésemos fuese en señores señalados<sup>6</sup>.

Acabo de leer un fragmento de *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, escrita por el soldado de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, probablemente a partir de 1551.

En la *Wikipedia* leemos que "la primera aparición del *gore* —la mutilación realista del cuerpo humano— en el cine se puede remontar a la película *Intolerancia* de David Griffith, en 1916".

En el cine, el *gore* refleja, a veces hasta el sarcasmo, aquello de lo que podemos llegar a ser capaces cuando desatamos una violencia extrema. El cine no existía en el siglo XVI, cuando el soldado Bernal escribió su *Historia verdadera*. Pero sí existía la violencia extrema, en la que él se vio envuelto en innumerables ocasiones. También existía

---

<sup>6</sup> Bernal Díaz del Castillo, 1989 [s. XVI], *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid: Alianza, p. 389.

la literatura —el arte que, como indicase Mateo Alemán en el *Guzmán de Alfarache* algunos años después, consiste en pintar con palabras.

Es posible que el gore en el cine se pueda empezar a contar desde 1916. Como por este lado del mundo creemos en el genio creador, inventamos inventores. Pero ningún invento llega de golpe, de la noche a la mañana.

Antes de Griffith —más de cuatrocientos años antes—, toda la forma del gore, llena del odio piadoso que movió a la conquista, un odio que pareció tomar por objeto a la irreformable condición humana, se encontraba ya en la escritura de Bernal Díaz del Castillo. El pasaje que he leído de su *historia verdadera* no es el más duro que puedes encontrar en sus innumerables descripciones de sangre y terror.

Y, en cuanto al tiempo al que esto se remonta, es seguro que me estoy quedando corto.

## Exotismo

### [Audio](#)

En 1937, el gran Edward Evans-Pritchard publicó su monografía *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Aparentemente, este libro se concentra en la descripción e interpretación de unas exóticas prácticas que los que nos tenemos por "occidentales" y "modernos" llegamos a considerar absurdas: la brujería, la magia, y muy especialmente los oráculos adivinatorios.

Pero, conforme avanzamos en la lectura, vamos entendiendo que, latiendo en esa descripción, lo que escribe el antropólogo británico es un tratado sobre la racionalidad humana que ya no se reduce a un enclave del Sudán. La magia de "los Azande" se muestra así a la luz de la magia del etnógrafo, una magia que alumbra lo general a partir de lo concreto.

Esas prácticas tan raras realizadas por un puñado de seres humanos nos hacen pensar sobre cómo todos los seres humanos —también "nosotros", los "modernos occidentales"— construimos un sentido para el mundo en el que vivimos. Y lo más importante: cómo esa palabra que nosotros solemos usar en singular —*racionalidad*— debería ser siempre considerada en plural —*racionalidades*—.

Como un anticipo al lector, y consciente de que tal vez esa obsesión con la narración de cosas raras, podría despistarle, Evans-Pritchard consideró necesario hacer la siguiente aclaración al principio de su libro:

La mayor parte de [la conversación de los azande] es habla de sentido común y sus referencias a la brujería, aunque bastante

frecuentes, no tienen comparación en cantidad con sus conversaciones sobre otros asuntos. De manera similar, aunque los azande suelen celebrar rituales, estos suponen muy poco tiempo en comparación con otras ocupaciones más mundanas<sup>7</sup>.

Esta aclaración es una contundente —y temprana— advertencia contra el exotismo, una forma común y desorientada de entender la tarea del antropólogo, que sigue presente en nuestras mentes.

En realidad, "los Azande" —como cualquier otro ser del planeta— dedican una pequeña parte de su tiempo a hacer cosas raras, y el hecho de dedicar quinientas páginas a relatarlas sólo tiene sentido para alcanzar el objetivo de hacerlas inteligibles en el contexto de su vida común, "más mundana": esa vida en la que "los Azande" y cualquiera de nosotros nos encontraríamos a diario.

La reflexión antropológica propicia el encuentro, no el desencuentro.

En su *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Joan Corominas nos indica que la palabra *exótico* deriva del griego *exotikos*: *de afuera, externo*<sup>8</sup>. Pero no hay un "afuera" para nadie, salvo para quien cree que su mundo se encuentra cerrado con siete llaves. "Nosotros" no se opone a "los otros" —salvo en la cruda violencia colonial—. Más bien "los otros" vienen a rescatarnos de la jaula del "nosotros" para hacernos entender que todos vivimos en un mundo común. Sólo pasando por "los otros" podemos llegar a hacer inteligible lo que creemos que "nosotros" somos.

---

<sup>7</sup> Edward E. Evans-Pritchard, 1976 [1937], *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama, p. 44.

<sup>8</sup> Joan Corominas, 1973 [1961], *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, p. 263.

## Lo interior

### Audio

Nuestras palabras fluyen en la corriente de las palabras de los otros.

En el libro *Según cuerpos —Ensayo de diccionario de uso etnográfico*, Manuel Gutiérrez Estévez recuerda estas palabras de Teresa de Jesús:

Son tan oscuras de entender estas cosas interiores, que quien tan poco sabe como yo, forzado habrá de decir muchas cosas superfluas y aun desatinadas, para decir alguna que acierte.

En la corriente de esas palabras, el antropólogo nos ofrece un ensayo titulado "Interioridades".

La invención de algo interior —escribe ya Gutiérrez— hace posible que se construya la intimidad como un valor; como un salvoconducto que, sólo bajo ciertas condiciones, permite el acceso a las interioridades. Pero éstas se deslizan como una fuga continua que crea e interpone nuevas distancias ante cualquier exploración que despoje de sentido a las sucesivas fronteras provisionales entre adentro y afuera<sup>9</sup>.

Y ahora sigo yo, en la corriente de las palabras de Gutiérrez. Como él indica, parecería que siempre que hay un adentro, un más allá hacia adentro —un tesoro, un misterio, un secreto, un objeto aún no visible a la mirada o a la escucha exterior— hay algo valioso. De manera que, en esa eterna aproximación hacia lo interno, lo que va quedando

---

<sup>9</sup> Manuel Gutiérrez Estévez, 2002, Interioridades, en Juan Antonio Flores Martos, María García Alonso, Julián López García, y Pedro Pitarch (eds), *Según cuerpos. Ensayo de diccionario de uso etnográfico*. Cáceres: Cicon Ediciones, pp. 83-84.

desvelado, visto, escuchado, va perdiendo el valor de que gozaba cuando aún estaba adentro; viene a ser ya —según la potente intuición de Gutiérrez— "superficial" en relación con lo todavía "interior".

Además, nos parece que hay en la relación entre lo exterior y los progresivos interiores un bonito movimiento de tiempos, como si el movimiento en el espacio *hacia adentro* fuera también un movimiento en el tiempo *hacia un origen*. Y también, un movimiento hacia la autenticidad: más interior, más originario, más auténtico. La dinámica de lo exterior y lo interior se configura así, en nuestro sentido común, como una argumentación de espacios, de tiempos, y de valor.

Lo interior está sobrevalorado. Pensad en el fútbol y otros deportes de campo. ¿Cómo avanza un delantero hacia el interior del otro campo? Desde luego, al menos tácticamente, no a lo loco, él solo corriendo en línea recta hacia ese interior; sino gracias a los exteriores, los laterales, que le abren el campo. Y, de ese modo, ese interior se hace más y más exterior; y la puerta que guarda el cancerbero, al ser abierta, alcanza la más extraña condición: por afuera del campo, de su última línea marcada con tiza en el suelo —externa a todo— se convierte sin embargo en lo más profundo, lo que más al fondo está del fondo.

En la expresión de Gutiérrez "la invención de algo interior" hay un modesto reconocimiento que puede ser decisivo para nuestra forma de concebir el saber: sólo podemos avanzar hacia lo supuestamente interno a sabiendas de que nunca nos encontramos ni podremos encontrarnos ahí. Como esos insectos patudos que se deslizan a trompicones por el agua, siempre estamos situados en alguna superficie.



## Objetividad

### Audio

En su libro *La invención de la ciencia moderna*, Isabelle Stengers nos recuerda lo siguiente:

La objetividad, cuando se produce, no permite de ninguna manera designar a la subjetividad en el otro extremo, dejando así a la objetividad finalmente purificada y libre para definirse a sí misma. Definida de este modo, el "momento subjetivo" queda meramente como un "resto", el producto del olvido de la "decisión" que produjo la objetividad, y de sus consecuencias en lo que se refiere al modo en que "vivimos, pensamos, sentimos, y nos comportamos"<sup>10</sup>.

Habría que recordar estas palabras cada vez que, al decir o escribir algo, alguien pretende que lo dicho o lo escrito expresa una verdad objetiva, es decir, un verdad perfecta que presenta al mundo mismo, sin tomar en consideración cómo ha llegado, él mismo, a decirlo o escribirlo.

Recuerdo ahora un viñeta sobre un psicólogo conductista que estudiaba el aprendizaje de un ratón de laboratorio encerrado en una jaula. Cada vez que el ratón le daba a una palanquita, el aparato creado por el experimentador le expendía una bolita de queso. La viñeta mostraba a un ratón satisfecho que decía: "Es fantástico el modo en el que he condicionado a este tipo. Le enseñado a darme una bolita de queso cada vez que le doy a la palanquita".

---

<sup>10</sup> Isabelle Stengers, 2000 [1993], *The Invention of Modern Science*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 35.

Al hacer el registro de lo que ese experimentador considera sus "datos", quedará fuera de su visión esa reflexión del ratón. Lo que sucede en ese pequeño mundo de la jaula, quedará registrado en sus notas como si él mismo —el investigador— no existiera, como si sólo fuera pertinente para comprender ese suceso la relación del pobre ratón (enjaulado por él) con una bolita de queso.

A ese recorte de lo que ahí está sucediendo, Isebel Stengers lo llama "purificación", porque ese "dato" es purificado de toda acción, pensamiento, sentimiento y comportamiento del experimentador. Como hacen los magos cuando no nos dejan ver la trastienda de su truco, sólo a costa de ignorar o encubrir todo el proceso que le ha llevado a producir ese "dato" —ese registro— es posible llegar a creer, y llegar a hacernos creer, que se trata de un "dato" puramente objetivo.

Hace ya mucho tiempo que el iluminado Immanuel Kant, inspirado en muchos otros antes que él, formuló su gran aportación: no puede haber dato sin un sujeto que, de un modo u otro, lo produzca. Lo objetivo no se opone a lo subjetivo, porque siempre hay al menos un sujeto que produce lo objetivo.

Kant formuló esa idea, en todo su esplendor, en torno a 1781; es decir, hace 240 años. Y sin embargo, hoy más que nunca, tenemos la necesidad de recordarla constantemente. Parece que algunos ratones muestran tener una más aguda capacidad de aprendizaje y percepción que nosotros, los que no tenemos por humanos.

## El tiempo es una cosa muy rara

### Audio

En el capítulo 5 de su libro *Símbolos que se representan a sí mismos*, Roy Wagner escribió lo siguiente:

El 'paso' del tiempo es bastante obvio para todos, la 'presencia' del tiempo es algo menos obvia<sup>11</sup>.

Escrita en el siglo XX, esa reflexión de Wagner recuerda mucho a la que pronunciara san Agustín a fines del siglo IV en sus *Confesiones*, y que nos trae Johannes Fabian así:

Cuando se aproximan al problema del Tiempo, algunos filósofos sienten la necesidad de fortificarse con un conjuro ritual. Citan a san Agustín: '¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé'<sup>12</sup>.

Y es que el tiempo, si es que es una cosa, es una cosa muy rara. Todos sentimos su constante mordedura, pero, en rigor, nadie lo ha visto en ninguna parte. Es quizás la cosa más rara de la que tenemos experiencia: siempre nos acompaña y, para decirlo sin rodeos, nos destruye; pero realmente no sabemos lo que es.

Por eso, más que intentar definirlo de forma total y con suficiente precisión —una tarea que al menos hasta hoy se ha revelado inútil— conviene hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué tratamos de decir al decir *tiempo*?

---

<sup>11</sup> Roy Wagner, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 84.

<sup>12</sup> Johannes Fabian, 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press, p. ix.

Es casi seguro que, con una distancia de dieciséis siglos, Agustín de Hipona y Roy Wagner coincidirían en la siguiente idea, en la que también coinciden sobre mínimos nuestros físicos contemporáneos: el tiempo es duración. Eso lo sabemos bastante bien, puesto que la existencia —nuestra existencia y la de todo cuanto nos rodea— *dura*. Hasta ahí llega lo que sabemos con alguna certeza, incluso, o precisamente, cuando nadie nos pregunta qué es el tiempo.

Esa rarísima noción de tiempo parece ubicarse, por lo tanto, en la experiencia de la duración de nuestra existencia; una experiencia que, como también afirma Roy Wagner, solo se hace realmente presente en el presente. No hay —dice él— otro tiempo concreto que el tiempo del presente; y cualquier otra forma —pasada o futura, anterior o posterior— nos condena a una práctica de *re-presentación*. Es decir, a dar esas formas de tiempo, al menos en sentido estricto, como de alguna manera *no presentes*.

A ese tiempo presente, o a ese tiempo por fuerza narrado en mi presente, Roy Wagner lo llama *tiempo orgánico*. Tom Waits lo expresa muy bien en su canción *The Part You Throw Away*: "El tiempo es sólo memoria mezclada con deseo"<sup>13</sup>.

Pero, si el tiempo ya es muy raro, su zona de existencia en la experiencia —el presente— lo es aún más: no hace más que llegar, y el presente ya no está; y cuando va a venir, todavía no es presente.

¿No será que el tiempo, como cosa independiente, no existe? Hoy os voy a dejar pensando en lo siguiente: todo lo que existe es duración de las cosas. La idea de tiempo carece de significado sin ellas. Y por eso os sugiero que donde decimos *tiempo* conviene decir *proceso*: un

---

<sup>13</sup> *Time is just memory mixed with desire*, Tom Waits, *The Part You Throw Away*, Álbum: *Blood Money*, Kathleen Brennan & Tom Waits (prods), 2002.

proceso por el que atraviesa una cosa concreta. O, formulado de otro modo, no es el tiempo el que pasa por mi cuerpo, es mi cuerpo el que envejece.



## Folklore

### Audio

En un artículo publicado en 1990, Honorio Velasco escribió lo siguiente:

El discurso folklórico manipula dos procesos, el creativo, el de la invención de textos, y el reproductivo, el de su transmisión. El modo de hacerlo recuerda al viejo mecanismo de la alienación. Atribuye a un ente ficticio, la región, la nación, el pueblo, la capacidad de crear tanta variedad, tanta poesía, tanta palabra ingeniosa, tanto dicho sabio, tanto imaginativo cuento, etc., y le atribuye la capacidad de perpetuarlo. La colección hace que ambas funciones, creación y perpetuación, invención y transmisión, al anonimizar, homogeneizar y unificar los textos, sólo puedan ser atribuidas a un sujeto colectivo. [...] <sup>14</sup>

Siguiendo lo que indica su título —"El folklore y sus paradojas"—, Honorio Velasco desgrana en su texto el conjunto de paradojas que emergen de la práctica de convertir el pretendido saber de un pueblo en estado originario, en una colección construida por los "expertos" que registran, compilan, autentifican, y finalmente distribuyen, de forma más o menos ordenada ese saber: el *folklore* (literalmente, el saber de un pueblo).

De entre todas esas paradojas, tal vez la más envolvente sea la que, en el texto que he leído, se encierra en la palabra *alienación*, que aquí debemos entender con su significado más básico: *enajenación*; es

---

<sup>14</sup> Honorio M. Velasco, 1990, El folklore y sus paradojas. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 49:139.

decir, el acto de desposeer a alguien del producto de su acción. El "experto" toma de las personas los productos de sus acciones —refranes, cuentos, canciones, vasijas...— como si fueran materias primas, y los devuelve elaborados en un nuevo orden que nunca tuvieron previamente, y que, probablemente, esas personas ya no reconocerían al compararlo con sus prácticas concretas: una colección.

Esa colección —pretende el "experto"— traduce con autenticidad el alma, el saber de un pueblo; ahora ya, y esa es la operación de autenticación, como si hasta no haber alcanzado su lugar en esa colección, no hubieran sido realmente reales. Paradójicamente, el saber de las personas que viven su vida alcanza así su condición de "auténtico" al haber sido reconocido por el "experto" que —desde el exterior de esa vida— lo enajena de su entorno de producción concreta, y lo pone en una colección: un libro, una vitrina.

Como advierte Honorio Velasco, nada debemos objetar a la colección en sí misma. Al fin y al cabo, en cualquier disciplina, toda forma de saber que se pretende "experta" se construye inevitablemente sobre un acto primario de colección: una disposición acumulativa y más o menos ordenada de especímenes que pasamos a considerar *datos* del mundo.

Lo objetable es la pérdida de perspectiva irónica sobre esa colección, que lleva a considerarla como un objeto natural, como una verdad del mundo mismo, y a pasar por alto todo el conjunto de operaciones por medio de las cuales la hemos traído al mundo.

Lejos, pues, de estar carentes de postulados teóricos —advierte Honorio Velasco—, el discurso folklórico, y su expresión más aparentemente exenta de interpretaciones que son las colec-



ciones, los llevan inscritos en su mismo método, en su aparentemente aséptico modo de hacer etnografía<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Ibid.



## Los bordes de las cosas

### Audio

Ya en el pasado, año 2009, Michael Fischer escribió un libro titulado *Futuros antropológicos*. Avanzado su argumento, el autor decía lo siguiente:

Los virus operan como figuras dobles tanto en los imaginarios populares como en los imaginarios científicos acerca de la naturaleza: [en primer lugar,] como una figura del pensamiento para una variedad de procesos biológicos que inquietan la comprensión de las clases naturales, las especies y los árboles de la evolución; [en segundo lugar,] como un medio para la distribución de drogas y la fabricación de nuevos materiales, que reconfigura el sentido de los límites de las clases naturales en ecologías de la interacción más permeables y nuevas<sup>16</sup>.

En un sentido general, al iniciar su libro Fischer planteaba el siguiente objetivo:

Deseo poner el acento en los desafíos que las formas de vida hoy emergentes plantean a las antropologías del siglo XXI<sup>17</sup>.

Es obvio que, en este planteamiento general de Fischer, esas formas de vida hoy emergentes no se limitan a los virus ni a su posición en el "hoy" inmediato.

En realidad *Futuros antropológicos* es un libro sobre las direcciones del pensamiento antropológico en toda su inmensa pluralidad; las direcciones que este pensamiento va tomando —y, en la visión moral de

---

<sup>16</sup> Michael M. J. Fischer, 2009, *Anthropological Futures*. Durham: Duke University Press, p. 144.

<sup>17</sup> *Ibid.*: p. xvii.

Fischer, tendrían que tomar— como modos de comprensión de amplio alcance. No se trata solamente de formas de vida *hoy* emergentes; sino de llegar a entender que toda forma emerge, y ha emergido siempre, con el abrazo a medias que nuestro conocimiento propina al mundo.

Los virus, con todo, ofrecen un modelo casi perfecto para ejemplificar esas emergencias. Son transformistas, y por tanto amenazan constantemente a nuestra manía de poner bordes a las cosas. Es decir, nuestra manía de llegar a creer que el abrazo tentativo de nuestro conocimiento configura clases naturales: objetos nítidamente demarcables.

Llegamos así a creer que *hay* cosas, paralizando con nuestras categorías estabilizadas el constante devenir de nuevas emergencias, y la constante tensión entre lo que creemos existente y lo que se escapa a lo que ahora damos por existente.

Fijaos en el virus. Ese minúsculo agente compromete formas biológicas, comprensiones científicas, políticas de distribución, complejidades demográficas, supuestos sobre lo permanente y lo mudable: altera, en definitiva, los bordes de las cosas, y sugiere que las cosas tal vez solo son, en último término, lo que percibimos —empaquetado— una vez que comprendemos que el objeto no son las cosas mismas sino las relaciones que las alumbran a nuestros sentidos: las "ecologías de la interacción".

Tal vez no sea posible ofrecer una definición unitaria para la antropología (o mejor, las antropologías), pero con Fischer he llegado a una que me gustaría proponer: las antropologías de nuestro presente se ocupan de hacernos sospechar, sistemáticamente, sobre el trazado y la existencia misma de los bordes de las cosas.

## Los que nos consideramos humanos

### [Audio](#)

En su libro *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*, Luis Díaz Viana escribe lo siguiente:

Si lo humano es entendido como una capacidad de enculturarse, como una condición y una conquista, podemos encontrar —seguramente— animales que se muestran mucho más dotados que los simios para parecerse en ello a nosotros, aunque anatómica y genéticamente se asemejen menos a un homínido<sup>18</sup>.

Luis Díaz sugiere entonces que, comparados con el delfín —"que habla varios idiomas"—, o con el perro, —"que es capaz de entender las palabras e incluso los estados de ánimo de su amo",

Los grandes simios no resultan ser las mejores mascotas posibles ni parecen muy felices de vivir con —y como— humanos<sup>19</sup>.

Incapacitados como estamos para conversar con esos animales que tanto se nos parecen en muchos aspectos, aunque no en su anatomía, nos vemos forzados a pensar sobre estos asuntos más bien figurativamente. Pero la clave del argumento de Luis Díaz parece clara, y tiene mucho que ver con esa expresión que vengo usando en estas píldoras: "...los que nos consideramos humanos".

Movidos por la idea de *hominización*, llevamos mucho tiempo buscando las claves de nuestro supuesto origen en un parentesco anatómico y genómico con esas especies de simios; y venimos ignorando que hay otra clave diferente en la idea de *humanización*. La diferencia

---

<sup>18</sup> Luis Díaz Viana, 2017, *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Madrid: Amarante, p.29.

<sup>19</sup> *Ibid.*: p. 30.

entre ambas ideas —viene reflexionando Luis Díaz— es la siguiente: la *hominización* es un estado ya adquirido en una supuesta evolución que, por mucho que se complique, tiende a ser lineal y siempre progresiva: ya *somos* homínidos. Sin embargo, la *humanización* es un proceso complejo, compuesto de un sinfín de cualidades en torno a la capacidad de producir convenciones culturales, que no coinciden de forma sistemática o empaquetada en una sola especie biológica. Por eso especies aparentemente más distantes en su forma anatómica o genómica se nos parecen tanto en algunas cualidades (o nosotros nos parecemos tanto a ellas).

La consecuencia derivada de ver las cosas a través de estos conceptos es que, como indica Luis Díaz, ya *somos* homínidos en términos anatómicos y genómicos, pero la humanización es un "proceso en dos direcciones": la condición humana se puede perder tanto como se puede ganar o conquistar. Un grado elevado de hominización puede entonces concurrir con una degradación de lo humano —algo que en realidad todos podemos entender fácilmente en nuestros mundos distópicos, sin necesidad de perderse en extensas elucubraciones.

En su lenguaje mitológico y teológico del siglo VI, el desgraciado Boecio nos dio una obrita titulada *La consolación de la filosofía*, en la que la misma filosofía, personificada para dialogar con él, le decía:

Con lógica podemos pensar que si sólo la bondad puede elevar al hombre por encima del nivel de la especie humana, de la misma manera el mal hunde por debajo de un nivel humano a quienes destronó de su condición de hombres<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Boecio, s. VI, *La consolación de la filosofía*. Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián. Madrid: Alianza, p. 148.

No corren hoy tiempos —en realidad nunca han corrido— para adherirse con entusiasmo a esa idea de *bondad*, que en el cristianismo ha venido presentando una cara más bien confusa y ambivalente; pero esas antiguas palabras de Boecio, unidas a las sobremodernas reflexiones de Luis Díaz, sí podrían ayudarnos a sospechar con entusiasmo sobre lo que venimos dando por sentado acerca de la noción de *evolución*, y su variante más crudamente moral: el progreso.





## Estupidez

### Audio

La humanidad se encuentra —y sobre esto el acuerdo es unánime— en un estado deplorable<sup>21</sup>.

En 1988, Carlo María Cipolla abrió con esas palabras un ensayo escrito medio en broma con el título "Las leyes fundamentales de la estupidez humana". En él, Cipolla ofrecía la siguiente definición:

Una persona estúpida es una persona que causa un daño a otra persona o grupo de personas sin obtener, al mismo tiempo, un provecho para sí, o incluso obteniendo un perjuicio<sup>22</sup>.

Esta definición es el resultado del siguiente razonamiento. Cipolla dividió el mundo en cuatro cuadrantes. En el primero se sitúan las personas que, al realizar una acción, benefician a los demás y se benefician a sí mismas. Para ellas reservó la palabra "inteligentes". En el segundo cuadrante se sitúan quienes, al actuar, benefician a los demás y se perjudican a sí mismos. Estos son los "incautos". Luego están los que, al emprender una acción, perjudican a los demás, pero se benefician a sí mismos: los "malvados".

Finalmente, tenemos a los "estúpidos" que, al actuar, perjudican al otro sin obtener para ellos mismos ningún beneficio, e incluso, a menudo, resultando ellos mismos perjudicados o extremadamente perjudicados.

Esta forma de actuar —reconoció Cipolla— es ininteligible; y es muy probable que sólo los que nos consideramos humanos estemos espe-

---

<sup>21</sup> Carlo M. Cipolla, 2013 [1988], *Las leyes fundamentales de la estupidez humana*, en *Allegro ma non troppo*, Barcelona: Crítica, p. 53.

<sup>22</sup> *Ibid.*: p. 66.

cialmente dotados para llevarla a cabo. Es, por decirlo así, un logro de nuestra evolución.

Cipolla era historiador de la economía y escribió *Las leyes fundamentales de la estupidez humana* cuando era ya muy mayor, es decir, en el punto más elevado de su enorme sabiduría. Siendo historiador de la economía, no podemos pasar por alto que tenía a mano una palabra usada con la máxima frecuencia en su disciplina para referirse a lo que denominó "estupidez". Esa palabra es "irracionalidad". Que no usase esta palabra —"irracionalidad"— no puede ser casual. Para el sabio italiano, es evidente que ambas palabras no designan el mismo fenómeno.

En torno a 1905, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber ya había advertido lo siguiente:

[Cada esfera de acción] puede ser "racionalizada" desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera "racional" parece "irracional" desde otro<sup>23</sup>.

Las formas de la irracionalidad son, por tanto, tan diversas como lo son las de la racionalidad (o racionalización). Las irracionalidades son un fenómeno *relativo* respecto a las racionalidades.

Ese no parece ser el caso de la estupidez que, según la definición de Cipolla, opera como una especie de absoluto (una noción similar a la velocidad de la luz, según los físicos). La estupidez, naturalmente, presenta grados en función del perjuicio que uno llega a obtener perjudicando a los demás; pero no parece encajar bien con la existencia de diversos puntos de vista. Según lo que se deduce del planteamiento

---

<sup>23</sup> Max Weber, 1984 [1904-1905], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe, p. 33.

de Cipolla, quien se comporta como un estúpido se comporta como tal según todos los puntos de vista posibles. Por eso Cipolla no veía que pudiera existir solución alguna para la estupidez; y por eso construyó una idea completamente individualista y esencialista: nada, salvo la condición estúpida del estúpido, puede dar cuenta de la estupidez.

El grado de estupidez que van alcanzando nuestros comportamientos es ya extremo, si pensamos solamente en la definición formal aportada por el pensador italiano. Y la imposibilidad que nos atenaza cuando se trata de modificar esta escalada da mucho que pensar. Como antropólogo, me enfrento a una incómoda evidencia: me veo obligado por mi disciplina a rechazar toda forma de individualismo y de esencialismo, pero con la estupidez me han pillado.

Muy a menudo la estupidez resulta cómica, pero en realidad —lo sabemos bien— es aterradora. Nos reímos inconscientemente de ella, pero tal vez debamos reconocer definitivamente que es ella la que siempre se ríe de nosotros.



## Identidad

### Audio

En un artículo escrito en el año 2000 con el título "Más allá de la 'identidad'", Rogers Brubaker y Frederick Cooper se referían así a los usos de la palabra "identidad" por parte de los analistas de la sociedad y la cultura en este mundo que corre —que siempre ha corrido— como las aguas de un río:

No está en absoluto claro —escribían— por qué lo que es caracterizado de forma rutinaria como múltiple, fragmentario y fluido debiera ser caracterizado como "identidad"<sup>24</sup>.

Pero, a pesar de que esto no está claro de ningún modo, y a pesar de que Brubaker y Cooper lo indicaron con precisión hace más de veinte años, insistimos en usar esta palabra y seguimos ignorando las consecuencias que ello tiene sobre nuestra comprensión de los procesos socioculturales. Brubaker y Cooper no sólo aconsejaron deshacerse de esta noción en nuestros discursos analíticos, sino que propusieron sencillas alternativas mucho más adecuadas para comprender el mundo, y para comprendernos en el mundo.

Como término procesual y activo derivado de un verbo —sugirieron— la palabra "identificación" carece de las connotaciones reificadoras de "identidad". Nos invita a especificar los agentes que realizan la acción de identificarse. Y no presupone que tal acción (incluso cuando es llevada a cabo por agentes poderosos como el estado) resultará necesariamente en la igualdad interna, la distintividad, o la grupalidad contenida en fronteras que los em-

---

<sup>24</sup> Rogers Brubaker y Frederick Cooper, 2000, Beyond "Identity". *Theory and Society*, 29:6.

prendedores de la política pueden desear conseguir. La identificación —de uno mismo y de los otros— es intrínseca a la vida social; la "identidad" en el sentido fuerte de la palabra, no lo es<sup>25</sup>.

Por tanto, cada vez que, como analistas que intentamos comprender la vida, usamos la palabra "identidad", deberíamos reflexionar sobre lo que queremos decir, y también sobre los motivos, generalmente políticos, que nos impelen a mantener el uso de esa torpe palabra para nuestros fines de comprensión.

Los consejos de Brubaker y Cooper pueden llegar a ser mal entendidos, y sumirnos así en la confusión generada por François Jullien al decir que "la identidad cultural no existe"<sup>26</sup>. Existe. Pero existe precisamente como objeto culturalmente generado, es decir, como una convención construida a base de identificaciones y procedimientos de fijación de lo real puestos en juego por agentes concretos. Al vivir nuestra vida creemos en las identidades, las hacemos y las narramos continuamente; y además tenemos todo el derecho a hacerlo. Pero como intérpretes de la vida —antropólogos, sociólogos, psicólogos, etcétera— sólo hemos de entender la forma de existencia de esas identidades concretas. La palabra "identidad", o la palabra "dios", designan existencias bien concretas en las prácticas humanas, con potentes efectos institucionales; pero son las prácticas que conducen a esas existencias y a esos efectos institucionales —prácticas activas, como las que pueden describirse, por ejemplo, a través de nociones como "identificación"— las que deben ocuparnos cuando intentamos entender la vida y entendernos en ella.

---

<sup>25</sup> Ibid.: p. 14.

<sup>26</sup> François Jullien, 2017, *La identidad cultural no existe*. Barcelona: Taurus.

Para evitar ser mal entendidos, Brubaker y Cooper también escribieron:

No buscamos privar a nadie de la "identidad" como herramienta política, o socavar la legitimidad que conlleva realizar llamamientos políticos en términos identitarios<sup>27</sup>.

Si queremos comprender la vida y comprendernos en ella debemos respetar la forma que la vida toma ante nosotros, porque esa es su forma de existencia —incluidas las reificaciones con las que damos sentido a la experiencia—. Pero sólo podemos realizar ese ejercicio de comprensión si antes reparamos en que las "identidades" no están ahí (como dios) antes de todo lo creado, pues resultan, ellas mismas, de procesos de creación: prácticas de creación.

---

<sup>27</sup> Rogers Brubaker y Frederick Cooper, cit., p. 34.





## Un paso atrás

### Audio

Deseo ir tras el gradiente que lleva de las existencias inestables a las esencias estabilizadas —y viceversa—.

Como esta expresión de Bruno Latour en su libro *Nunca fuimos modernos* es muy concisa y tal vez te habrá pillado desprevenido, la voy a repetir más despacio:

Deseo ir tras el gradiente que lleva de las existencias inestables a las esencias estabilizadas —y viceversa—<sup>28</sup>.

Puede decirse que esta expresión resume de forma adecuada la empresa antropológica. Voy a entenderla aquí a través de una sencilla operación: los antropólogos deseamos dar un paso atrás.

Fíjate en estas palabras: *identidad, patrimonio, subjetividad, objetividad, verdad, naturaleza, cultura, teoría, museo, formal*. Son sólo un puñado de términos, de entre los que pueblan nuestros lenguajes pretendidamente reflexivos. Al usarlos, creemos ver cosas ya configuradas, sustancias —pero también cualidades— que tendemos a representar como esencias. Las cosas que designamos con esas palabras parecen estar ahí ya quietas, estabilizadas, atornilladas.

Ante nociones de ese tipo, la operación básica del antropólogo es dar un paso atrás; y, desde esa perspectiva que ofrece un ángulo de visión algo más amplio, traducirlas en *procesos*. Cada una de esas palabras conduce, así traducida, al proceso en curso —la existencia inestable— que los antropólogos deseamos examinar. Reconfiguradas al dar ese

---

<sup>28</sup> Bruno Latour, 1991, *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, p. 134.

paso atrás, esas palabras resuenan así, de forma activa: *identificación, patrimonialización, subjetivación, objetivación, producción de lo que se entiende por verdad, naturalización, producción de cultura, teorización, museificación, formalización.*

Esas nuevas expresiones, así reconfiguradas, designan gradientes, objetos en proceso gradual de formación, objetos que aún no son propiamente objetos ya formados del todo: devenires que aún no han llegado a formar un ser plenamente terminado. El difícil arte del antropólogo consiste en habérselas de forma sistemática con esos devenires. Ese arte es difícil porque obliga a dar un paso atrás ante lo que parece dado —ya perfectamente hecho, ya perfectamente formado—; y así, obliga a poner en crisis, al menos provisionalmente, el ídolo fundamental de la forma de conocer que denominamos "ciencia": el objeto. La antropología es, como seguramente confirmaría Bruno Latour, un saber de *cuasi-objetos*, devenires, objetos que aún no han llegado a ser.

Pero ese paso atrás ha de ser sistemático y constante; no importa qué sea lo que tengamos ante nosotros. Damos un paso atrás ante las esencias estabilizadas, para ganar la perspectiva de lo que ha conducido a ellas —sus existencias inestables—. Y también damos un nuevo paso atrás cuando creemos haber comprendido el proceso de existencias inestables, para ganar la perspectiva de las esencias que fueron y tal vez siguen siendo una especie de punto de partida en las manos de quienes hacen el mundo.

Aunque los cangrejos caminan de lado, y no para atrás, como suele decirse, quedémonos con el dicho habitual que todos comprendemos. Y, si los cangrejos caminan hacia atrás, entonces el oficio antropológico es un oficio de cangrejos.

## Auténtica ironía

### Audio

Haciendo suya una idea de Kenneth Burke, James Fernandez y Mary Taylor Huber nos hablaron de la *auténtica ironía*. En su texto *La antropología de la ironía*, distinguían así la auténtica ironía de la sátira y la parodia.

Realmente —escribieron— la sátira y la parodia han sido descritas como formas militantes de ironía que, como el sarcasmo, toman posiciones de fe sobre lo que es correcto y sobre lo que está equivocado en el mundo. [...] <sup>29</sup>

Y continuaban así:

Estas expresiones pretenden poseer un sentido de cómo funciona el mundo y de cuáles son las causas y las soluciones. [...] Por otra parte, la "auténtica ironía" habita en la incertidumbre, con una especie de sentido cósmico de la infinitud y mutabilidad de todo lo humano. A pesar de compartir un sentido genérico de la discrepancia, la auténtica ironía no ve soluciones sencillas o causas definitivas de esas que pueden, con fe, incluso con malicia, prestar su energía al ridículo y al sarcasmo <sup>30</sup>.

Hasta aquí las palabras de Fernandez y Taylor Huber.

Nada en las visiones morales del mundo escapa a la condición inexorable de la moral: el estar asentada sobre un fundamento de fe, y también de gusto. Tampoco lo está esta saludable noción de "auténtica

---

<sup>29</sup> James W. Fernandez y Mary Taylor Huber, 2001, Introduction: The Anthropology of Irony, en *Irony in Action. Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 21.

<sup>30</sup> *Ibid.*: p. 22.

ironía", que puede llevarse hasta el extremo —como en definitiva hacen después Fernandez y Taylor Huber— al comprender que ese sentido cósmico de la infinitud y mutabilidad son también inútiles, si lo que se pretende es pontificar, en un nuevo plano de sarcasmo, sobre la deficiencia moral de quienes, movidos por sus formas de fe, creen poder cambiar el mundo siguiendo su camino político.

En esta noción de auténtica ironía descansa, a mi modo de ver, todo el peso de las variadas formas de relativismo; y toda la carga paradójica de las relaciones —siempre conflictivas— que Max Weber supo apreciar en el eje de acción entre el político y el científico<sup>31</sup>. El primero tiende a crear un sentido de la fe donde el segundo tiende a crear un sentido de la incertidumbre.

No parece que podamos escapar a esa carga paradójica. Querer cambiar el mundo antes de intentar comprenderlo tal y como viene, no parece muy "científico"; pero eludir toda responsabilidad de cambio haciendo útil nuestro conocimiento para alcanzar metas morales no sólo es imposible, sino que atenta contra el más básico concepto de lo que —podríamos decir— es un concepto "científico" acerca del conocimiento: cualquier forma de conocimiento, es conocimiento situado, es decir, situado en el mundo concreto; de formas bien concretas.

Este asunto de la auténtica ironía se encuentra así en los cimientos de las relaciones entre la moral, la política y el conocimiento que construimos en las denominadas "ciencias sociales". A menudo, hemos trivializado estas relaciones con debates estériles entre la teoría y la práctica; o entre los saberes teóricos y los saberes aplicados. Pero la idea de la auténtica ironía ayuda a fertilizar esos debates, al llevarlos

---

<sup>31</sup> Max Weber, 1992 [1919], *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

al espacio de una común condición de quienes nos consideramos humanos. Sólo puede movernos alguna forma de fe, pero solo podemos llegar a entendernos —o al menos a entender bien en qué discrepamos— al transformar esa fe, una y otra vez, de forma sistemática, en alguna clase de humor que le reste peso a su literalidad. Tomarme a mí mismo literalmente en serio es el mejor camino para cerrar la puerta a lo que los otros pueden enseñarme.



## Educación escolar

### Audio

Voy a leeros la mejor definición que conozco sobre el concepto de *educación escolar*. La educación escolar —la escuela— es

Educación institucionalizada, por medio de la cual los aprendices aprenden vicariamente en roles y en ambientes definidos como diferentes de aquellos en los que el aprendizaje se aplicará eventualmente<sup>32</sup>.

Judith Hansen nos dio esta definición en 1979, en un libro titulado *Perspectivas socioculturales sobre el aprendizaje humano*.

Si usamos solamente nuestro sentido común, tendemos a pensar que la educación escolar es la que se pone en juego en la escuela; y tendemos a pensar que la escuela es ese edificio con maestros y estudiantes distribuido en aulas, con un patio de recreo y otras instalaciones. La idea de educación escolar queda así reducida a una mera apariencia: lo que sucede entre las paredes de ese edificio.

La definición de Judith Hansen permite ir mucho más allá de esa apariencia; pero, como vamos a ver enseguida, ofrece una posibilidad que no está muy lejos de un sentido común más intuitivo y adecuado.

La forma específica de la educación escolar es la siguiente: cuando ejercitamos la escuela, enseñamos y aprendemos de tal modo que lo que se aprende será eventualmente aplicado en otro tiempo y en otro lugar futuros, pero no en el tiempo presente. La educación es más escolar conforme sigue esa convención cultural, y menos conforme no

---

<sup>32</sup> Judith F. Hansen, 1979, *Sociocultural Perspectives on Human Learning. Foundations of Educational Anthropology*. Prospect Heights: Waveland, p. 28.

la sigue. La escuela —la educación escolar— implica una regla temporal que afecta a la puesta en práctica de los aprendizajes.

Fíjate en los diversos aprendizajes que se producen entre las cuatro paredes del edificio de la escuela. Las personas que ahí se encuentran aprenden cosas que, decididamente, para la mayor parte de ellas, nada tienen que ver con aplicaciones en el presente: aprenden lo que es un objeto directo, aprenden a calcular senos, cosenos y tangentes, aprenden listas de eventos históricos, y cosas por el estilo. Esas cosas las aprenden en las asignaturas que la institución escolar considera fundamentales, las que cuentan para la media, como suele decirse.

También aprenden cosas que producen efectos inmediatos en los cuerpos; cosas que son inmediatamente sentidas como aprendizajes progresivos: encestar en canastas, estirar músculos, tocar un instrumento musical que produce sonido aquí y ahora, hablar con un cierto orden argumental, ejercitar ahora —con el cuerpo— la habilidad de la lectura y la escritura, contar con los dedos y luego sin ellos. Muchos de estos aprendizajes se sitúan en las asignaturas "marías", secundarias en el *ranking* de lo que de verdad cuenta; y otras, consideradas como "instrumentales", se sitúan en los primeros años de la vida escolar —cuando somos un cuerpo infantil— y se van abandonando en la escuela como si ya se dieran por supuestas.

Luego hay muchas otras cosas que se aprenden simplemente al estar con los otros, como flirtear, negociar la ocupación de un espacio de juego, o los infinitos aprendizajes que los maestros adquieren de los estudiantes mientras les enseñan. Estas ni siquiera son vividas como educación en la escuela. O lo son, pero sólo cuando se revelan como conflictos que perturban el orden de la verdadera enseñanza escolar.



La sustancia de la denominada *política escolar* es la gestión y la demarcación de lo que cuenta como educación escolar, es decir, los aprendizajes que no se aplican en el aquí presente. Por eso, a los ojos de un antropólogo, hay una clara arrogancia en la expresión *ministerio de educación* para lo que, con la precisión necesaria, debería denominarse *ministerio de escolarización*.

Hacemos así una ciudadanía formada durante años y años en la expectativa de un futuro que solo a duras penas conecta con lo inmediatamente presente. Lo dudo, pero tal vez llegue un día en el que los que cada dos por tres reforman la enseñanza escolar, se den cuenta de lo que están haciendo; y empiecen por reformarse a sí mismos.



## El buen salvaje de Cristóbal Colón

### Audio

A través de un bonito juego de voces y de tiempos, el marino y bibliotecario Martín Fernández de Navarrete difundió en 1825 el texto que, en la primera mitad del siglo XVI, Bartolomé de las Casas a su vez había tomado de las palabras de Cristóbal Colón.

Llegado a un lugar en Las Antillas, el día de navidad de 1492 Colón mandó emisarios para hacerse conocer a un rey de la zona invitándolo a su nave, como solía hacer. A propósito de ese encuentro, la descripción de Colón solo tiene palabras de reconocimiento, incluso de admiración. Dicen así:

[...] tanto fue el grande aviamiento y diligencia que aquel Rey dió. Y él con su persona, con hermanos y parientes, estaban poniendo diligencia así en la nao como en la guarda de lo que se sacaba á tierra, para que todo estuviese á muy buen recaudo. [...] Mandó poner hombres armados en enrededor de todo, que velasen toda la noche. "Él, con todo el pueblo, lloraban tanto (dice el Almirante [Colón]): son gente de amor y sin cudicia, y conveniente para toda cosa, que certifico á vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra; ellos aman á sus prójimos como á sí mismos, y tienen una habla la más dulce del mundo, y mansa, y siempre con risa. Ellos andan desnudos, hombres y mugeres, como sus madres los parieron. Mas crean vuestras Altezas que entre sí tienen costumbres muy buenas, y el Rey muy maravilloso estado, de una cierta manera tan continente, ques placer

de verlo todo, y la memoria que tienen, y todo quieren ver, y preguntar qué es y para qué<sup>33</sup>.

No es difícil apreciar en este texto tres cosas. Primero, estamos ante una temprana imagen del buen salvaje. Segundo, esos hombres y mujeres poseen ya, espontáneamente, sin ningún conocimiento previo de las Escrituras, atributos fundamentales del verdadero cristiano: la caridad, la mansedumbre; y pueden ser descritos sin problemas a través del emblema de Cristo: "Ama al prójimo como a ti mismo". Tercero, están dotados de una inquebrantable curiosidad. Como los niños "todo quieren ver, y preguntar qué es y para qué". Tal vez, si Colón hubiera vivido en nuestro tiempo, habría expresado ese tópico con el que solemos referirnos a nuestros pequeños: "son como esponjas".

Con esos mimbres, esas personas sólo tenían que ser convertidas a la verdadera fe de Cristo para devenir los mejores cristianos de la tierra —ahora sí, ya convertidos—.

Sin embargo, algo iba a fallar en ese dispositivo de descripción. La conversión no iba a ser tan espontánea como a Colón le pareció de entrada. Convertir a alguien —en lo que sea que tratemos de convertirlo— exige un trabajo de convencimiento o de dominación. O de ambas cosas a la vez, como de hecho sería el caso. Y convertir a alguien en verdadero cristiano de la Iglesia, no es solo cuestión de desarrollar esas virtudes, que, a juicio del evangelio, emergen de cualquier humano en estado de naturaleza (siempre hay que recordar que nuestro pecado va de suyo, hagamos lo que hagamos). Esa conversión implica además, la aceptación de poderes institucionales; la transformación de prácticas, creencias, modos de vivir; así como la aceptación de un

---

<sup>33</sup> Martín Fernández de Navarrete, 1999 [1825], *Viajes de Cristóbal Colón*. Madrid: Espasa Calpe, p. 99.

complejo y complicado sistema sacramental mediado por los poderes humanos.

Si, como habría deseado Bartolomé de las Casas, todo hubiera sido cuestión de dejar a esas personas inspirarse espontáneamente en el desarrollo de unos atributos que ya poseían de antemano, lo más razonable habría sido no pretender convertirlos; sino, simplemente, constatarles a través de la palabra sagrada que ya eran cristianos sin saberlo.

Convertir exigiría algo más. Es evidente. Y es que los que nos tenemos por humanos —incluidos los niños, supuestamente mansos—, no somos como esponjas que pasivamente absorben el agua de un barreño.



## La promesa

### Audio

Con las palabras, y especialmente con algunas expresiones en las que usamos palabras, no solamente representamos cosas, también hacemos cosas; no solo hablamos del mundo, sino que hacemos un mundo. Este es el principio que siguió John Austin en un ensayo clásico, publicado en 1962: *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Dedicó ese ensayo a caracterizar esa clase de expresiones, a las que denominó *performativas*:

Esta designación —escribió— deriva de "hacer", "ejecutar" [en inglés, *perform*], el verbo que usualmente nombra la "acción": indica que la producción de la expresión es la realización de una acción —y no es normalmente concebida como un mero decir algo—<sup>34</sup>.

Entre las clases de expresiones que Austin incluyó bajo esta categoría se encuentra el prometer, la promesa. Si le digo a mi hijo *te prometo que te compraré un juguete*, realizo una acción que es ya, en sí misma, indiscutiblemente, una promesa, y ello independientemente de que cumpla o no cumpla mi promesa. El contenido de lo que prometo puede ser cumplido o no, y sometido después a una prueba de verdad. Pero la acción de prometer se ha producido inequívocamente en el acto de la enunciación. No puede ser ya verdadera ni falsa; simplemente, esa acción ha sido realizada.

---

<sup>34</sup> John L. Austin, 1962, *How to Do Things with Words*. The William James lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon, pp. 6-7.

Piensa ahora en estas palabras de Martín Lutero, escritas en 1520:

[...] ¿Cuántos son los que actualmente saben que la misa es una promesa de Cristo? Por no decir nada de los impíos engañadores que enseñan tradiciones humanas en lugar de tan gran promesa. Aunque enseñen también esas palabras de Cristo, no obstante no las enseñan bajo el nombre de promesa o testamento, y por tanto no lo hacen para obtener la fe<sup>35</sup>.

Estas palabras de Lutero —ya en su tiempo con siglos a sus espaldas— podrían parecer agua pasada, o válidas solamente para inspiración de los creyentes cristianos. Sin embargo, contienen una clave necesaria para comprender cómo la promesa, como expresión performativa, construye un tipo fundamental de realidades: construye relaciones, es decir, vínculos sociales. A la acción de prometer acompaña necesariamente (con mayor o menor cinismo) la expectativa de producir en el otro un acto de fe. Y al acto de fe acompaña necesariamente a la promesa.

Pero, a partir de esa institución doble, o mejor dicho del acto de institución de ese vínculo, todo queda en suspenso, frágil como puede llegar a ser la fe, y dudoso como puede llegar a ser el cumplimiento de la promesa.

En las palabras de Lutero hay, desde luego, un mensaje teológico; pero también una matriz para toda nuestra comprensión de la política, que él denominaría *mundana*. Creer en, respaldar, apoyar, y finalmente votar a un programa político entraña, con mayor o menor seriedad, un acto de fe, un ejercicio de confianza en la promesa. Y, por mucho que ese acto de fe cuente también con indicios de esos que

---

<sup>35</sup> Martín Lutero, 2018 [1520], Preludio sobre la cautividad babilónica de la Iglesia, en *Obras reunidas I. Escritos de reforma*, edición de Pablo Toribio. Madrid: Trotta, pp. 244.



denominamos "racionales" —de estos también los hay en la fe teológicamente inspirada—, ante todo se trata de una fe puesta en suspenso. La fe, de hecho, radica en esa condición de incertidumbre para ser fe, y no simple constatación.

La promesa y el acto de fe que la acompaña son instituyentes tanto de ese campo que denominamos "religión" como de ese otro que denominamos "política", por mucho que nos empeñemos en separarlos arbitrariamente. Por eso, una antropología política va de la mano de una antropología de la religión; y una antropología de la religión es, inevitablemente, una antropología política.



## Traducción, sentido y cambio

### Audio

En un ensayo publicado en 1991 con el título "La Babel feliz", Paolo Fabbri escribió lo siguiente:

Necesitamos al otro, irreductible, para poder transmutar tanto nuestro lenguaje como el suyo. El sentido nos llega del otro<sup>36</sup>.

A pesar de lo que aparentan los diccionarios y las gramáticas —libros quietos en sus estanterías, palabras y reglas fijadas en sus páginas—, el lenguaje siempre está en movimiento en nuestra acción. De modo que incluso la expresión "cambio lingüístico" es engañosa. En realidad, siempre que usamos el lenguaje, el lenguaje cambia, transmuta y se transmuta. No hay nada diferente del "cambio lingüístico" porque el uso del lenguaje siempre es transmutación del lenguaje mismo.

Esto sucede porque cuando usamos el lenguaje siempre lo dirigimos hacia algún otro sitio, hacia algún otro. Incluso cuando nos hablamos a nosotros mismos —"para nuestros adentros", como suele decirse— hablamos en cierto modo para un otro que no es, literalmente, el mismo que habla. Y, como sucede cuando nos dirigimos en un coche hacia otro sitio con un *sentido* de la marcha, al usar el lenguaje operamos un sentido, un movimiento con algún sentido. Usar el lenguaje es moverse hacia un otro.

Pero, puesto que el otro no está nunca exactamente donde yo estoy, ese sentido, como dice Fabbri, nos viene del otro. Cuando conducimos

---

<sup>36</sup> Paolo Fabbri, 1991, "La Babele felice 'Babelix, babelux [...] ex babele lux'", en Lorena Preta (ed) *La narrazione delle origini*. Roma-Bari: Editori Laterza, p. 239.

un coche, el sentido de nuestra marcha nos viene de la existencia del lugar al que nos dirigimos.

Para entender esto, y ampliarlo, ayuda la etimología de la palabra *traducir*: pasar de un lado a otro. Hablar, escribir, usar el lenguaje es pasar de un lado a otro, pasar desde donde yo estoy hacia donde otro está. Y, como sucede siempre que las cosas se mueven, eso que se mueve se transmuta con cada movimiento.

Pero el otro —como indica Fabbri en esas dos líneas que he leído— permanece irreductible; nunca estará del todo a mi alcance, porque mis palabras adquirirán inevitablemente, para él, un sentido diferente del que yo persigo: el sentido que va desde él hacia mí. Ese sentido parece estar, geoméricamente, sobre la misma línea. Y sin embargo, no lo está, porque no hay camino que sea idéntico al recorrerlo en un sentido o en el otro, desde un lugar o desde el otro.

El uso del lenguaje —cualquier uso— incluye un movimiento con sentido, y por eso siempre incluye una traducción. Y, en ese uso, el lenguaje transmuta y se transmuta constantemente; de manera que cualquier esfuerzo de fijarlo en un estado de pureza virginal es un esfuerzo vano. Esto no tiene nada de extraño, si se piensa un instante. Siempre que usamos algo —un martillo, una copa, un teléfono— lo que usamos sufre cambios, como lo sufre aquello sobre lo que lo usamos.

Entonces merece la pena hacerse la siguiente pregunta, importante para cualquier cosa que parece ser específica de los usos humanos; es decir, en general, para las ciencias humanas. ¿Por qué, en estas ciencias, se ha habilitado un negociado especial para el cambio? ¿A qué vienen expresiones como *cambio lingüístico*, *cambio social* o *cambio cultural*? ¿Acaso añade algo la palabra *cambio* a esos objetos que ya lo contienen en su propia forma de existencia? Mi sospecha es que

esas expresiones delatan que seguimos considerando real algo que es imposible: que, muy especialmente cuando se trata de lo humano, hay cosas que permanecen idénticas a sí mismas, hagamos lo que hagamos con ellas.



## Cyborg

### [Audio](#)

En 1995, Donna Haraway publicó un prólogo para el entonces sorprendente libro de Chris Hables Gray, *El manual del cyborg*. En él comentaba la creación de la noción *Gaia* —una visión de nuestro planeta que acuñó James Lovelock en 1969, en esos años consultor de la NASA en un proyecto para investigar la posible existencia de vida en Marte—.

*Gaia* —escribe Haraway— es el nombre que Lovelock [...] dio a la hipótesis de que el tercer planeta desde el Sol, nuestro hogar, es una "entidad compleja que incluye la biosfera de la Tierra, la atmósfera, los océanos, el suelo. La totalidad que constituye una retroalimentación o sistema cibernético en busca de un ambiente físico y químico óptimo para la vida sobre este planeta"<sup>37</sup>.

*Gaia*, una vieja palabra del griego que nombró a la diosa que personifica a la Tierra, fue escogida para bautizar a esa hipótesis cibernética. El planeta era sí concebido, según Haraway, como un *cyborg* —un ciber-organismo—, vivo en su totalidad. En sus palabras,

Un complejo sistema autopoietico [—es decir, autogenerado, autocreado—] que acabó por difuminar las fronteras entre lo geológico, lo orgánico y lo tecnológico, se formó como hábitat natural, plataforma de lanzamiento de otros *cyborgs*<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Donna J. Haraway, 1995, *Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order*, en Chris Hables Gray (ed) *The Cyborg Handbook*. Londres: Routledge, p. xii.

<sup>38</sup> *Ibid.*: xiii.

En ese prólogo, Donna Haraway se fijaba en algunos ejemplos de *cyborg*, tomados tanto de la narrativa de ficción, cada vez más cercana a lo que nuestro mundo ya viene siendo de hecho, como de los laboratorios y de la naturaleza: la figura de *Terminator*, una rata con su cuerpo implantado por un dispositivo de inyección de productos químicos, el entorno formado por un microorganismo que vive en el intestino grueso de una termita —es decir, un simbiote.

Los *cyborgs*, concluía Haraway en su prólogo:

No permanecen quietos. Ya en las pocas décadas de su existencia, han mutado, en los hechos y en la ficción, en entidades de segundo orden como las bases de datos genómicas y electrónicas, y otros habitantes de la zona denominada ciberespacio<sup>39</sup>.

Basándose ya en una sólida tradición, Haraway produjo en esos años noventa una gran aportación al reconocimiento del carácter relacional del mundo; y, lo más importante, el reconocimiento de que solo una aproximación relacional al mundo, por compleja que sea, puede llevarnos a una interpretación adecuada, aunque siempre incierta, de lo existente.

Pero hay todavía en esas palabras al menos dos aspectos mejorables. El primer aspecto procede de la hipótesis de Lovelock: la presunción de que *Gaia* busca un estado *óptimo*. Es esta una versión contemporánea del viejo precepto de una filosofía metafísica de la historia: como si hubiera un sentido para *Gaia* trazado de antemano. Sin embargo, todo apunta a que *Gaia*, si la consideramos una entidad, hace realmente lo que puede en las condiciones dadas a cada paso, como

---

<sup>39</sup> Ibid.: xix.



cualquier otro bicho viviente. Y que no parece posible encontrar para ello un sentido prefigurado, ni "óptimo" ni de cualquier otro tipo.

El segundo aspecto mejorable tiene que ver con esa tendencia común a pensar que el *cyborg* es una cosa muy moderna, algo que, como sugiere *Terminator*, tiene solo unas cuantas décadas de existencia. Ello está en franca contradicción con su propio ejemplo de ese *cyborg*, diríamos "natural" —el simbiote: el entorno creado en el intestino de la termita con su microorganismo—. Sea lo que sea, el ser humano empezó a ser al menos simbiote mucho antes de ser humano, con su flora intestinal, y desde luego ya era un *cyborg* consumado el día que le dio por coger un palo y arrearle un golpe a una nuez.

Esa entidad que hoy denominamos *cyborg* —humana o no, o más o menos humana— solo representa la condición relacional de lo existente, hoy ineludible para cualquiera que quiera entender algo. Pero, a pesar de las múltiples advertencias que hemos recibido durante siglos, parece que es ahora cuando empezamos a tomárnoslo un poco en serio. Aunque sobre esto tengo mis dudas.



## La memoria es actividad

### Audio

En 1984, Michel De Certeau comenzó a publicar su obra *La invención de lo cotidiano*. En el primer volumen hizo la siguiente observación, como si la memoria fuera un instrumento musical:

La memoria es tocada por la circunstancias, justo como el piano es tocado por un músico y la música emerge de él cuando las teclas son tocadas por sus manos. La memoria es un sentido del otro. [...] Más que registrar, la memoria responde, hasta el momento en el que, al perder su móvil fragilidad y hacerse incapaz de nuevas alteraciones, solo puede ya repetir sus respuestas iniciales<sup>40</sup>.

Nuestra idea más frecuente de la memoria consiste en entenderla como un registro, un almacén, un depósito de imágenes, palabras, ideas, sonidos, etcétera. Como si la memoria fuera una gran biblioteca, un museo, o los surcos fijados en el vinilo de un disco: un espacio con objetos ya hechos y terminados que conservamos más o menos ordenadamente; y que, al recordar, extraemos de una estantería o de una vitrina, o de un registro inalterable realizado sobre un soporte del que podemos sacar copias exactas a otro soporte.

Por eso solemos decir que los ordenadores tienen memoria. Sin embargo, no la tienen; no, al menos por ahora, como nosotros la tenemos, entre otros bichos que pueblan el planeta.

---

<sup>40</sup> Michel De Certeau, 1984, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard. [Versión en Inglés de Steven Rendall:] *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1988, p. 87-88.

Hay una película titulada *Del revés*, que ofrece una cruda expresión de esa idea de la memoria como si fuera un almacén de objetos<sup>41</sup>. Cada recuerdo, asociado a una emoción, se contiene en una bola con el color de la emoción. Y todos los recuerdos se conservan intactos en esas bolas de colores. Coges una de las bolas y ves tu recuerdo, que reproduce exactamente la experiencia y la emoción que viviste.

Sin embargo, nuestra memoria es actividad, no un almacén. Como el piano del que habla Michel de Certeau, está dispuesta —aparejada, por decirlo así— para ser tocada por las circunstancias. Entonces se hace activa y efectiva, y opera como una *interpretación*: una nueva interpretación ejecutada por las circunstancias de nuestro presente. Y, del mismo modo que la música no es el texto escrito sobre una partitura, sino el sonido que se interpreta en el presente, la memoria suena en cada presente de un modo diferente. Y languidece y acaba muriendo cuando pierde ese movimiento, cuando deja de ser actividad para convertirse en un registro que permanece intocado, o tal vez intocable.

La memoria responde —dice De Certeau—: las circunstancias del presente la convierten en respuesta, y esas circunstancias inevitablemente son otras que aquellas en las que el registro se produjo. Por eso, como siempre que se responde a algo, la actividad de la memoria solo gana sentido y vive al orientarse hacia el presente que ahora está presente, o que —según anticipamos— se hará presente en el algún momento por venir.

---

<sup>41</sup> Pete Docter y Ronaldo del Carmen (directores), 2015, *Inside Out* [Exhibida en español con el título *Del revés*], Pixar Animation Studios, Walt Disney Pictures.

## La música del parlamento

### Audio

Recuerdo unas palabras del músico Jordi Savall que leí en una entrevista que le hicieron. "No hay música antigua —decía—. Lo que hay son partituras antiguas". Es decir que propiamente la música, como el habla, es sonido, sonido sensible. Y, como tal, solo cobra existencia en el aquí y ahora de la escucha.

Hace unos veinte años, Francisco Cruces publicó varios trabajos sobre música, antropología y etnomusicología<sup>42</sup>. En un breve texto de esos años, titulado "El sonido de la cultura", escribió:

Significativamente, las metáforas recurrentes entre los antropólogos acostumbran comparar la cultura con un mecanismo, un organismo, un cuerpo vivo, un esqueleto, una red, un mapa, una matriz, un texto, un laboratorio, una plaza, un pulpo o algunas otras cosas; con ello contribuyen sin duda a nuestra comprensión visual e intelectual de ese todo complejo que llamamos «cultura». Pero es sintomático que tales modelos (logocéntricos u optocéntricos) hayan dejado de lado, sistemáticamente, la dimensión sonora. En vista de eso, ¿no resulta «el sonido de la cultura» una metáfora necesaria?<sup>43</sup>

De entre todas esas "metáforas recurrentes" para dar forma a la noción de cultura, hay una que destaca: la que compara a la cultura con un texto. Y, aun dentro de esta, como nos enseñó Durbin en su artículo

---

<sup>42</sup> Francisco Cruces *et al.* (eds), 2001, *Las culturas musicales. Lecturas de etnomusicología*. Madrid: Trotta.

<sup>43</sup> Francisco Cruces, 2002, El sonido de la cultura, *Revista Transcultural de Música / Transcultural Music Review*, 6.

"Modelos lingüísticos en antropología"<sup>44</sup>, destaca la analogía entre la cultura y un tipo particular de texto: el que se hace a base de un lenguaje compuesto de palabras como las que figuran en los diccionarios. El modelo más divulgado para la noción de cultura es la clase de texto que solemos denominar "lenguaje verbal"; o —lo que ya es llamativo en sí mismo— simplemente "lenguaje".

Esa comparación es tan engañosa como lo es la reducción misma del lenguaje a un dispositivo portador de significados, reconstruibles a través de una gramática y de un diccionario. No solo la cultura; ni siquiera el lenguaje que denominamos "verbal" funciona simplemente así.

Es urgente, por tanto, concebir la cultura por analogía con otras modalidades expresivas. Para ello, como advertía Francisco Cruces, el sonido musical es desde luego un candidato de lujo.

Imaginad ahora la siguiente escena: en la semanal sesión parlamentaria de control al gobierno, cada parlamentario lleva un instrumento musical, incluida su voz para hacer ritmos o cantar. Ese día sólo pueden tocar sus instrumentos, hacer ritmos, cantar frases melódicas. Todo menos decir palabras. La escena parece grotesca. Y sin embargo sostengo que es precisamente esa situación la que semana tras semana tiende a producirse en el congreso, cada vez que sus señorías usan sus palabras.

Esa escena musical ayuda mucho más que la metáfora del lenguaje a comprender lo que ahí sucede, o tiende a suceder. Podría ser que alguno cante con letra, y entonces lo dicho sería debatible o deliberable

---

<sup>44</sup> Mridula A. Durbin, 1972, Linguistic Models in Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 1:383-410.

con otra letra, como en la ópera o en la zarzuela; pero también sucede a menudo que no hay letra en ese preciso sentido. Entre otras cosas porque producir lenguaje verbal no garantiza en absoluto que la letra dicha tenga la intención de producir debate o deliberación alguna. Es decir, cuando hablamos usando el lenguaje también *cantamos* en todo momento, con letra o sin ella.

Las dos grandes ventajas de la metáfora musical sobre la metáfora lingüística para comprender la cultura son las siguientes. La primera: el habla es también música, sonido presente, pero no a la inversa. La segunda: la música sin letra es un medio expresivo incapacitado para el debate o la deliberación, y sus disarmonías son tan armónicas como cualquier armonía, según lo que entendamos por armonía. Es posible concurrir con otros en la producción de sonido musical, pero no deliberar o debatir sobre significados verbales a través de él.

La enorme fuerza de la metáfora musical para dar forma a la noción de cultura radica entonces en capacitarnos para formular esta pregunta: ¿quién dijo que hablamos para entendernos?





## Las palabras y los números

### [Audio](#)

Richard Lewontin publicó en 1995 un divertido artículo con el título "Sexo, mentiras, y ciencia social". Al final del artículo leemos las siguientes palabras:

Hay algunas cosas en el mundo que nunca sabremos, y muchas otras que nunca sabremos con exactitud. Cada dominio de fenómenos tiene su fibra característica de cognoscibilidad. (...) Al aspirar a un tipo de conocimiento que no puede lograr, la ciencia social solo puede engendrar la arrogancia de los científicos de la naturaleza y el cinismo de los humanistas<sup>45</sup>.

El artículo de Lewontin ponía en entredicho la posibilidad de eludir los efectos de la mentira en el estudio estadístico de los relatos sobre prácticas sexuales; y argumentaba que la pretensión de transparencia que puede llegar a alcanzarse por medios matemáticos ofrece límites en las denominadas "ciencias sociales". Pero en su texto se intuye un argumento mucho más potente sobre cualquier posibilidad de alcanzar, a través de los números, un conocimiento transparente en cualquier ciencia empírica, "social" o no.

La cuestión es que los números también son palabras, y su valor es muchas veces el valor de la palabra —no solo el del número— dependiendo del contexto de su enunciación. Si yo digo: *En esta cesta hay cuatro naranjas*, el numeral *cuatro* opera como una cualificación —una especie de adjetivo— para el objeto *naranjas*. Y así, la expresión opera en su conjunto como una sencilla descripción. No sólo los

---

<sup>45</sup> Richard C. Lewontin, 1995, Sex, Lies, and Social Science, *The New York Review*, 20 de abril, p. 29.

números enteros o los absolutos operan así, también lo hacen, por ejemplo, los partitivos y los porcentuales. Si digo: *me he comido el 25 por ciento de las naranjas que había en esta cesta*, entonces estoy describiendo un caso, en el que el porcentaje ofrece realmente una especie de adjetivación para el sustantivo *naranjas*: *me he comido una naranja*.

En esos usos los números operan netamente como palabras, y describen como describen las palabras. Pero, cuando se trata de la estadística, interviene un contexto de enunciación muy diferente. En este contexto, que se basa en una teoría de la probabilidad, los números no poseen un valor descriptivo de ese tipo, sino que a él se añade necesariamente un valor *inferencial*. Cada vez que interviene la probabilidad, el enunciado que hago no es un predicado de *un caso*, sino que es el predicado de *una distribución*, en la que una cantidad de casos toman diferentes valores. Cuando digo *La probabilidad de ganar el gordo en Navidad es del 0,001%* estoy diciendo que, de entre todos los décimos vendidos, *durante el proceso del sorteo*, 1 de cada 100.000 se llevará el gordo. En esa inferencia, que toma la forma de una predicción, nada de nada se dice de ningún décimo concreto, solo se dice algo de la *distribución del premio para un conjunto de décimos*. Por eso jugamos a la lotería aunque la probabilidad sea tan baja. Mi décimo será afortunado entre 100.000; pero si me toca, en mi caso concreto yo lo habré sido con total seguridad, es decir, al 100%. Esta situación no entra dentro de la probabilidad en su contexto matemático de enunciación, sino de la denominada "probabilidad subjetiva", tal como es valorada por una agente capaz de interpretar el número.

El contexto de enunciación es transparente para una distribución, pero de ningún modo lo es para un caso.

Los epidemiólogos y los medios de comunicación hacen grandes y estimables esfuerzos para animar a la vacunación del Coronavirus cuando dicen y explican que la probabilidad de morir por un trombo es de menos de un caso entre un millón. Pero, a pesar de todos sus esfuerzos (cuya moral yo personalmente comparto), siempre nos quedará la mosca detrás de la oreja, porque si tengo la mala fortuna de ser precisamente ese uno, entonces, yo habré muerto con toda seguridad.

Y es que, si se elude explicar de qué es exactamente predicado la probabilidad, entonces se sustrae el contexto matemático propio de su enunciación, y ese número es usado como una palabra del lenguaje natural, cuando no lo es; algo que todos sospechamos incluso sin saber muy bien por qué.

Los enunciados matemáticos tienden a la transparencia que solemos entender como puramente "racional", pero esa racionalidad no es la única existente. Y justamente resulta opaca cuando la pretensión es ofrecer, a través de ella, un pleno control de las incertidumbres y las indeterminaciones empíricas; es decir, eso que los antiguos llamaban simplemente *fortuna*.



## Del autor al lector

### Audio

"Del autor al lector" es un viejo eslogan que traduce, en términos de sentido común, un modelo de comunicación que tradicionalmente se ha expresado así: "Del emisor al receptor". Este modelo incluye una idea de transparencia comunicativa: lo que el receptor *recibe* es lo que el emisor *emite*. Con lo que el *mensaje* queda intacto en su transferencia o traspaso del uno al otro.

Ahora prestemos atención a esta advertencia que Wenceslao Castañares nos hizo en su libro *De la interpretación a la lectura*.

[...] Sabemos —aunque con frecuencia ignoramos los motivos— que el intérprete no siempre sigue las instrucciones que el autor estratégicamente ha incluido en su texto y que, incluso cuando las sigue, se producen efectos en absoluto pretendidos por el autor. Un autor nunca puede estar seguro de que su intérprete va a aceptar disciplinadamente sus instrucciones respecto a si aquello que narra ha de ser producto de la ficción o descripción de la realidad. Sobre todo cuando lo que se presentan son situaciones ambiguas que exigen cierta competencia interpretativa<sup>46</sup>.

En realidad, la mayor parte —si no todas— las situaciones comunicativas, orales y escritas, que se producen en la vida ordinaria se caracterizan por una ambigüedad suficiente como para que tengamos en cuenta esta advertencia de Wenceslao Castañares de forma generalizada y sistemática. El mensaje es tal mensaje en el acto y el entorno

---

<sup>46</sup> Wenceslao Castañares, 1994, *De la interpretación a la lectura*, Madrid: Iberediciones, p. 318.

comunicativo, en la acción de comunicar, que es una acción interpretativa. El mensaje no existe fuera de ese entorno de acción.

Esto quiere decir que, en el acto de comunicación, cualquier lector es autor como cualquier autor es lector. El lector es autor porque interpreta lo que el autor dice o escribe, traduciéndolo a su mundo, rediciéndolo o reescribiéndolo. Y el autor es lector porque solo puede decir o escribir algo leyendo o escuchando un mundo, y —lo que tal vez es más importante— dirigiéndolo a un oyente o a un lector, en cuya posición ha de situarse imaginativamente para decir o escribir algo. Quien emite no puede dejar de recibir, quien escribe no puede dejar de leer; tanto como quien recibe no puede dejar de emitir, quien lee no puede dejar de escribir.

Pero es bueno detenerse en ese importante matiz que indicaba Wenceslao, a propósito de la realidad y la ficción; dos órdenes que suelen aparecer escrupulosa —y ficticiamente— separados en el discurso al que atribuimos una naturaleza "científica". Separados: como si se tratase de dos órdenes interpretativos tan puramente aislados el uno del otro como puramente aislado está el mensaje en ese modelo comunicativo que aquí critico. En ese modelo, así como el mensaje permanece pretendidamente intocado en la acción de comunicar, lo real y lo ficticio permanecen pretendidamente clausurados, en su pureza, sin contaminarse recíprocamente.

Pero Wenceslao Castañares vuelve a advertir un poco más adelante:

El resultado es que ciertos intérpretes realizan lecturas que [Umberto] Eco denominaría "aberrantes" porque creen que el mundo de lo real y el de lo ficticio resultan accesibles el uno al otro. En estas situaciones, el sujeto, desorientado, deambula entre ambos mundos sin saber nunca dónde está [...]. En estos casos la

realidad resulta inaccesible y lo único que quedan son las representaciones<sup>47</sup>.

Parecería que, por "aberrantes", estas situaciones son anormales. En mi opinión —y aconsejo esta opinión a quien quiera dedicarse a la antropología, y, en general, a las ciencias sociales— no lo son. Y la expansión acelerada de las acciones comunicativas en la que hoy nos desenvolvemos parece garantizar, paradójicamente, un entorno crecientemente poblado de ambigüedades. Así emerge una especie de ser humano que crecientemente deambula en un vergel de realidades ficcionales y de ficciones bien reales.

---

<sup>47</sup> Cit., p. 319.





## El mundo al revés

### Audio

Entre los años 1907 y 1911, dos estudiantes de Ferdinand de Saussure tomaron apuntes de sus cursos. En 1916, después de su muerte, los ordenaron y publicaron con el título *Curso de lingüística general*. En el libro leemos lo siguiente:

Al adjudicar a la ciencia de la lengua su verdadero lugar en el conjunto del estudio del lenguaje, hemos situado al mismo tiempo toda la lingüística. Todos los demás elementos del lenguaje, que constituyen el habla, vienen por sí mismos a subordinarse a esta ciencia primera, y gracias a esta subordinación todas las partes de la lingüística encuentran su lugar natural.

[...] Desde este punto de vista, la lengua puede compararse a una sinfonía cuya realidad es independiente de la forma en que se ejecute; los errores que puedan cometer los músicos que la tocan, en modo alguno comprometen esa realidad<sup>48</sup>.

Puede decirse que esta visión establece una de las ideas fundacionales del estructuralismo, en todas sus variantes. La *lengua* posee una "realidad independiente" del *habla*, con sus molestos errores en cuanto a la ejecución. El *habla* —que es lo que las personas hacen al hablar— se subordina a la *lengua*, producto de la ciencia que construye el lingüista.

---

<sup>48</sup> Ferdinand de Saussure, 1985 [1916], *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta-De Agostini, p. 32.

Esta es una imagen tan influyente en lo que entendemos por lenguaje, que hay que hacer constantes esfuerzos para darse cuenta de que es una imagen del mundo al revés.

En la idea de Saussure lo verdaderamente real es la lengua. Sin embargo, a no ser que yo me esté perdiendo algo fundamental, no se me ocurre cómo la lengua, como modelo generado por el lingüista, puede existir si es que *antes* no existe el habla; o, para decirlo con mayor precisión, *las hablas* (porque, en general, uno nunca habla igual que otro). Sin adentrarnos en esa confusa palabra —"realidad"— es bien extraño que Saussure viera a la lengua como una "realidad independiente".

Insisto. Debemos hacer un esfuerzo para tomar conciencia de esta inversión. Al fin y al cabo, son las "lenguas" y no las "hablas" lo que se dice que nos enseñan durante años en la escuela. Y ciertamente eso es lo que se nos enseña, por ejemplo, con esa obsesión por las clases de gramática y léxico, cuando aprendemos *mal* a hablar los idiomas que consideramos "extranjeros". Es decir, cuando después de años de escolarización y decenas de exámenes, llegamos a comprender con un toque de sorpresa que todavía no sabemos hablarlos.

Ningún objeto nos parece más natural que los designados en las expresiones *lengua española, lengua inglesa o lengua catalana*. Como las piedras del monte, nos parece que esas lenguas están ahí naturalmente, y que luego ya vienen las hablas. No es casual que ese mundo al revés también ejerza todo su poder en el aprendizaje de la música. Primero machacamos al aprendiz con la gramática y la escritura musical, y después ya vendrá el sonido, que, total, es una cosa secundaria.

Es posible seguir el trazado de esta visión del mundo en innumerables campos, en los que, como en la canción de María Elena Walsh —*El*

*reino del revés*<sup>49</sup>—, el positivismo ha llegado a impregnar nuestra más íntima sensibilidad de lo que denominamos "real". Advertir esta sensibilidad, que pone al modelo del analista por delante de las prácticas en las que inevitablemente ese modelo ha de basarse para existir, sugiere una táctica general para antropólogos: si quieres hacerte antropólogo, date cuenta de que el mundo en el que habitas es un mundo al revés.

---

<sup>49</sup> María Elena Walsh, *El reino del revés*. Álbum: *Canciones para mirar*. SONY Music Entertainment, Argentina (Prod), 1964.



## Los hechos, los datos, y la historia

### [Audio](#)

Hubo un tiempo, que todavía colea, en el que la antropología fue hostil a la historia. En 1961, esta hostilidad fue criticada por Edward Evans-Pritchard, en una conferencia publicada con el título "Antropología e historia"<sup>50</sup>.

Demasiado centrada la antropología en una idea ingenua del valor del trabajo de campo, o en un intento de acceder a los universales atemporales de nuestra especie —una versión de la vieja *naturaleza humana*—, se generó una aversión más o menos explícita a la dimensión temporal de los fenómenos socioculturales.

Voy a detenerme ahora en la primera de esas aproximaciones, la que más hostilidad despertó hacia la historia: la sobrevaloración del trabajo de campo, como fuente y origen del saber antropológico. Este saber tendría que estar determinado solo por lo inmediatamente dado ante el etnógrafo en el tiempo presente del trabajo de campo. Solo lo considerado así —inmediatamente dado— sería un auténtico *hecho*, un auténtico *dato*.

Poner esta idea ingenua en cuestión ayuda a reflexionar sobre lo que entendemos por *hechos* y por *datos* —dos palabras cuyos significados no deberían confundirse.

---

<sup>50</sup> Edward E. Evans-Pritchard, 1990 [1961], Antropología e Historia, en *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI, pp. 44-67.

En 1983, Johannes Fabian publicó un libro titulado *El tiempo y el otro*<sup>51</sup>, en el que esa crítica de la aversión a la historia es un argumento fundamental. Ahí escribió lo siguiente:

El objeto presente se basa en el pasado del escritor. En ese sentido, la misma facticidad, esa piedra angular del pensamiento científico, es autobiográfica. Incidentalmente, este es el motivo por el que en antropología la objetividad nunca puede ser definida en oposición a la subjetividad, especialmente si no deseamos abandonar la noción *hecho*<sup>52</sup>.

Enseguida se ve a través de este pequeño detalle "incidental" que cualquier *hecho* vivido en el trabajo de campo sólo se conforma como *dato* a través de un acto de escritura —un registro—; y que, por tanto, todo dato, es decir, toda inscripción de un hecho en forma de dato, es una acción de historización<sup>53</sup>.

Y, aunque Fabian habla aquí solamente de la construcción del objeto de la antropología, su argumento es claramente extensible a cualquier forma de saber empíricamente fundamentado. Ese saber es inevitablemente un resultado de la experiencia —como se recoge algo oblicuamente en la palabra *experimento*—, y esa experiencia es ya, en el momento del registro, una experiencia biográfica, es decir, del pasado.

Evans-Pritchard terminaba su conferencia indicando que "La diferencia entre las dos disciplinas [—la historia y la antropología—] es de orientación y no de objetivo, y [...] ambas son *indisociables*"<sup>54</sup>. Pero

---

<sup>51</sup> Johannes Fabian, 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>54</sup> *Cit.*, p. 67.

podemos ir más allá y afirmar que, puesto que toda disciplina fundamentada en material empírico está basada en el registro de la experiencia de quien la escribe, no puede existir al margen de la historia.





## Enumerar y despreciar

### Audio

En 1947, Victor Klemperer escribió un diario filológico de sus penosas experiencias como ciudadano "alemán" marcado con la estrella de "judío" durante el Tercer Reich. El libro se titula *La lengua del Tercer Reich*, y da tanto que pensar sobre el modo en que un lenguaje contribuye a dar forma a un mundo, por insensato que sea, que seguramente volveré sobre él dentro de un tiempo.

Refiriéndose al lenguaje de Hitler en sus discursos escribió lo siguiente:

Enumerar y despreciar: sin duda, no existe discurso del Führer que no contenga dosis exhaustivas de ambas cosas: enumeración de los éxitos propios e insultos sarcásticos contra el adversario<sup>55</sup>.

Los discursos de Hitler eran escritos o estilizados por su ministro de propaganda Joseph Goebbels. La estilización consistía en un esmerado embellecimiento a base de fórmulas que condensaban toda una estética de la "alta cultura", heredera de los códigos del honor militar de décadas anteriores. Esa retórica pretendía reflejar la dignidad de quien cree estar al servicio de una enorme responsabilidad, y venía a expresar lo siguiente: un discurso tan elegante, tan formal, tan esmerado y digno, a pesar de los improperios, no puede venir de un despiadado asesino. Las buenas formas ponían así la alfombra roja a una cruel voluntad de destrucción.

---

<sup>55</sup> Victor Klemperer, 2018 (1947), *LTI. La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: minúscula, p. 320.

Klemperer destaca esas dos acciones del discurso del nazismo —*enumerar* y *despreciar*— a las que seguimos tan acostumbrados también hoy en día. Ambas se caracterizan por el ahorro de energía que traen al que habla. *Enumerar* es yuxtaponer una cosa a otra, dejando al arbitrio de quien escucha el interpretar la relación que puede haber entre esas cosas. Enumerar simplifica el trabajo de quien habla, al dejar implícitas —o mejor dicho, mudas— todas las complejidades que deberían explicitarse al argumentar sobre esas relaciones.

Aparte de enumerar los éxitos propios, también se enumeraban los rasgos del adversario, fuera este quien fuera, fuera "alemán" o no, a la izquierda o a la derecha, por arriba o por abajo. De hecho, enumerar rasgos es la forma normal de producir un enemigo del que has de defenderte, eludiendo todas las complejidades que —bien mirado— tal vez podrían conducirte a dialogar con él. Enumerar contribuye así a *percibir y componer* ese objeto, el enemigo, del modo más simple y al menor coste posible.

Una vez realizada esa operación, o al mismo tiempo, se trataba de *despreciar*: despreciar de forma sistemática todo lo que ese ser humano reducido a la condición de enemigo pudiera tener de aceptable o razonable. Ya la enumeración constituye un desprecio —también un desprecio de sí mismo, cuando se trata de los propios éxitos— pero, en los discursos de Hitler, el desprecio se veía intensificado por las palabras dirigidas al supuesto enemigo: humillantes, hirientes, insultantes. Despreciar es particularmente eficaz cuando se desprecia *todo*, cuando *nada*, absolutamente nada de lo que caracteriza al otro o a lo que el otro hace, es o puede ser siquiera tentativamente reconocido como aceptable. Despreciar sin miramientos es una operación

tan sencilla y tan libre de costes para el que habla como tumbarse a tomar el sol.

Pensar en las formas del lenguaje del Tercer Reich, de entre las que hoy solo he considerado dos, ayuda a distinguir la distancia gradual que hay entre *hablar dignamente*, pidiendo un respeto hacia uno mismo que se basa en la elegancia de las formas, y someter al otro a la *indignidad* y, eventualmente, al exterminio; o, lo que es lo mismo, matar con muy buenos modales.



## El anhelo de autenticidad

### Audio

La búsqueda de la autenticidad es un anhelo peculiar, a la vez moderno y antimoderno. Está orientado a la recuperación de una esencia cuya pérdida se ha realizado solo a través de la modernidad, y cuya recuperación solo es factible a través de métodos y sentimientos creados en la modernidad<sup>56</sup>.

Acabo de leer unas palabras de Regina Bendix escritas en un libro publicado en 1997 con el título *En busca de la autenticidad*. Estas palabras se han convertido en un modelo para reflexionar sobre esta noción —*autenticidad*— tanto más presente en nuestras vidas cuanto más se esfuma la certeza de la verdad a la que pretende apuntar. Nos parece que eso que llamamos "modernidad" ha venido creando la ruina de lo auténtico; pero, también, lo auténtico resurge de esas ruinas por medio del folklore, el marketing, el *fitness* y otras técnicas del yo y la subjetividad, la historización de los orígenes, la política de las esencias, y un inagotable conjunto de dispositivos y procedimientos que buscan predicar: "esto es lo real, esto es lo auténticamente real, lo verdaderamente auténtico".

Como nos indican Fillitz y Saris en otro libro digno de mención, en torno a la búsqueda de la autenticidad se presenta ante nuestros ojos

---

<sup>56</sup> Regina Bendix, 1997, *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, p. 8.

Un trabajo colectivo orientado a descubrir, reconocer y autorizar "lo que es real", así como un esfuerzo colectivo para rechazar su opuesto<sup>57</sup>.

En este libro, titulado *El debate sobre la autenticidad*, Fillitz y Saris nos ofrecen una panorámica, por fuerza parcial, pero muy elocuente, de esos esfuerzos colectivos.

Estas reflexiones ayudan a ponernos en alerta sobre un asunto ya largamente advertido, al menos en los casos de la antropología y de la historia. Esa expresión —"lo que es real"— indica un horizonte de verdad o, para ser más precisos, de verdad *absoluta*, que la ciencia comparte con la religión; es decir, a través de las palabras de Regina Bendix:

El asidero cuasi religioso de la ciencia en la imaginación moderna<sup>58</sup>.

Ponernos en alerta sobre este asunto significa reconocer la responsabilidad que tenemos los antropólogos, los historiadores, y cualesquiera otros que adopten una postura analítica en el mundo —también quienes lo hacen en las denominadas "ciencias naturales"—. El producto de nuestro trabajo está siempre, inevitablemente, en el umbral de la legitimación de lo tenido por "real", y por ello siempre está en una difusa zona que puede deslizarse hacia la producción del dogma.

Pero si decimos de algo que es "auténtico" es porque buscamos excluir lo "inauténtico"<sup>59</sup>. Y así, en una sola operación seleccionamos solo

---

<sup>57</sup> Thomas Fillitz y A. Jamie Saris (eds), 2013, Introduction. Authenticity Aujourd'hui, en *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*, Nueva York: Berghahn, p. 2.

<sup>58</sup> Regina Bendix, *Ibid.*: p. 222.

<sup>59</sup> Sobre esta dicotomización, véase Bendix, *Ibid.*: p. 9; Fillitz y Saris (eds) *Cit.*, p. 21.

aquellos retazos de mundo que deberían ser tenidos en cuenta como "reales", excluyendo todo lo que queda por fuera de esa percepción; pero que de todos modos está también ante nosotros.

Por eso, en el campo específico de los estudios antropológicos, conviene recordar a cada paso que damos la idea con la que Regina Bendix cierra su libro:

Un gran abismo separa la negociación de la diversidad pluralista y la legitimación de la diferencia multicultural. La autenticidad valida esta legitimación; reconocer la naturaleza construida y engañosa de la autenticidad conduce a una ciencia de la cultura comprometida con la vida en un planeta caracterizado por una transculturación ineludible<sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Regina Bendix, *Ibid.*: p. 228.





## El liberalismo económico y la máquina universal

### [Audio](#)

Frecuentemente pensamos que el liberalismo económico y el capitalismo liberal son inmorales. Cuando lo hacemos, pasamos por alto que la maximización de beneficio conducente a la acumulación de dinero es un fin de la acción, y por tanto una forma moral. Pero también pasamos por alto el proceso histórico en el que emergió el liberalismo, y que podemos ver con la mayor claridad en la obra de Adam Smith. En 1776, Adam Smith publicó la que suele ser considerada como obra fundacional del liberalismo económico: *La riqueza de las naciones*<sup>61</sup>. Pero 17 años antes había publicado ya otro libro, fundamental para comprender su planteamiento moral de la economía: *La teoría de los sentimientos morales*. A propósito del autocontrol, escribió:

Puede decirse que el hombre que actúa de acuerdo con las reglas de la prudencia perfecta, la estricta justicia, y la adecuada benevolencia, es perfectamente virtuoso. Pero el conocimiento perfecto de esas reglas no le capacitará para actuar de ese modo; sus propias pasiones son muy propensas a engañarlo [...], y a [llevarle a] violar todas las reglas que él mismo aprueba en sus horas sobrias y serenas. El conocimiento más perfecto, si no se apoya en el más perfecto autocontrol, no siempre le capacitará para cumplir su cometido<sup>62</sup>.

El pilar fundamental del liberalismo, que Smith desarrolló en *La riqueza de las naciones* y que en su época se extendía hacia todas las zonas del pensamiento, es la fe teológicamente inspirada en un orden

---

<sup>61</sup> Adam Smith, 2020 [1776], *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.

<sup>62</sup> Adam Smith, 2006 [1759], *The Theory of Moral Sentiments*. Nueva York: Dover, p. 239.

universal. En él, cada átomo de realidad cumpliría, como un reloj, con una *utilidad* para el mantenimiento del orden total. De ahí su tesis económica central: el individuo que persigue su propio interés aporta su porción de utilidad al bien común. El átomo individual contribuye así al bienestar y a la felicidad colectiva. Y su contrapartida: cualquier obstáculo interpuesto en la búsqueda y el cumplimiento del interés propio de cada individuo produce el empobrecimiento y la infelicidad colectiva.

A pesar de la obsesión contemporánea con hablar de *neoliberalismo* —una palabra que viene a sugerir la existencia de una novedad, y una insistencia renovada en la inmoralidad que algunos necesitamos subrayar—, ese paradigma moral sistematizado por Adam Smith sigue siendo fundamental<sup>63</sup>. Ciertamente, se ha venido produciendo una acelerada intensificación del capitalismo financiero, que, en la búsqueda de la acumulación de dinero, "pone a trabajar" al dinero mismo y lleva a un segundo plano la explotación del trabajo productivo de las personas. Y ciertamente, convertida en el más potente medio de enriquecimiento, la explotación del dinero conduce al que lo "pone a trabajar" a perder más si cabe el autocontrol que Adam Smith pregona: el dinero no hace huelgas ni tiene derechos, ni siquiera *trabaja*, si es que entendemos esta palabra en su sentido más literal. Pero esa transformación no ha venido a modificar el paradigma fundamental de la máquina universal que siempre ha pregonado el liberalismo (a secas); sino que, por el contrario, ha venido a multiplicar sus tácticas y discursos de legitimación moral.

El universo no funciona como un reloj; y de la persecución del interés individual no se siguen necesariamente la felicidad y el bienestar

---

<sup>63</sup> Andrea Muehlebach, 2012, *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*, Chicago: University of Chicago Press.

colectivos. "Poner a trabajar" el dinero es dejar de poner a trabajar a las personas; o desplazar el descontrol en cuanto a la explotación del trabajo a los lugares del planeta en los que las personas —como el dinero— no hacen huelgas ni tienen derechos.

Pero esas evidencias sangrantes acerca del funcionamiento de la máquina universal no sólo no contribuyen a restar moral al liberalismo, sino que despiertan en el acumulador de dinero una ansiosa forma de mercadotecnia que respira moralización por todos sus poros. Y si no, por poner solamente un ejemplo, fíjate en esa publicidad tan humanizante de los bancos.



## De dos en dos

### Audio

*Naturaleza-Cultura, Cuerpo-Alma, Mujer-Hombre, Rural-Urbano, Falso-Verdadero, Práctica-Teoría, Materia-Espíritu...* Podría agotar el tiempo de esta píldora, y aún me quedaría corto, sin agotar la serie de dualismos que pueblan nuestra imaginación del mundo.

En un libro titulado *Explicitación*, publicado en 1994, Robert Brandom definió de este modo la noción de *dualismo*:

Una distinción se convierte en un dualismo cuando sus componentes son distinguidos de manera que sus características relaciones mutuas devienen ininteligibles<sup>64</sup>.

Eso se produce cada vez que nombramos esos componentes considerándolos como entidades unitarias con una existencia propia, ignorando las relaciones que los forman como tales, el uno para el otro; o los procesos en los que tales relaciones se generan; o los procesos en cuyo curso, de forma siempre gradual, el uno se transforma en el otro. Al examinar empíricamente esas relaciones y procesos, esos componentes pierden sus perfiles unitarios, de manera que, en *Naturaleza-Cultura, Cuerpo-Alma, Mujer-Hombre*, etcétera, cada uno de esos componentes no es ya una cosa existente de una vez por todas, sino una cosa  *viniendo a la existencia*. Y es ese *venir a la existencia* precisamente lo que nos interesa.

---

<sup>64</sup> Robert B. Brandom, 1994, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press, p. 615.

La lógica del dualismo, que nos incapacita para comprender analíticamente el mundo, fue expresada en lo que Bruno Latour denominó en 1984 *Principio de irreducibilidad*. Su formulación es escueta:

Nada es, por sí mismo, ni reducible ni irreducible a cualquier otra cosa<sup>65</sup>.

Es decir —y estas son mis palabras—: nada es completamente idéntico a otra cosa ni completamente diferente de ella. La perplejidad que puede derivarse de este principio se fundamenta, en realidad, en el problema de la permanencia: fijar un objeto para un análisis es imprescindible, pero hay un gran salto entre imaginar ese objeto como un objeto permanente y perfectamente terminado e imaginarlo como un proceso en formación.

Suele atribuirse al estructuralismo la manía de trabajar con dualismos. Sin embargo, en 1956 Lévi-Strauss publicó un texto que convendría leer antes de formarse tal prejuicio. Su título es una pregunta: "¿Existen las organizaciones dualistas?". En él escribió:

Hemos tratado de mostrar en este artículo que el estudio de las organizaciones llamadas dualistas revela tantas anomalías y contradicciones con respecto a la teoría en vigor, que resultaría útil renunciar a esta última y considerar las formas aparentes de dualismo como distorsiones superficiales de estructuras cuya naturaleza real es diferente y mucho más complicada<sup>66</sup>.

Y es que la clave del estructuralismo no se encuentra en la lógica dualista, constantemente reformulada por Lévi-Strauss a través de los conceptos de relación, mediación y proceso entre entidades aparente-

---

<sup>65</sup> Bruno Latour, 1988 [1984], *The Pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press, p. 158.

<sup>66</sup> Claude Lévi-Strauss, 1980 [1956], ¿Existen las organizaciones dualistas?, en *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, p. 147.

mente opuestas; sino en el principio, tan cuestionable como el anterior, de que lo "superficial" debe ser remitido a formas y estructuras "profundas" de carácter universal. Ahí es donde el estructuralismo pretende encontrar *lo permanente*.

Consciente de la necesidad de fijar provisionalmente un objeto para poder decir algo analítico acerca de él, Latour acompañaba su principio de irreducibilidad de una apostilla, que no se debe olvidar:

Este príncipe —dijo— no gobierna [no puede guiar] porque ello constituiría una autocontradicción<sup>67</sup>.

El espacio de esa autocontradicción es el espacio de la antropología; y —me atrevo a decir— de cualquier disciplina que busque alcanzar validez empírica.

---

<sup>67</sup> Cit.





## Mentira, verdad y representación

### Audio

Signo es cualquier cosa que pueda considerarse como sustituto significante de cualquier otra cosa. Esa cualquier otra cosa no debe necesariamente existir ni debe subsistir de hecho en el momento en que el signo la represente. En ese sentido, la semiótica es, en principio, *la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir*.

Si una cosa no puede usarse para mentir, en ese caso tampoco puede usarse para decir la verdad: en realidad, no puede usarse para decir nada<sup>68</sup>.

Son palabras de Umberto Eco en su *Tratado de semiótica general*, publicado en 1976. Situado al principio del *Tratado*, ese pasaje ofrece una imagen del signo muy extendida, que el mismo Umberto Eco matiza conforme avanza el libro. Pero hay que comenzar por esa imagen, porque tal vez sea la más cercana al sentido común, especialmente cuando se trata del lenguaje verbal. Es muy frecuente el impulso de reducir toda forma de signo al signo lingüístico, y así fomentar la idea de que la semiótica se reduce a ciencia del lenguaje verbal. Y es que el lenguaje verbal es, desde luego, el medio semiótico más adecuado para mentir.

En Sami, se usa la misma palabra —*giella*— para decir *lenguaje*, *lengua*, *habla*, y para decir *trampa*. Usando la *giella* hablas, y también cazas o pescas, engañando a la presa.

O, como dijo el lingüista Alan Gardiner en 1940:

---

<sup>68</sup> Umberto Eco, 1981 [1976], *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, p. 31.

El habla se refiere a cosas reales e imaginarias con una estricta imparcialidad. El lenguaje no ha creado formas para distinguir lo real de lo irreal<sup>69</sup>.

Esto sucede porque el signo verbal es el medio que mejor nos capacita para realizar esa operación de *sustitución*, que a menudo se comprende de forma absoluta: el signo verbal puede, de hecho, sustituir por completo a la cosa representada.

Sin embargo, cuando se concibe el signo de la forma más general, y no sólo como signo lingüístico, esa noción de sustitución —tal como es entendida habitualmente— no es afortunada. Si pongo una cosa sustituyendo a otra, quito la anterior, creando una *distancia* irreparable entre ambas. Por eso, cuando la semiótica se reduce a lenguaje verbal, y el signo a signo lingüístico, el semiólogo se obsesiona innecesariamente con *lo que no está presente*, es decir con lo *ausente*. Y todo puede parecer ya mentira, ficción o simulacro.

Pero, como avanza Umberto Eco en esas últimas palabras del pasaje que he citado, concebidos de un modo más general los signos no funcionan así. Mentira y verdad no son fenómenos puros. Son, más bien, variantes graduales de un mismo fenómeno: grados de verosimilitud de un signo como representación. De ahí se deriva la enorme complejidad de la mentira y la verdad, y los absurdos a los que conduce tanto una ciencia fundada sólo en la idea de verdad absoluta como un análisis que solo ve, por todas partes, simulacros.

Pero, aún teniendo en cuenta todas estas reflexiones, queda un último velo que correr por detrás de las complejidades de la representación.

---

<sup>69</sup> Alan H. Gardiner, 1957 [1940], *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*. Londres: Oxford University Press, p. 55.

*Representación* es una palabra engañosa, si es que nos conduce a dar por sentado lo presente. Y así la pregunta es: ¿en qué consiste *estar presente*?



## De colores

### Audio

En 1977, Gertrude Anscombe editó un librito en el que se recogen unos apuntes obsesivos que Ludwig Wittgenstein anotó entre 1950 y 1951, poco antes de su muerte. Su título es *Observaciones sobre los colores*. He aquí uno de esos apuntes:

Lichtenberg dice que muy poca gente ha visto alguna vez el blanco puro. ¿Usa, entonces, la mayoría de la gente la palabra de forma equivocada? ¿Y cómo aprendió él el uso correcto? —Él construyó un uso ideal a partir del uso ordinario. Y eso no es decir que sea un uso mejor, sino un uso que ha sido refinado de acuerdo con ciertos lineamientos, y en el proceso algo ha sido llevado al extremo<sup>70</sup>.

Wittgenstein vio en los colores un magnífico pretexto para pensar sobre lo que denominó *juegos de lenguaje*. Con este concepto quería indicar que el lenguaje es un medio privilegiado para producir lo real por medio de reglas que, comenzando por la designación de las cosas, operan, como cualquier juego, de forma convencional. Por ejemplo, la designación de algo como "blanco" sólo es inteligible al comprender los usos que las personas dan a la palabra en cada entorno concreto de enunciación. Al decir "blanco", "verde", "verde azulado" o "gris marrón" expresamos una *cualidad* que solo deviene inteligible —como cualquier otra cualidad— en un *gradiente de producción de significado*. Por ello, la designación "blanco puro" solo puede hacerse, no a través de una mera sensación o percepción absoluta, sino a través de

---

<sup>70</sup> Ludwig Wittgenstein, 1994 [1950-1951], *Observaciones sobre los colores*. Barcelona: Paidós. Edición de Gertrude E. M. Anscombe, traducida por Alejandro Tomasini, p. 2.

la fijación de una convención cultural que lleva el continuo de lo blanco —la blancura— "al extremo".

Los colores, y en general las cualidades, tienen esa molesta propiedad para quienes trabajamos construyendo conceptos: operan en gradientes continuos. Y por eso nos ponen contra las cuerdas cada vez que los designamos como objetos acotados con precisión. Constituyen, por decirlo así, una constante amenaza de un mundo de continuidades al mundo de discontinuidades conceptuales que pretendemos imponer sobre el anterior.

Cualquier pintor —de pincel o brocha gorda— puede producir un color a partir de mezclas continuas; y los actuales programas informáticos pueden hacer casi lo mismo a base de una combinatoria de variables numéricas continuas. Pero una cosa es producir un color de ese modo —como cualidad sensible— y otra cosa muy diferente es *nombrarlo* con la precisión conceptual adecuada.

Cuando los analistas operamos con variables numéricas continuas, la condición gradual de las cualidades se pone de manifiesto. Y eso es una gran ventaja. Pero ese procedimiento presenta también una gran desventaja cuando pretendemos *denominar*, por medio del lenguaje que solemos llamar "natural" (por ejemplo, el español), la cualidad concreta en un momento determinado del gradiente. Ese salto, que fija una discontinuidad en una cualidad continua, es el que se encierra en cualquier concepto asociado a una cualidad. Y ese salto puede pasar por irrelevante cuando usamos variables numéricas continuas. Pero no es irrelevante en absoluto, porque en la vida ordinaria no nos expresamos habitualmente a base de variables numéricas continuas, sino a base de designaciones convencionales que segmentan lo con-

tinuo en discontinuo. No decimos: "rojo 0, verde 112, azul 192", sino —nunca con acierto absoluto— "azul celeste".

Las denominadas "ciencias sociales" harán muy bien en tener en cuenta este inmenso problema, incluso aunque nunca lleguen a resolverlo, si lo que buscan es minimizar la tosquedad y la grosería epistémica que habitualmente se encierran en sus nociones. O, como mínimo, reconocer de una vez por todas que, especialmente cuando se trata de la designación de cualidades, quienes trabajamos produciendo conceptos somos especialistas en los juegos de lenguaje. Puede que así parezcamos menos "científicos", pero nos convertiremos en mejores analistas.





## Alegoría

### [Audio](#)

Lo que uno *ve* en un relato etnográfico coherente, la construcción imaginada del otro, se encuentra conectado en una continua estructura doble con lo que uno *comprende*<sup>71</sup>.

Estas palabras, referidas al inevitable procedimiento de traducción que comporta toda práctica de lectura y de escritura, fueron escritas en 1986 por James Clifford en un ensayo titulado "Sobre la alegoría etnográfica". Clifford dedicó ese texto a mostrar la naturaleza alegórica de la etnografía, sobre ese fundamento de traducción: todo texto que refiera a otro y toda lectura de ese texto remiten a un nosotros; pues somos "nosotros" quienes operamos esas acciones de escritura y de lectura.

De entre esas operaciones, Clifford destacó una que se encuentra en los cimientos de lo que entendemos como "modernidad": la retórica que consiste en recuperar, en la escritura y la lectura del texto, un mundo —un mundo *otro*— perdido, en ruinas, o en un imparable proceso de desaparición. La alegoría etnográfica generada a través de esa retórica consistiría entonces en un representarnos a "nosotros" — quienes la escribimos o la leemos— como redentores o salvadores de ese mundo perdido, o que se está perdiendo. A esa modalidad textual la denominó Clifford *etnografía de salvamento* o *etnografía redentora*. Es dudoso que esa modalidad esté hoy, en el año 2021, tan extendida como en 1986; e incluso que ya lo estuviera por entonces, como el propio Clifford reconoce. Pero eso es una cuestión secun-

---

<sup>71</sup> James Clifford, 1986, "On Ethnographic Allegory", en James Clifford y George E. Marcus (eds) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, p. 101.

daria. Lo importante se encierra en el siguiente pasaje del ensayo de James Clifford:

No deseo negar los casos específicos de costumbres e idiomas en desaparición, ni poner en cuestión el valor de registrar tales fenómenos. Pero sí cuestionar la presunción de que con el cambio abrupto se desvanezca algo esencial (una "cultura"), una identidad diferencial coherente. Y, también, quiero cuestionar el modo de autoridad científica y moral asociado con la etnografía de salvamento o redentora. Lo que se asume es que la otra sociedad es débil y "necesita" ser representada por alguien externo (y que lo que importa en su vida es su pasado, no su presente o su futuro)<sup>72</sup> [...].

La imagen de un mundo en ruinas, estrechamente relacionada con la comprensión negativa de una transformación que amenaza, de un solo golpe, tanto a la autenticidad como a la identidad, llama al etnógrafo a practicar ese ejercicio de redención. Porque, como recuerda Clifford al traer una clásica imagen de Walter Benjamin:

La analogía material de la alegoría es [...] la "ruina", una estructura en continua desaparición que invita a la reconstrucción imaginativa<sup>73</sup>.

Benjamin nos dijo que la alegoría, como la ruina, se basa en una especial forma de interpretación: la recomposición de un mundo imaginado a base de la articulación de fragmentos<sup>74</sup>.

Al final de su texto, James Clifford explicó las ventajas derivadas de reconocer la formación alegórica de la etnografía frente a una ingenua

---

<sup>72</sup> Cit., pp. 112-113.

<sup>73</sup> Cit., p. 119.

<sup>74</sup> Walter Benjamin, 2012 [1925], *El origen del Trauerspiel alemán*, Madrid: Abada, p. 243.

visión objetivista que la contemplaría como un medio de representación de un mundo sin un "nosotros". Y acababa su ensayo con esta idea:

[...] Un reconocimiento de la alegoría exige que, como lectores y escritores de etnografías, nos esforcemos en enfrentarnos a nuestras construcciones sistemáticas de los otros, y de nosotros a través de los otros, y que nos esforcemos en responsabilizarnos de esas construcciones<sup>75</sup>. [...].

---

<sup>75</sup> James Clifford, cit., p. 121.



## Palabras que significaron lo contrario

### Audio

En 1976, Raymond Williams publicó un libro titulado *Palabras clave*, en el que escribió lo siguiente:

La distinción escolástica normal entre *subjetivo* y *objetivo* fue: *subjetivo* —el modo como la cosas son en sí mismas (derivado del sentido de sujeto [*subject*] como sustancia)—; *objetivo* —el modo como las cosas se presentan ante la conciencia [del latín: [*objecto*]: tirar, arrojar] ("arrojadas ante" la mente)—. Sin embargo, estos usos perfectamente razonables eran parte de una visión del mundo radicalmente diferente de la que, desarrollada a partir del último tercio del siglo XVII especialmente a partir Descartes, propuso al pensamiento mismo como la primera área sustancial del conocimiento —el *sujeto*— de cuyas operaciones debería deducirse la existencia independiente de todas las demás cosas — como *objetos* arrojados ante la conciencia<sup>76</sup>—.

Pensad ahora en este segundo ejemplo. En un texto recientemente publicado sobre el milagro como origen, Honorio Velasco menciona diversos ejemplos en los que se usa la palabra *invención*. Como este de 1444:

Historia de Iría que trata de su origen [...] de la invención del cuerpo de Santiago [...]<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Raymond Williams, 1976, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 260-261.

<sup>77</sup> Honorio Velasco, 2021, *Aqueiropoiesis. El milagro como origen*, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, p. 181.

Proliferantes, se diría que las numerosas aplicaciones de *invención* a las figuras sagradas nos conectarían con un extraño retroceso de la tardomodernidad a siglos pretéritos, hoy que de todo predicamos el ser "inventado", empezando por la tradición. El enigma se resuelve cuando reparamos en que esa "invención" de las imágenes sagradas responde al verbo en latín *invenio* —encontrar sin buscar—, en un sentido muy chocante con nuestra habitual comprensión de la palabra, a través de la cual el *invento* es una creación de algo previamente no existente.

Así, nada más "objetivo" para los escolásticos que lo que hoy denominamos "subjetivo", y nada más preexistente al inventor que lo "inventado" para nuestros ancestros, teóricos del advenir de las imágenes sagradas.

Y es que, allí donde la palabra refiere a una relación entre un sujeto y un objeto, parece que ambos pueden ofrecer posiciones alternantes; y que, siendo la relación entre ambos el problema dominante, lo que ayer estaba en un lugar hoy puede estar en un lugar que parece contrario. Este asunto que, a través de estos dos ejemplos, podemos ver en diacronía histórica, refleja un problema que siempre se presenta al traductor entre idiomas, cuando se trata de la transitividad. En ella, lo fundamental es la relación activa entre un sujeto (o agente) y un objeto. La fijación de ambos es deudora de cómo se conciba esa relación activa. Es decir: ¿es la mano la que maneja el hacha o es el hacha la que conforma la mano que la maneja?

Para la antropología tal vez el ejemplo más inquietante se encuentre en la palabra *cultura*, también derivada de un verbo transitivo del latín: *colo*, que empezó significando cosas que hacíamos sobre objetos, como cultivar la tierra o habitarla, o adorar a los dioses; y hoy nos

sugiere aquello que nos hace, a través del cultivo de nosotros mismos<sup>78</sup>. De nuevo, el objeto y el sujeto transitan en su medio fundamental: una *relación activa*.

---

<sup>78</sup> Gyorgy Markus, 1993, Culture: The Making and the Make-Up of a Concept (an Essay in Historical Semantics), *Dialectical Anthropology*, 18: 3-29.





## Transparencia

### Audio

En las décadas del cambio de siglo XIX al XX se desató una fiebre por comprender la denominada "modernidad", y puede decirse que ese empeño todavía configura buena parte de nuestros esfuerzos contemporáneos, con todos sus matices y sus nuevos nombres. Un esquema evolutivo que diferenciaba un impreciso período "primitivo" de un vigente período "moderno" quedó asentado en nuestra imaginación, aunque su elaboración venía ya de siglos anteriores.

Como contribución a esas reflexiones, Georg Simmel publicó en 1906 uno de sus apasionantes ensayos: "El secreto y la sociedad secreta". El texto avanza desde una indagación en lo que podríamos considerar un aspecto general de las relaciones sociales humanas —la dinámica de la confianza y el secreto interpersonal— hasta las condiciones y las formas que esa dinámica puede revestir en las sociedades denominadas "modernas".

Sobre ese primer aspecto que podríamos considerar general, Simmel escribió:

En el sentido cuantitativo, lo que revelamos incluso a las personas más íntimas, no son sino fragmentos de nuestra vida real interior<sup>79</sup>.

El control —intencionado o no— de lo que revelamos y de lo que no revelamos forma parte inevitable de nuestras prácticas de formación

---

<sup>79</sup> Georg Simmel, 1986 [1906] El secreto y la sociedad secreta, en *Sociología 1. Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza, p. 361. Un ensayo monográfico en el que ese asunto es dominante es el clásico de Erving Goffman, 2001 [1959], *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu. Una compilación de textos sobre el secreto: Revista de Occidente, 2012, *El secreto*. Julio-Agosto: 374-375.

de vínculos. Poco después, Simmel establecía la siguiente idea para la "modernidad", una idea que resuena intensamente en nuestro mundo contemporáneo con sus modernos dispositivos de comunicación en red:

Parece [...] que la sensibilidad moderna se inclina más hacia las amistades diferenciadas, amistades que se limitan a uno de los aspectos de la personalidad y dejan los otros fuera de juego<sup>80</sup>.

Al escribir este texto, a Simmel le preocupaba la posibilidad de un riesgo. El riesgo de que la tendencia a la fragmentación de la información pública acerca del sí mismo, y el control de esa información, fuera paralelo —como parte de la misma configuración cultural— a la burocratización de la opacidad de los procesos internos que generan las instituciones. Por eso indicó que, en una sociedad construida de ese modo, se darían las condiciones propicias para la creación de zonas de poder absoluto, opacas, impenetrables: sociedades secretas. Y vio en ello un peligro para el fundamento comunicativo de las sociedades democráticas.

En toda su obra, Simmel fue un especialista en dar que pensar, al poner sutilmente en relación dinámicas que parecen situarse en la pequeña acción concreta *con* dinámicas que operarían, de maneras análogas y conectadas con las anteriores, como grandes configuraciones socioculturales.

En este segundo espacio —aparentemente más grande—, hoy en día nos debatimos entre el derecho a la protección de la intimidad y el derecho a la información pública. El hecho mismo de la existencia de este debate, con sus formas jurídicas, indica una tensión esencial

---

<sup>80</sup> Georg Simmel, cit., p. 374.

entre opacidad y transparencia —una palabra, esta última, que se ha instalado vigorosamente en las retóricas de legitimación de las burocracias contemporáneas—. Pero, como siempre que se trata de un dualismo, no podemos considerar los extremos enunciados aisladamente. Siempre que algo se abre, es porque, en realidad, como la puerta de las películas de miedo, se entreabre, dejando pasar a su través una imagen parcial, o una sombra imprecisa, de aquello que se oculta.



## El olor de la herejía

### [Audio](#)

El olor de la herejía consiste en realizar oraciones vergonzosas en torno a los altares de los ídolos, ofrecer sacrificios, consultar a los demonios, recibir sus respuestas, o asociarse para practicar sacrilegios heréticos, hacer predicciones mediante el cuerpo y la sangre de Cristo, o, rebautizar a los niños u otras cosas con el fin de obtener respuesta a sus sortilegios<sup>81</sup>.

En 1486, los inquisidores de la Germania Superior Jakob Sprenger y Heinrich Institor, autor principal de la obra, publicaban estas palabras en *El martillo de las brujas* —*Malleus maleficarum*—. *El martillo de las brujas* es un manual teológico muy detallado para ordenar el procedimiento jurídico de detección, instrucción de pruebas y testimonios, detención, obtención de confesión, tortura, y condena; y, sobre todo, un texto de legitimación de todas esas acciones emprendidas para eliminar a las brujas —generalmente mujeres— en la Europa tardomedieval y renacentista.

De entre los numerosos aspectos de interés de esta joya, que ilumina la matriz doctrinal en materia de dominación de las almas en los inicios de la burocracia moderna, he traído aquí esa imagen: "el olor de la herejía". A través de ella se filtra un aspecto que el manual de inquisidores no puede ocultar: el monumental esfuerzo de racionalización de *El martillo de las brujas* para dotar de credibilidad y legitimidad a los ejercicios de violencia institucional, y para depurar las garantías de los procesos, no se sustrae al olor, una de nuestras

---

<sup>81</sup> Jacobo Sprenger y Enrique Institoris, 2004 [1486], *El martillo de las brujas* [*Malleus maleficarum*]. Traducción y edición de Miguel Jiménez Monteserín. Valladolid: Maxtor, p. 421.

sensorialidades más primarias. Y es que todos esos esfuerzos de justificación racional no pueden evitar que *El martillo de las brujas* sea, en realidad, un escaparate, no del juicio, sino de todas las maneras imaginables del prejuicio.

*El martillo de las brujas* es también un modelo de garantismo y piedad, dos aspectos de los procesos que van de la mano. La tortura de la bruja se presenta como un dispositivo instrumental para alcanzar una verdad garantizada: que esa persona ha pronunciado su confesión como un íntimo acto de fe, y no por el efecto del suplicio.

La justicia común —leemos— pide que la bruja no sea condenada a la pena de sangre sin que sea convicta por propia confesión. Se la puede tener por manifiestamente culpable de perversión herética por los indicios de hecho y por las deposiciones de los testigos legítimos [...]; pero es necesario que sea sometida a la cuestión [es decir, al interrogatorio] y a la tortura para que confiese su crimen<sup>82</sup>.

Cuando lo ha confesado bajo tortura, el manual aconseja "llevar [a la bruja] a otro lado, para que confiese de nuevo y no solamente bajo la tortura"<sup>83</sup>. La tortura no debe ser ensañada, sino medida, y se insta a los verdugos a que la apliquen "no con alegría, sino como con turbación interior"<sup>84</sup>: un paradigma ideológico de crueldad que encontramos también en los asesinos del nazismo<sup>85</sup>.

La lógica de *El martillo de las brujas* se revela finalmente en la combinación piadosa de odio y amor, de maldad y bondad que pone al

---

<sup>82</sup> Ibid.: 481.

<sup>83</sup> Ibid.: 487.

<sup>84</sup> Ibid.: 486.

<sup>85</sup> Christian Ingrao, 2017 [2010], *Creer y destruir. Los intelectuales en la máquina de guerra de las SS*. Barcelona: Acantilado, p. 402.

amor y a la bondad en la parte superior de esos diferenciales. Pues así como Dios permite el mal para mayor perfección del ser humano en el ejercicio de su libertad moral; así también el inquisidor declara *in extremis* su amor hacia la bruja a quien extermina por su propio bien. Por eso leemos:

Si ocurriese que después de la sentencia, y después de haber sido llevado al lugar donde ha de ser quemado, el acusado dijese que quiere decir la verdad [...], aunque se presuma que lo hace más por temor a la muerte que por amor de la verdad, yo sería de la opinión que se le pueda recibir por misericordia como hereje penitente, y que se le encierre de por vida tal y como lo dispone la conocida *Glosa sobre el Derecho*<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Jacobo Sprenger y Enrique Institoris, cit., p. 569.





## Montaje

### Audio

En su libro *Cortar y pegar*, publicado en 2003, Gonzalo Abril describió así su propia actividad de escritura:

Ahora mismo, mientras escribo este ensayo, seleccionando y elaborando notas fragmentarias, citas de autores, imágenes, algún que otro diagrama, numerando, cortando y pegando documentos, almacenando en el disco duro de un ordenador y extrayendo de sus intangibles bodegas pedazos de textos homologados que recobran la legibilidad en la superficie lechosa de un escritorio igualmente virtual, estoy ejercitando la clase de actividad que el propio ensayo trata de pesquisar: una actividad de *información*. Es decir, una práctica de conocimiento, de comunicación y de escritura que supone como características esas operaciones de fragmentar, homologar, almacenar, recuperar, recomponer y visualizar<sup>87</sup>.

Estamos acostumbrados a pensar que la escritura y la lectura son acciones de un intelecto abstracto, una entelequia que sólo atiende a la palabra escrita, desprovista de toda sensorialidad, en definitiva, una mente sin cuerpo. Sin embargo, como examina en detalle Gonzalo Abril, la composición lectoescrita es un fenómeno primariamente sensorial; y de ahí la palabra final del fragmento que acabo de citar: *visualizar* es la acción que conecta finalmente la operación *escribir*

---

<sup>87</sup> Gonzalo Abril, 2003, *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. Madrid: Cátedra, p. 24.

con la operación *leer*, ambas en todo caso inseparables en la práctica<sup>88</sup>.

El ensayo de Gonzalo Abril estudia el *texto informativo*, analizado formalmente e históricamente en el amplio contexto de una *matriz cultural informativa*. Nuestra experiencia contemporánea del mundo, rastreada en sus páginas hasta pasados sorprendentes, se genera en universos textuales compuestos no solamente por discursos verbales, sino por entramados de montaje que permiten múltiples articulaciones, por ejemplo, en cuanto a la organización del espacio y el tiempo, la producción y el consumo.

El rasgo específico de[l texto informativo] —nos dice Gonzalo Abril— es que no tiene una estructura ni propone una lectura de tipo lineal, que era la propia del discurso narrativo tradicional y también del discurso deliberativo en que se iban alternando sucesivamente los argumentos contrapuestos, ambos modelizados por prácticas milenarias de comunicación oral. La estructura de estos textos no lineales consiste en un montaje de fragmentos o *unidades de información* semióticamente heterogéneas (verbales, gráficas, icónicas, etc.) y modulares, por ello mismo susceptibles en muchas ocasiones de agrupamientos y de trayectorias diversas. Si los mecanismos retóricos y narrativos sirvieron en otra época para sostener la coherencia semántica y pragmática del texto, son mecanismos de *consistencia visual* y *correspondencia sinestésica* los que hoy principalmente sustentan los textos informativos<sup>89</sup>.

---

<sup>88</sup> *Visualizar, escuchar, tocar...*: la modalidad sensorial aquí importa poco.

<sup>89</sup> *Ibid.*: p. 25.

Después de leer *Cortar y pegar*, no solamente verás ya de otro modo un telediario, un periódico o un libro; también te preguntarás, por ejemplo, por las múltiples incisiones, cortes y pegados que permiten articular un paisaje urbano, o cualquier otro paisaje en el que podamos haber metido mano<sup>90</sup>. Verás en todo ello lo que no solemos ver: las operaciones de montaje, la sutura invisible en la que se cifra el sentido que lleva de un fragmento a otro, o de este al anterior.

*Cortar y pegar* contiene una crítica de eso que denominamos con ingenuidad la "sociedad de la información". También es un manual incidental de reflexión sobre el oficio de escribir que, paradigmáticamente, puede aplicarse a la producción de etnografía. Y extiende las nociones de escritura y lectura, más allá de la verbalización, hacia el horizonte de lo que Montserrat Cañedo ha denominado *ontografía* en su ensayo "La manzana original", es decir, una "escritura de entidades en la piel del mundo"<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Ibid.: p. 27. Véase también: Michel De Certeau, 1984, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard. [Versión en Inglés de Steven Rendall:] *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press, 1988, pp. 87-88.

<sup>91</sup> Montserrat Cañedo, 2021, La manzana original. Ontografías vegetales, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, p. 241.



## Eso es un mito

### Audio

Frecuentemente usamos la expresión "eso es un mito" para referirnos a algo que, en esencia, nos parece falso. Desde hace décadas, los antropólogos venimos elaborando un detallado estudio del mito, que nos ha llevado a acuñar otras definiciones, mucho más elaboradas y ricas. Sorprende, por lo tanto, escuchar y leer a antropólogos y otros analistas cuando usan la noción de *mito* saltándose a la torera esas décadas de formalización analítica. Para un antropólogo cuidadoso esto implica un trabajo agotador, que se basa en una tediosa característica de nuestras disciplinas. Las palabras y las nociones transitan entre los usos comunes que los hablantes les confieren con todo derecho, y los usos precisos y analíticos que, habiendo exigido centenares de horas de trabajo, deberían ser cuidadosamente mantenidos o criticados por quienes se consideran profesionales de un lenguaje que, por fuerza, debe ir más allá de los usos comunes. El trabajo tedioso consiste entonces en restaurar una y otra vez, sin descanso, esos usos analíticos y cuidadosamente elaborados; un trabajo que, como consecuencia de la irresponsabilidad de los analistas ha de partir una y otra vez de cero, retardando o impidiendo el avance del conocimiento.

Os voy a leer una de las mejores definiciones de *mito* que conozco, elaborada por mi querido Evans-Pritchard en 1961. Al referirse a "las características distintivas de mito", escribió:

[El mito] no hace referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica. No está encerrado, como lo está la historia, sino que trata de fundir el

presente en el pasado, dando origen a un nuevo relato. Tiende a ser intemporal, situado más allá de la memoria y por encima del tiempo histórico; y allí donde aparece situado firmemente en el tiempo histórico es también intemporal, porque los hechos que narra pudieron haber sucedido en cualquier momento, pues constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio. [...] El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen. Esas gentes no confundirán los sucesos míticos y los históricos. Los griegos no vieron nunca, excepto en el escenario, a Zeus reuniendo las nubes, a la Atenea de mirada penetrante, ni al veloz Hermes<sup>92</sup>.

Pasar por alto esta definición en nuestro trabajo, así como otras preciosas elaboraciones, no solo conduce a tirar por la ventana centenares de horas de trabajo; sino que lleva a ignorar lo fundamental: en este caso, el sentido y los usos de los relatos míticos, así como la forma aproximativa de verdad que contienen. Lleva también, a través de la exotización de quienes relatan los mitos, a tratarlos como si fueran idiotas, como si no supieran distinguir con claridad la imagen de su propio padre de la imagen de Zeus, o como si vivieran en un mundo carente del grado de realidad en el que nosotros vivimos. Así se genera la prepotencia de nuestro mundo, como si un ser divino nos hubiera instilado la capacidad de decir la verdad, así como la capacidad de ignorar nuestra propias incertidumbres ante la vida.

Pero Edward Evans-Pritchard, en el mismo pasaje, hace una advertencia reveladora, para cuya evidencia solo necesitas escuchar, en

---

<sup>92</sup> Edward E. Evans-Pritchard, 1990 [1961], Antropología e historia, en *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI, p. 52-53.

cualquier telediario, a un político hablando de la historia (y a veces a más de un historiador o a un antropólogo):

Un relato —advertía Evans-Pritchard— puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Cit., p. 52.





## Individuo

### Audio

En 1966, Louis Dumont publicó *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*<sup>94</sup>. Ahí inició un trayecto de textos que continuó con la publicación de dos ensayos sucesivos con el título *Homo æqualis*<sup>95</sup>, y la colección de sus *Ensayos sobre el individualismo*<sup>96</sup>.

En el inicio de esta trayectoria se encuentra el detallado estudio del sistema de castas en la India, con el examen de su principio fundamental de producción: la jerarquía. Pero el objeto al que en realidad se dirige el esfuerzo de Dumont se revela ya desde los primeros pasos de la Introducción: comprender, por contraste, "los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político"<sup>97</sup> de nuestras formas institucionales.

En realidad —escribió Dumont— no se trata [...] de atacar los valores modernos de forma directa o tortuosa. [...] Solo es un intento de comprender intelectualmente otros valores. Si no lo hiciéramos, sería inútil tratar de comprender el sistema de castas y, al final, sería imposible adoptar una visión *antropológica* de nuestros propios valores<sup>98</sup>.

Por contraste con el principio de jerarquía del sistema de castas, Dumont comenzó a investigar los límites y las condiciones de realización empírica de nuestros ideales de "igualdad" y "libertad". Y descubrió que en el centro de esta problemática se situaba nuestra categoría de

---

<sup>94</sup> Louis Dumont, 1966, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*. París: Gallimard.

<sup>95</sup> Louis Dumont, 1977, *Homo Æqualis I: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. París, Gallimard/BSH; 1978, *Homo Æqualis II: L'idéologie allemande*. París, Gallimard/BSH.

<sup>96</sup> Louis Dumont, 1987 [1983], *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.

<sup>97</sup> Louis Dumont, cit., 1966, p. 14.

<sup>98</sup> Louis Dumont, Ibid.: 14-15.

*individuo*, a la que dirigió toda su atención en sus trabajos posteriores. Según nuestra concepción habitual —indicó—:

Este individuo es casi sagrado, absoluto; no hay nada por encima de sus legítimas demandas; sus derechos están limitados únicamente por los derechos idénticos de otras personas. Una mónada [...]99.

En *Ensayos sobre el individualismo*, la indagación de Dumont culminó con un estudio de la génesis sociohistórica de esta sorprendente categoría —el individuo— en un extenso conjunto de sistemas institucionales, a través de los cuales es posible hacer inteligible nuestra "modernidad". Esa categoría es sorprendente porque proyecta sobre las sociedades una imagen que contraviene el más elemental sentido común. El mundo no funciona, en la práctica, a base de la yuxtaposición de mónadas individuales, sino a base de *relaciones asimétricas* que esos agentes instituyen, y a través de las cuales son, en definitiva, generados. Dumont llegó a un diagnóstico: sólo a través de la invisibilización y negación de esas relaciones es posible llegar a creer que nuestros principios de "libertad" e "igualdad" cobran cuerpo en la práctica. Y precisamente en el examen de esas relaciones invisibilizadas se encarna el principio metodológico fundamental de la antropología: el holismo, es decir, la comprensión del mundo en términos de relaciones.

Durante mucho tiempo estuve convencido de la validez de una visión paralela aportada por Grace Harris en un ensayo de 1989 titulado "Conceptos de individuo, *self* y persona en la descripción y el análisis"<sup>100</sup>. Sostuve así que la noción de individuo, puramente asocial, sólo

---

<sup>99</sup> Louis Dumont, *Ibid.*: 17.

<sup>100</sup> Grace G. Harris, 1989, *Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis*. *American Anthropologist*, 91(3), 599–612.

podía imaginarse, en términos empíricos, como un agente social encerrado en un cuerpo biológico. El ensayo de Harris es excelente, pero esa idea está desorientada.

Por mucho que podamos delimitar relativamente una entidad, debido a su autorregulación, siempre estará afectada y constituida por relaciones con otras entidades. Es decir, en la práctica simplemente no hay individuos, ni biológicos ni de ninguna otra clase, si es que los entendemos como entidades plenamente clausuradas. Consecuentemente, deberíamos reformular lo que entendemos como "lo social". Sugiero que, con esta designación, prestemos atención a toda clase de ejercicio relacional, en el que intervienen entidades de toda especie, "humanas", "biológicas", o de cualquier otro tipo.



## Escritos tentativos

### Audio

Hay infinidad de escritos que abren caminos, pero en algunos de ellos las ideas se presentan casi solamente de forma intuitiva, sin llegar a establecer ningún punto de llegada. Un ejemplo modélico es el publicado por Marcel Mauss en 1936 con el título "Técnicas y movimientos corporales". Basado en una conferencia impartida en 1934, este texto es presentado por su autor como un camino hacia un campo sin desbrozar, que hoy —casi noventa años después— se encuentra en pleno desarrollo, la denominada "antropología del cuerpo". Si lo lees con prisa, el ensayo puede parecer un simple catálogo heteróclito de ejemplos para estimular la reflexión sobre diversas convenciones culturales en la ejercitación y la formación de los cuerpos. Pero, leído con mayor atención, encontramos en él alguna sorpresa inesperada.

Así, en una sola página, Mauss intuye lo que después sería una trayectoria de décadas en la investigación de la educación y las subjetividades. En esa página escribió:

Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del "habitus" y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que "costumbre", [la] "[h]exis", lo "adquirido" [...]. Estos "hábitos" varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda<sup>101</sup>.

La noción de *habitus* ya tenía por entonces una trayectoria en ciencias sociales, pero, como es bien conocido, fue posteriormente desplegada

---

<sup>101</sup> Marcel Mauss, 1979 [1936], Técnicas y movimientos corporales, en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, p. 340.

como concepto central en la teorización de Pierre Bourdieu. Pocas líneas más abajo, Marcel Mauss reconoce que no se puede tener "un punto de vista claro" sobre las formas del comportamiento corporal, si no adoptamos una triple consideración —social, psicológica, biológica—: una perspectiva a la que designó del "hombre total"<sup>102</sup>. Es posible ver en este segundo paso del escrito la intuición del propio desarrollo de Bourdieu, para quien el *habitus* era una configuración sistemática de ajuste entre el campo social y el campo subjetivo con la mediación permanente del cuerpo como materialidad en el que ese ajuste vendría a encarnarse.

Esa imagen del "hombre total"—expresión del misterioso ajuste entre el campo social y el campo subjetivo— vendría a ser criticada desde múltiples enfoques a lo largo de los años, entre los que destaca la imagen del "hombre plural" desarrollada por Bernard Lahire<sup>103</sup>.

Aún hay un tercer paso intuitivo en esa página sobre la ejercitación y la formación del cuerpo.

Lo que ocurre —escribió Mauss— es que se da una imitación prestigiosa. El niño, el adulto, imita los actos que han resultado ciertos y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen autoridad sobre él [...].

---

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Bernard Lahire, 2004 [1998], *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra. Para entender mejor la posición de Lahire en la crítica a la noción de *habitus* de Bourdieu, véase el ensayo de Álvaro Pazos, 2021, Origen y negación del sujeto. Notas de ontología social, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, pp. 111-138.

Es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace [a]l acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, donde se encuentra el elemento social<sup>104</sup>.

Esta reflexión apunta hacia la idea de un trabajo fundamental en antropología de la educación, publicado en 1991 por Jean Lave y Etienne Wenger —*Conocimiento situado*—, cuyo subtítulo —*Participación periférica legítima*— resume esa aproximación gradual del aprendiz al modelo legítimo y autorizado de acción<sup>105</sup>.

Posiblemente, las elaboraciones de Bourdieu, Lahire, Lave y Wenger, entre otros, habrían llegado a producirse sin la existencia de esas intuiciones de Mauss. Pero, en todo caso, indican un estado incipiente de la reflexión que no podemos pasar por alto.

Este tipo de escritos tentativos, trabajados a palos de ciego, ¿cabrían hoy en día, con la actual política de publicaciones que parece alentar solamente el hallazgo concluyente, y más que improbable, de toda clase de piedras filosofales?

---

<sup>104</sup> Cit., Ibid.

<sup>105</sup> Jean Lave y Etienne Wenger, 2011 [1991], *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press.





## Providencia y progreso

### Audio

En torno a 1536, el fraile franciscano Toribio de Benavente Motolinía comenzó a escribir *Historia de los indios de la Nueva España*. Uno de los pasajes sobre las costumbres de "los indios" dice así:

En muchas partes de esta tierra bañaban los niños recién nacidos a los ocho o diez días, y en bañando al niño poníanle una rodela pequeñita en la mano izquierda y una saeta en la mano derecha. Y a las niñas daban una escoba pequeñita. Esta ceremonia parecía ser figura del bautismo, que los bautizados habían de pelear con los enemigos del ánima, y habían de barrer y alimpiar sus conciencias y ánimas para en que viniese Cristo a entrar por el bautismo<sup>106</sup>.

A lo largo de la obra del fraile asistimos a una peculiar visión del mundo: antes de la llegada del Evangelio a esas tierras, era como si Dios ya lo hubiera predispuesto todo para facilitar la conquista y la conversión de las almas. Sólo así podía explicarse que en un período de unos pocos años hubiera sido posible someter a un imperio poderoso y sangriento. Al lector actual de estos textos puede sorprender la presencia constante de esta idea de *providencia* en los escritos de la época. Un Dios fuera del tiempo, que todo lo ve en su presente eterno, parece haberlo predispuesto todo para el derramamiento de su gracia. Hoy en día no es esta la forma habitual de legitimación de la conquista. Lo que oímos es la voz del progreso, y particularmente la importancia de

---

<sup>106</sup> Fray Toribio de Motolinía, 1985 [1536-1541], *Historia de los indios de la Nueva España*. Edición de Georges Baudot. Madrid: Clásicos Castalia, p. 227.

la obra "civilizatoria" —eminentemente política— contra los abusos tiránicos de los imperios conquistados.

Pero esas ideas no eran fundamentales por entonces. Naturalmente, se destaca la barbarie de las costumbres locales, inducidas por los engaños del diablo; pero no menos se da cuenta de la crueldad del dominio de los conquistadores, y de lo mucho que estos tendrían que aprender de la mansedumbre de los conquistados. Lo verdaderamente importante para estos escritores piadosos era expresar la conquista en los términos de la providencia divina, que, por ejemplo, había preparado la división política de "los indios" a la llegada de "los españoles", facilitando así una conquista milagrosa<sup>107</sup>.

En el caso del franciscano Motolinía esa visión providencialista es extrema porque, a la idea general de la obra de Dios, añadía el acento de una misión definitiva: acelerar la venida del Fin del Mundo y del Juicio Final, de cuya inminencia era síntoma esa oportunidad que Dios estaba dando de culminar el proyecto evangelizador hasta el último extremo del planeta. En sus palabras:

[...] Veremos cómo la cristiandad ha venido desde Asia, que es en Oriente, a parar en los fines de Europa, que es nuestra España, y de allí se viene a más andar a esta tierra, que es en lo más último de Occidente. ¿Pues por ventura estorbarlo ha la mar? No por cierto, porque la mar no hace división ni apartamiento a la voluntad y querer del que la hizo. ¿Pues no allegará el querer y gracia de Dios hasta adonde allegan las naos? Sí, y muy más adelante, pues en toda la redondez de la tierra ha de ser el nombre de Dios loado, y glorificado, y ensalzado. Y como floreció en el principio la Iglesia en Oriente que es el principio del mundo, bien

---

<sup>107</sup> Ibid.: pp. 177-178.

así ahora en el fin de los siglos tiene de florecer en Occidente, que es fin del mundo<sup>108</sup>.

La expresión "fin del mundo" no es ahí una mera indicación geográfica, sino también la concepción de que la obra evangelizadora de la conquista era un "paso gigantesco" para aproximar —y acelerar— el fin de la historia humana, el glorioso Juicio Final<sup>109</sup>.

Es así como aparece ante nosotros una compleja transición con múltiples trayectos y perfiles: de una historia concebida a través de un sentido providencial a una historia solo aparentemente abandonada por la providencia, pero llevada aún de la mano del "progreso".

---

<sup>108</sup> Ibid.: 334.

<sup>109</sup> Georges Baudot, 1985, Introducción biográfica y crítica, en Fray Toribio de Motolinía, cit., p. 35 y *pass*. Para un desarrollo más amplio del tratamiento del tiempo en sus traducciones escatológicas, véase Leopoldo A. Moscoso, 2021, La revolución como retorno al origen, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, pp. 485-544.



## Cosas sin importancia

### [Audio](#)

En 2015 y 2018, el antropólogo Joan Frigolé publicó dos entregas del diario de campo de su investigación, realizada a principios de los años setenta en Calasparra (Murcia)<sup>110</sup>. En la presentación de la segunda entrega escribió:

En 1976, Pedro Aznar, un aparcerero y trabajador eventual, durante una discusión con amigos opinó sobre mi investigación: "Hay muchas cosas que no apuntamos, que no tienen importancia, pero son cosas de envergadura". Apuntar cosas "que no tienen importancia" —continúa Frigolé— me parece una magnífica caracterización del trabajo de campo y del diario etnográfico<sup>111</sup>.

A los antropólogos nos gusta decir esto, casi como si se tratase de un tic gracioso para presentarnos ante los demás. Sin embargo, pocas veces nos tomamos en serio la tarea de hacer públicos nuestros diarios, o de explicitar sus contenidos y formas de producción. Como indica Joan Frigolé un poco más adelante, la consideración misma de los diarios etnográficos parece ser ínfima "en el mundo académico, donde la importancia se atribuye a las obras construidas teóricamente"<sup>112</sup>.

Por otro lado, ese investigador aventurero que se evoca en la expresión "trabajo de campo" parece llevar también a un segundo plano de importancia al diario de campo, o diario etnográfico. Así se puede pasar por alto que el sentido del trabajo de campo es, precisamente, el

---

<sup>110</sup> Joan Frigolé, 2015, *Las conversaciones y los días en Calasparra. Diario etnográfico 1971-1974*. Alzira, València: Neopàtria. Joan Frigolé, 2018, *Las conversaciones y los días. Diario etnográfico, Calasparra, 1976*. Madrid: CIS.

<sup>111</sup> Cit., 2018, p. 20. El pasaje completo del diario se encuentra en las páginas 221-222.

<sup>112</sup> Ibid.

pormenorizado registro de las prácticas sociales en el diario. Entre el Indiana Jones y el gran teórico, los diarios de campo se ven sumidos en la irrelevancia o en el olvido. Pero sin ellos, nada sería posible en el desarrollo de la antropología como disciplina específica.

Conceder una importancia fundamental al registro de las *cosas sin importancia* supone situarse en el núcleo de la posición epistemológica del antropólogo: desconfiar de las grandes construcciones interpretativas (eso que solemos denominar "gran teoría") antes de haberse elevado a la altura de lo concreto. Joan Frigolé explica así un aspecto —quizá el fundamental— de esa posición epistemológica:

Un diario etnográfico dirige la mirada del investigador al presente, a lo cotidiano. El pasado es un territorio en el que la realidad ofrece un perfil relativamente claro, estructurado y estable. En el presente la realidad no presenta un perfil tan nítido, ni una estructuración tan evidente y además está rodeada de mayores dosis de incertidumbre<sup>113</sup>.

Como sugiere a continuación Frigolé, esa forma de presente inscrita en los diarios es la expresión más acabada de lo que denominamos "presente etnográfico" —una temporalidad que, apegada a la práctica concreta de los agentes, condensa de forma sintética su memoria selectiva del pasado y sus sueños a futuro<sup>114</sup>—.

Ese tiempo de presente no es, por tanto, el del golpe puntual de la instantánea fotográfica, sino que se ubica en un primer contexto narrativo, como primera escritura etnográfica, en un extraño y hermoso gradiente entre la inmediatez icónica y la mediación argumental. Leer

---

<sup>113</sup> Ibid.: 15.

<sup>114</sup> Mary Douglas y Baron C. Isherwood, 2008 [1979], *Pour une anthropologie de la consommation. Le monde des biens*. París: Editions du regard., citado en Frigolé, Ibid.: 16.

un diario de campo, como este de Frigolé, permite disfrutar de ese gradiente en su abierto devenir. Pero sobre todo sitúa nuestra sensibilidad en una posición epistemológica precisa: las cosas aparentemente importantes sólo pueden hacerse inteligibles en sus procesos formativos, a partir de un complejo encadenamiento reticular de prácticas que, consideradas aisladamente, parecen ser cosas sin importancia.





## Las legítimas aspiraciones

### Audio

La obra póstuma de Max Weber, *Economía y sociedad*, fue publicada en 1922. Me voy a dirigir ahora a una de sus secciones, sobre el "Concepto de orden legítimo"<sup>115</sup>. Ahí escribió:

La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*. La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama "validez" del orden en cuestión<sup>116</sup>.

Es frecuente oír a abogados y políticos, entre muchos otros, referirse a las "legítimas aspiraciones" de determinadas personas. Alguien se forra de dinero con sus negocios —legales o no— y se declara automáticamente que lo hizo con arreglo a sus "legítimas aspiraciones". Y así con otras tantas acciones que conducen a fines diversos.

Ese uso implica una perversión de uno de los conceptos fundamentales del análisis social. Sigo con las palabras de Weber:

Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre [...]. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel

---

<sup>115</sup> Max Weber, 1984 [1922], *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 25-27.

<sup>116</sup> *Ibid.*: 25.

orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la *legitimidad*<sup>117</sup>.

Declarar de una acción, sin más, que persigue aspiraciones "legítimas", es dejar de lado el problema básico del análisis de los procesos que conducen a la formación misma de los órdenes sociales, y que Max Weber desgranó cuidadosamente (como deberían saber o, de hecho, saben, los juristas y los políticos, entre muchos otros). Una acción legal —con arreglo a derecho— no es por ello legítima. Tampoco lo es una acción sancionada por la adhesión a la fuerza de la costumbre. La diferencia es que la legitimidad exige un relativo consenso entre personas que llegan a creer en la validez de esa acción de forma intersubjetiva. Ese consenso relativo siempre se encuentra *en construcción gradual*, y no puede determinarse de una vez por todas por referencia a la ley formalizada en el derecho, o a la costumbre por adhesión personal.

La legitimidad siempre está en construcción porque depende del proceso mismo de construcción explícita de acuerdos entre personas, y por tanto no depende de lo que *una sola persona* entienda como válido en su relación unitaria con la ley formalizada o la costumbre. Por eso Weber indicó:

Entre la validez y la no validez de un orden no hay para la sociología, como existe, en razón de sus fines, para la jurisprudencia, una alternativa absoluta. Existen más bien transiciones fluidas entre ambos casos y pueden valer [...], uno al lado de otro, órdenes contradictorios, en la amplitud en que alcance la *probabilidad efectiva* de una orientación *real* de la conducta por ellos<sup>118</sup>.

---

<sup>117</sup> Ibid.: 25-26.

<sup>118</sup> Ibid.: 26.

Toda expresión que describa un orden basado en legitimidad es, por ese motivo, debatible; y en ello consiste precisamente, en nuestros regímenes democráticos, la diferencia entre el proceso político que elabora argumentos negociados de validez y, *sólo después*, fija leyes formalizadas; y el proceso jurídico que, al interpretar el ajuste de la acción a esas leyes políticamente construidas, conduce a la aplicación de una factualidad administrativa, que se considera ya indiscutible<sup>119</sup>. Se considera así; aunque una corriente de controversia puede y suele extenderse, inevitablemente, a los espacios jurídico y administrativo, caso a caso.

En estos regímenes la ley sólo *obliga* —idealmente— porque ha sido previamente legitimada políticamente. Y nada ni nadie puede cerrar o cancelar de una vez por todas las aperturas, los grados de adhesión y los desbordamientos del continuo proceso de legitimación política que, constantemente negociado entre personas, constituye precisamente la única garantía de la validez de nuestros órdenes sociales.

---

<sup>119</sup> Jürgen Habermas, 1998 [1992], *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.



## Participación

### Audio

Innumerables son los maleficios que puede utilizar el hechicero. Si ha condenado [...] a un individuo, se apoderará de algo que le perteneció y que por participación es él mismo (por ejemplo, sus cabellos, sus cortaduras de uñas, sus excrementos, su orina, la huella de sus pasos, su sombra, su imagen, su nombre, etc.) y por alguna práctica mágica ejercida sobre esa parte de su cuerpo le hará perecer<sup>120</sup>.

He leído un pasaje del libro de Lucien Lévy-Bruhl *La mentalidad primitiva*, publicado en 1922. En él utiliza el concepto de *participación* que influiría decisivamente en el pensamiento antropológico durante décadas<sup>121</sup>. En su libro *Magia, ciencia, religión, y el ámbito de la racionalidad*, Stanley Tambiah nos explica el concepto en dos pasajes que leo a continuación:

Siguiendo a Lévy-Bruhl, la participación significaba la asociación entre personas y cosas en el pensamiento primitivo hasta el punto de la *identidad* y la *consubstancialidad*. Lo que el pensamiento occidental pensaría ser aspectos de la realidad lógicamente distintos, el primitivo lo fundiría en una unidad mística<sup>122</sup>.

La participación puede representarse como lo que sucede cuando las personas, los grupos, los animales, los lugares y los fenómenos naturales, están en una relación de contigüidad, y traducen

---

<sup>120</sup> Lucien Lévy-Bruhl, 1972 [1922], *La mentalidad primitiva*. Traducción y prólogo de Gregorio Weinberg. Buenos Aires: La Pléyade, p. 62.

<sup>121</sup> Para un desarrollo de estas influencias, véase Stanley J. Tambiah, 1990, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 84-110.

<sup>122</sup> Stanley J. Tambiah, cit., p. 86.

esa relación en una relación de inmediatez existencial y contacto, y afinidades compartidas<sup>123</sup>.

Es sorprendente el punto hasta el que las ciencias denominadas "sociales" pueden llegar a olvidar sus propios hallazgos conceptuales. Pensemos por un momento en la grosera reducción de la noción de *participación* en los discursos pretendidamente analíticos sobre los procesos electorales; y, no menos, en las crudas simplificaciones que a menudo encontramos también en el enfoque de los procesos asociativos. Por detrás de esas reducciones, que limitan la riqueza que encierra la participación a los actos de introducir el voto en una urna o estar presente en una reunión, opera un inmenso prejuicio: el que destierra al reino de "los otros" primitivos, toda la densidad de matices que habita en la permanencia de lo que "nosotros" consideramos "irracional". Pero el caso es que, contemplada la participación a través de esas reducciones, poco podemos comprender, de hecho, de lo que sucede empíricamente en esos procesos. Desprovista de sus adensamientos místicos, el estudio de la política viene a ser poco más que un discurso político más que exige un trabajo subsiguiente de análisis concreto, como nos hizo ver Pierre Bourdieu a través de una fórmula feliz: "el misterio del ministerio"<sup>124</sup>.

El mismo Lévy-Bruhl ya aventuró en su época hacia dónde podría conducir esa imposición del prejuicio de que "nosotros" no somos

---

<sup>123</sup> Ibid.: p. 107. Tambiah continúa con una interpretación de esa operación de traducción en términos semióticos. Para una extensión del problema, véase el concepto de *dicentización* en, Christopher Ball, 2014, On Dicentization. *Journal of Linguistic Anthropology*, 24, 2: 151-173. Una aplicación de este concepto al ámbito de la etnicidad en Ángel Díaz de Rada, 2019, *Discursos del Ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*. Primera Versión. Madrid: UNED, pp. 592 ss.

<sup>124</sup> Loïc Wacquant (Coord), 2005, *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa.

"primitivos", y, complementariamente, que a los "primitivos" les faltaba un hervor para llegar a ser "nosotros". Escribió:

En lugar de substituirnos imaginariamente a los primitivos que estudiamos y hacerles pensar como nosotros si estuviésemos en su lugar, lo que no puede conducirnos más que a hipótesis más o menos verosímiles y casi siempre falsas, esforcémonos, por el contrario, en ponernos en guardia contra nuestros propios hábitos mentales y tratemos de descubrir los de los primitivos por el análisis de sus representaciones colectivas y las relaciones entre estas representaciones<sup>125</sup>.

Todo esto me lleva a darte un consejo, que podría extender análogamente a otros muchos usos conceptuales en relación con otros olvidos: si quieres estudiar cualquier cosa que presente a la *participación* como noción fundamental, remóntate unos cien años, al menos hasta Lévy-Bruhl; y luego ya haz lo que te parezca.

---

<sup>125</sup> Lucien Lévy-Bruhl, cit., p. 34.





## Frases hechas

### Audio

Sucede a veces que el lenguaje de las denominadas "ciencias sociales" incorpora frases hechas, automatismos que circulan en la vida ordinaria. Conviene detenerse a reflexionar sobre esas incorporaciones. Hoy solo me voy a centrar en la siguiente: "El conocimiento confiere poder".

En su Introducción a una excelente compilación de ensayos de John Brian Harley publicada en 2001, *La nueva naturaleza de los mapas*<sup>126</sup>, el geógrafo John Andrews escribió lo siguiente:

La idea de que todo conocimiento confiere poder es simplemente errónea: un hombre que es empujado al fondo de un barranco no obtiene poder del conocimiento de que pronto se estrellará contra la tierra<sup>127</sup>.

Es difícil cuestionar esta sencilla idea. La Introducción de John Andrews, lejos de acariciar amorosamente la obra de Harley, la somete a una crítica implacable, lo que da al conjunto del libro, compilado por Paul Laxton, una riqueza aumentada.

Contra las pretensiones de transparencia de la representación cartográfica de una geografía positivista, John Harley fue un historiador de los mapas volcado en ilustrar la condición del mapa como texto. Ese texto no se limita a poner sobre un papel una topografía natural, sino que la interpreta a través de convenciones históricamente generadas.

---

<sup>126</sup> John B. Harley, 2005 [2001], *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Compilación de Paul Laxton. México: Fondo de Cultura Económica.

<sup>127</sup> John H. Andrews, 2005 [2001], Introducción. Significado, conocimiento y poder en la filosofía de los mapas de J. B. Harley, en John B. Harley, cit., pp. 21-57.

Siguiendo su empeño, Harley insistió en la idea de que el mapa no es un ingenuo espejo del territorio, sino un poderoso instrumento de dominación que fue —y viene siendo— utilizado especialmente por los estados nacionales en sus ejercicios coloniales. La función del mapa sería contribuir a *producir* el territorio a la medida de las aspiraciones e intereses coloniales, y no solo presentarlo sobre el papel. De ahí esa expresión, que de hecho Harley no pronuncia en ningún momento en sus ensayos, pero que Andrews le atribuye para criticarlo: "el conocimiento confiere poder".

Traigo esta frase hecha como ejemplo de una simplificación que oculta una enorme complejidad. En realidad, Harley tenía claro que ninguna clase de poder es de una pieza y que el conocimiento juega solo un reducido papel en su ejercicio y en su reproducción. Por eso no solía hablar de "poder" a secas, sino, más en concreto, "[d]el aparato intelectual del poder"<sup>128</sup>; y por eso, de entre las múltiples formas que reviste y sobre las que se fundamenta el poder como dominio o dominación, Harley fue cuidadoso a la hora de designar con mucha mayor precisión de qué se trataba al hablar del conocimiento cartográfico: "Los mapas —escribió— se usaron para legitimar la realidad de la conquista y el imperio"<sup>129</sup>. Se trataba pues de legitimación, no de "poder", a secas; pues el poder a secas se puede ejercer, como sabemos, sin legitimación.

Nuestro oficio consiste en crear frases, es decir, en expresar laboriosamente ideas, y no en usar frases hechas como automatismos irreflexivos. Las frases hechas valen para cualquier argumento, pues esa es precisamente su función económica en el lenguaje; y, en nuestro trabajo, contribuyen no solo a oscurecer los razonamientos, sino a

---

<sup>128</sup> John B. Harley, 2005 [2001], Mapas, conocimiento y poder, en John B. Harley, cit., p. 85.

<sup>129</sup> Ibid.

generar debates innecesarios que, vistos más de cerca, contienen más acuerdo que discrepancia. Harley era muy consciente de que el poder solo se produce en lo que hoy entendemos como agencias distribuidas con articulaciones complejas<sup>130</sup>, imposibles de reducir a ese pobre individuo que se despeña por un barranco. Y Andrews no necesitaba recurrir a una frase hecha para su crítica fundamentada a Harley, que a lo largo de las páginas de su Introducción se despliega con toda su riqueza y complejidad.

---

<sup>130</sup> Nick J. Enfield y Paul Kockelman (eds), 2017, *Distributed Agency*. Oxford: Oxford University Press.



## Aprendizaje situado

### Audio

Contemplado como actividad situada, la característica definitoria central del aprendizaje es el tratarse de un proceso que denominamos *participación periférica legítima*. Con ello queremos dirigir la atención a la cuestión de que los aprendices participan inevitablemente en comunidades de practicantes, y a que la maestría y la autoridad<sup>131</sup> sobre el conocimiento y la habilidad exige de los recién llegados un movimiento hacia la plena participación en las prácticas socioculturales de una comunidad<sup>132</sup>.

Son palabras iniciales y definitorias de un libro fundamental en la reflexión antropológica sobre la educación, publicado en 1991 por Jean Lave y Etienne Wenger con el título *Aprendizaje situado. Participación periférica legítima*.

Vivimos en el país de las supuestas reformas del sistema escolar. Reforma a reforma, los debates se centran en aspectos circunstanciales, y por lo tanto menores, sobre lo que *se ha de enseñar*, pero no sobre *cómo se ha de aprender*, basándose al menos en una paciente reflexión sobre cómo, según todos los indicios, aprendemos en la práctica los humanos. Esos aspectos circunstanciales a los que me refiero son tanto más aireados cuanto más responden a las voluntades expresivas de agentes políticos que constantemente ponen sus intereses totémicos en oposición —cargados de moralina— por encima de las necesidades concretas del aprendizaje propiamente dicho de las personas.

---

<sup>131</sup> *Mastery: maestría, pero también autoridad.*

<sup>132</sup> Jean Lave y Etienne Wenger, 2011 [1991], *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 29.

Bastaría con que se tomasen en serio esas palabras de Lave y Wenger para hacer una reforma efectiva. Pero no parece que deseen hacerlo.

Las personas aprendemos, siempre que aprendemos, conformando habilidades —y la autoridad que de ellas se desprende— en comunidades de práctica. Esto, como indican Lave y Wenger con precisión, es *inevitable*. Ese proceso es también, inevitablemente, político. No en el superficial sentido de atenerse a una política formalizada de partidos, sino en el sentido de que en cualquier entorno de aprendizaje se produce una dinámica de legitimación —tanto si se trata de tocar el arpa en una orquesta, expresar una teoría a base de ecuaciones diferenciales o poner ladrillos alineados con plomada en una fachada—.

Todo entorno humano de aprendizaje concreto presenta un rasgo básico: la unidad que aprende no es solamente ni fundamentalmente un individuo, sino el conjunto de agentes implicados en la actividad de que se trate en diversos grados de habilidad y autoridad. Por eso Lave y Wenger indicaron que el aprendizaje es *siempre* situado y relacional, y que transita en un proceso de legitimación caracterizado por el *carácter negociado del significado*<sup>133</sup>.

Hace unas cuantas píldoras ofrecí una definición de Judith Hansen referida a la educación escolar que reitero ahora. Según esa definición, educación escolar es

Educación institucionalizada, por medio de la cual los aprendices aprenden vicariamente en roles y en ambientes definidos como diferentes de aquellos en los que el aprendizaje se aplicará eventualmente<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Ibid.: 33.

<sup>134</sup> Judith F. Hansen, 1979, *Sociocultural Perspectives on Human Learning. Foundations of Educational Anthropology*. Prospect Heights: Waveland, p. 28.

Educación escolar es, según esta visión, educación deslocalizada y detemporalizada en relación con los entornos concretos de aplicación de las habilidades y autoridad que, pretendidamente, recoge el currículum oficial. Aprender a hacer ecuaciones diferenciales es aprender a aplicarlas a entornos concretos de actividad en los que hacer esas ecuaciones tiene *sentido práctico*, con arreglo a una concreta negociación de sentidos. Aprender a hacer exámenes con ecuaciones diferenciales es eso: *aprender a hacer exámenes* —un aprendizaje específico que, en la mayor parte de los casos, nada tiene que ver con el que parece pretender la inclusión del objetivo pedagógico en el currículum formalizado de la escuela—. Esa comunidad de aprendizaje es la de quienes ganan habilidad y autoridad en el hacer exámenes con ecuaciones diferenciales; no necesariamente la de quienes las *usan* con propósitos dotados de otros sentidos.





## Primate

### [Audio](#)

En los últimos meses he leído una tesis doctoral que se titula *Sombras simiescas, reflejos primates*, escrita por Rubén Gómez Soriano. El título avanza que el estudio irá de primatología. Eso es cierto, pero solo en parte.

*Sombras simiescas, reflejos primates*<sup>135</sup> ofrece una lenta y detallada genealogía de las imágenes de los monos antropoides en los últimos siglos, con el desarrollo de los esquemas de la taxonomía, la anatomía zoológica y la evolución; y de cómo esas construcciones permiten reflexionar sobre un fondo temático constante: los múltiples caminos de la sensibilidad colonial, y sus continuas y complejas bifurcaciones y cruzamientos. Aparte de serlo para los primatólogos, el trabajo de Gómez Soriano es un fertilizante para quienes se interesen por la construcción de las formas coloniales de la subjetividad que denominamos "moderna", y también para quienes —a veces con un exceso de optimismo— creen estar encontrando salidas a esas formas coloniales a través de lo que se etiqueta como "pensamiento decolonial".

En un pasaje de su tesis, Rubén Gómez Soriano precisa el momento en el que Linneo decidió sustituir el nombre *Anthropomorpha* —*antropomorfos*— que había usado en ediciones previas de su obra magna *Systema Naturae*, por el nombre *Primates*<sup>136</sup>. Y, a propósito de esta sustitución, realizada en la décima edición de 1758, hace el siguiente comentario:

---

<sup>135</sup> Rubén Gómez Soriano, 2021, *Sombras simiescas, reflejos primates. Los monos antropoides como figuras de identidad/alteridad en la producción de la subjetividad moderna*. Madrid: UNED. Tesis doctoral.

<sup>136</sup> *Ibid.*: 163.

[Linneo] honraba así a un grupo particular de mamíferos al colocarlos codo con codo con los humanos (*Homo*), otorgándoles además un estatus que no estaba supeditado a su apariencia antropomórfica. De ahí *Primates*, del latín *primas*: el primero de una serie, excelente, noble; origen, además, de palabras como primacía y primado<sup>137</sup>.

Lo bonito viene ahora, en una nota al pie:

Dadas las implicaciones religiosas de la discusión sobre la continuidad biológica entre los humanos y el resto del mundo natural —escribe Gómez Soriano—, no deja de ser curioso el hecho de que, tanto en inglés como en francés, *primate* designe tanto la categoría taxonómica de humanos y monos como al primado, el obispo de posición más elevada dentro de la iglesia<sup>138</sup>.

Efectivamente, es una curiosidad filológica. Incluso podría parecer un chiste; y, para los mal pensados, hasta una ironía, dada la confesión luterana de Linneo. Pero más allá de todas estas posibilidades conviene tomarse en serio lo fundamental: la discusión sobre esa continuidad biológica —como tantas otras discusiones generadas en la emergencia de la ciencia moderna— estuvo constantemente mediada por implicaciones religiosas<sup>139</sup>.

Y no solo eso. La formación de la configuración colonial de nuestra sensibilidad es impensable sin las nociones *primado* y *primate*, precisamente en el sentido de principio que apunta a la centralidad bíblica del humano como origen y destino del camino evolutivo e histórico. Al fin y al cabo, designado directamente por Dios como árbitro

---

<sup>137</sup> Ibid.: 164.

<sup>138</sup> Ibid.: n. 4.

<sup>139</sup> Ángel Díaz de Rada, 2021, *Las formas del origen*, en *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, pp. 17-58.

del primer gran conflicto por el control colonial entre los reinos de Castilla y Portugal, fue el primado de Roma el encargado de ordenar el reparto territorial de la tierras conquistadas, en las denominadas *Bulas alejandrinas* de 1493.

Tiempo después, en pleno desarrollo del proceso colonial a escala planetaria, el primer primate de entre los primates, el primero creado por el dedo divino, hizo posible un fenómeno que Gómez Soriano destaca en diversos momentos de su estudio: que los monos antropoides y los esclavos viajasen en el mismo barco.



## Incertidumbre

### Audio

En 1982, James Fernandez publicó su monografía *Bwiti. Una etnografía de la imaginación religiosa en África*<sup>140</sup>. En diversos pasajes del libro fue dando forma al concepto de *lo incoado* y de la acción que lo produce: la *incoación*. La etnografía se centra en el *Bwiti*, un complejo ritual bien localizado en un entorno concreto de la sociedad identificada como "Fang". De la interpretación etnográfica del *Bwiti* emana esa noción de *incoación* que, sin embargo, es aplicable a cualquier entorno de acción en el que sea pertinente tomar en consideración la experiencia de la incertidumbre.

El concepto, que emerge del análisis de prácticas muy concretas, sigue así, de forma típica, el viaje de la construcción conceptual en antropología: trasciende el entorno local de las prácticas para convertirse en una noción central para cualquier exploración en el tratamiento de las experiencias religiosas, y, mucho más allá, de la posición humana ante cualquier forma de incertidumbre —en ese devenir entre la memoria, la acción en presente y las aperturas del futuro—.

Voy a leeros un pasaje en el que Fernandez da forma a esta noción:

Con el uso de la analogía, diversos objetos más concretos en la experiencia Fang son predicados sobre los sujetos problemáticos de la religión Bwiti. ¿Quiénes son esos sujetos? El Banzie individual [el sacerdote del culto], el hombre y la mujer, el grupo de los practicantes, el pueblo Fang, los ancestros, y las diversas deida-

---

<sup>140</sup> James W. Fernandez, 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.

des significativas. Todos estos sujetos de la religión Bwiti son, podríamos decir, incoados. Es decir, sus identidades son problemáticas y no están definidas con precisión. El papel de Bwiti como religión es predicar una identidad más concreta y manejable sobre ellos<sup>141</sup>.

Más adelante, James Fernandez aclara:

Para obtener una identidad, esos sujetos necesitan otros objetos más concretos y comprensibles predicados sobre ellos<sup>142</sup>.

El discurso religioso, en este caso, opera ofreciendo entidades estabilizadas y relaciones estabilizadas entre ellas, por medio de cadenas de analogías que rebotan las unas en las otras, hasta construir un mundo imaginado que permite hacer *relativamente manejable* la experiencia de lo incierto y de lo que, abandonado a su suerte, terminaría siendo simplemente ininteligible.

Parece que aquí solamente se habla de religión, pero, entre otras muchas posibilidades, es inevitable evocar a la luz de esta idea de Fernandez la operación de otros discursos de fijación de "identidades", como en el clásico de Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*<sup>143</sup>. No puede pasar desapercibido que el propio Fernandez sitúa al mismo "pueblo Fang" entre los sujetos que se construyen, a través de la incoación, imaginadamente.

Pero puedo llevar la potencia de esta noción más allá, hasta la propia operatoria específica de la etnografía; es decir, hasta su característica

---

<sup>141</sup> Ibid.: 544. Una definición más generalizable del concepto en James W. Fernandez, 2006 [1982], La oscuridad al fondo de la escalera. Lo incoado en la investigación simbólica y algunas estrategias para abordarlo, en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*. Madrid: UNED, p. 311.

<sup>142</sup> James W. Fernandez, 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press, p. 550.

<sup>143</sup> Benedict Anderson, 1997 [1983], *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

más peculiar: trascender el entorno local que se refleja en ciernes en el diario de campo, o en las fuentes históricas examinadas en un presente evanescente que no permite dar certeza a los futuros de su devenir, *incoando* por medio del análisis un contexto que luego se presenta, inevitablemente, como más sistemático, funcional o estructurado de lo que nunca fue la captación en el presente del material empírico.





## La máquina del tiempo

### [Audio](#)

En 1960 se estrenó la película *La máquina del tiempo*, dirigida por George Pal y basada en una novela de George Herbert Wells escrita en 1895<sup>144</sup>. En la escena introductoria, el inventor de la máquina se presenta ante sus amigos y patrocinadores con un modelo en miniatura para convencerles de que el cacharrito, una vez ampliado para que un hombre pueda sentarse en él, podría llevarle hacia el pasado y hacia el futuro. Ante el escepticismo de los presentes, el inventor toma prestado un puro del bolsillo de uno de ellos, le da la forma de una persona en posición sentada, y activa el pequeño ingenio. El modelo se pone en marcha y, segundos después, tras producir extrañas vibraciones en la habitación, desaparece ante la mirada sorprendida de todos.

— ¿Adónde ha ido? —pregunta el dueño del puro—.

— ¿Ido? —Responde el inventor— A ningún sitio concretamente. Todavía está aquí, pero no en el presente.

Esta es quizás la mejor manera de explicar el fundamento de este viejo sueño humano: viajar en el tiempo sería posible, siempre que pudiera controlarse un movimiento en la dimensión de la duración dejando estables las otras tres dimensiones espaciales. Es decir, siempre que la duración temporal pudiera sea concebida —y después controlada— como una realidad plenamente autonomizada del espacio.

Por el momento —y la palabra *momento* designa ya una jaula de espaciotiempo—, eso no es posible. A la luz de las inmensas dudas que se ciernen sobre esa posibilidad, también entre los físicos, nada po-

---

<sup>144</sup> George Pal (dir), 1960, *The Time Machine*, Distr.: Metro-Goldwyn-Mayer. Título en España: *El tiempo en sus manos*.

demos predecir sobre ella; pero, como antropólogos, sí podemos reflexionar sobre la existencia misma de este sueño, digamos, a una escala relativamente acorde con las experiencias humanas. En su libro *Símbolos que se representan a sí mismos* —ya mencionado en una píldora anterior—, Roy Wagner nos indica que no vemos el tiempo, incluso en su forma estrictamente paramétrica; lo que vemos es el *desplazamiento de la manecilla* recorriendo el espacio angular del reloj. Con algunas dudas, Wagner sentencia: "Medimos espacio y lo llamamos tiempo"<sup>145</sup>.

La representación cinematográfica del viaje en el tiempo dice mucho acerca de esto, cuando prestamos atención a una condición que, por evidente, podría pasar desapercibida. Independientemente de los progresos en los efectos especiales, no parece posible narrar ese viaje sin administrar al espectador (y al autor) lugares concretos con circunstancias concretas. Hacia el pasado o hacia el futuro, los personajes de la ficción van, inevitablemente, *de unos lugares a otros*; y son las circunstancias de esos lugares —los *dóndes*— las que permiten comprender *de cuándo a cuándo* se ha viajado. Es decir que, al contrario de lo que indica el inventor de ese artefacto en *La máquina del tiempo*, otro cuándo solo es narrable e imaginable en otro dónde. Una representación de ese viaje en un tiempo a secas daría como resultado, paradójicamente, una pantalla estática con un color homogéneo: un tostón de película.

Desde luego que se puede abstraer formalmente la dimensión de la duración de las dimensiones espaciales, pero todo se complica enormemente cuando lo que está en juego es la inteligibilidad de procesos empíricos, y por tanto concretos, en los que el parámetro dura-

---

<sup>145</sup> Roy Wagner, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 83.

ción, a través de la noción *movimiento*, permanece obstinadamente vinculado a los parámetros espaciales.

Es posible ahora reflexionar sobre la naturaleza sociohistórica de este sueño, agitado con vigor en las últimas décadas, y sobre su fundamento en la progresiva irrelevancia de la experiencia de lo concreto, es decir, de lo local. Este sueño se fortalece conforme el reloj se convierte en el regulador de las vidas concretas y localizadas (y no a la inversa). Y puedo sospechar que se trata de una versión más de nuestra insistencia en la parametrización de dimensiones autonomizadas las unas de las otras: un sueño de control pleno o de dominio pleno sobre lo real<sup>146</sup>.

Así lo declara, por otra parte, el inventor de la película de George Pals:

Esa es la pregunta más importante a la que espero encontrar respuesta: ¿Puede el hombre controlar su destino? ¿Puede cambiar las cosas que han de venir?

---

<sup>146</sup> Cf. Honorio M. Velasco, Ángel Díaz de Rada, Francisco Cruces, Roberto Fernández, Celeste Jiménez de Madariaga, y Raúl Sánchez Molina, 2006, *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces, pp. 309-312.



## Totalidad

### Audio

Durante mucho tiempo se ha pensado, y aún hoy es una idea frecuentemente invocada, que el holismo consiste en producir una descripción o un análisis de un fenómeno o un objeto en su totalidad. Pero el holismo es, más bien, una postura que adoptamos al describirlo o analizarlo. Aunque esa postura reviste diversas formas<sup>147</sup>, si hay algo que nunca llegamos a conseguir al adoptarla es, precisamente, una descripción o un análisis del fenómeno o el objeto en su completa totalidad. El holismo no es una propiedad atribuible a lo que estudiamos, sino una propiedad de la intención que adoptamos al describirlo o analizarlo: la búsqueda de *relaciones* que lo hacen existente para un contexto de interpretación en múltiples niveles de análisis<sup>148</sup>.

Marilyn Strathern publicó en 1991 un libro titulado *Conexiones parciales*. En él, leemos lo siguiente:

Quizás el problema real es que, a menudo, los contextos y niveles de análisis de la antropóloga son parte y, sin embargo, al mismo tiempo no son parte de los fenómenos que, con ellos, espera organizar. Debido a la naturaleza entrecruzada de las perspectivas que se plantean a través de ellos, uno de ellos siempre puede ser engullido por el otro<sup>149</sup>.

Como en las obras del dibujante y grabador Maurits Escher, la persecución de relaciones puede generar formas complejas de inclusividad

---

<sup>147</sup> Ángel Díaz de Rada, 2003, [Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía](#). *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LVIII, 1: 237-262.

<sup>148</sup> Louis Dumont, 1987 [1980], El valor en los modernos y en los otros, en *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza, pp. 239-275.

<sup>149</sup> Marilyn Strathern, 2004 [1991], *Partial Connections*, Oxford: Altamira Press, p. 75.

de contextos y niveles de análisis, que —contempladas en conjunto, como una única totalidad— llegan a ofrecer imágenes imposibles. El problema deriva de pretender que ahí hay eso —una única totalidad— cuando de hecho no la hay; y ese problema se genera a partir de un problema aún más básico: tampoco hay un único objeto. El objeto o el fenómeno en cuestión emerge de la interpretación en múltiples niveles de descripción y análisis, por lo que sólo tentativamente puede ser imaginado de antemano. El objeto o el fenómeno no es una entidad previamente demarcada por un límite o frontera, sino un conjunto de relaciones predicadas por el intérprete que, en múltiples direcciones y sentidos, rearticulan y reformulan sus pretendidas fronteras.

Al adoptar una postura holística, ese objeto o fenómeno no se construye desde fuera hacia adentro —desde su frontera hacia su contenido—, sino desde dentro hacia afuera —desde un lugar concreto a partir del cual, como al hacer ganchillo, tejemos una trama de relaciones que nunca es por completo agotable—.

Esto afecta a lo que entendemos por contenido de una totalidad, así como a las escalas pertinentes para considerar cualquier elemento de ese supuesto contenido. Marilyn Strathern lo explica así:

La estrategia analítica de diferenciar niveles o poner entidades en contexto ya muestra que uno no puede extraer elementos individuales (artefactos, instituciones) de una matriz sociocultural y tratarlos como otras tantas unidades discretas. No existe una escala automática que pueda ser generada a partir de tales unidades. Las escalas han de ser creadas por la antropóloga [...] <sup>150</sup>.

---

<sup>150</sup> Ibid.

Y así, frente a la unidad de escala, frente al objeto o fenómeno plenamente delimitado, y frente al supuesto simplemente dogmático de que nuestras descripciones o análisis configuran totalidades plenamente totales o completas, hemos de partir de un sencillo reconocimiento: sólo podemos perseguir conexiones parciales.





## La voluntad de verdad

### Audio

En 1970, Michel Foucault pronunció la lección inaugural del *Collège de France*. De este texto tentativo, titulado *El orden del discurso*, tomo ahora las siguientes palabras:

[...] Creo que [la] voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos —hablo siempre de nuestra sociedad— una especie de presión y como un poder de coacción. Pienso en cómo la literatura occidental ha debido buscar apoyo desde hace siglos sobre lo natural, lo verosímil, sobre la sinceridad, y también sobre la ciencia —en resumen sobre el discurso verdadero—. Pienso igualmente en cómo las prácticas económicas, codificadas como preceptos o recetas, eventualmente como moral, han pretendido desde el siglo XVI [...] justificarse sobre una teoría de las riquezas y de la producción; pienso además en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado [...] su justificación, primero, naturalmente, en una teoría del derecho, después, a partir del siglo XIX, en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad<sup>151</sup>.

Casi simultáneamente, en 1968, Jürgen Habermas publicaba su ensayo *Ciencia y técnica como "ideología"*<sup>152</sup>, cuya tesis fundamental coincide con estas palabras que he leído de Foucault: el estatus contemporáneo de la verdad alcanzada a través de la ciencia es tan domi-

---

<sup>151</sup> Michel Foucault, 1973 [1970], *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, pp. 18-19.

<sup>152</sup> Jürgen Habermas, 1984 [1968], *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

nante sobre cualquier otro modo de formulación de lo que ha de tomarse por real, que ejerce una especie de coacción sobre cualquier forma de discurso.

Este asunto se remonta muy atrás, en el debate clásico sobre la relación entre *verdad* y *bondad*, y parece manifestarse hoy en la necesidad coactiva de fundamentar las preferencias morales sobre las verdades provisionales de la institución científica. Carente de esta voluntad de verdad, la preferencia moral o la decisión política, parecen desnudas de juicio, y en definitiva arbitrarias. La justificación "eventualmente moral", como señala con cuidado Foucault al referirse a las recetas de la economía, tiende a deslizarse, incluso cuando no lo pretendemos, al orden de la justificación científica.

En la caza y captura de lo que se entiende habitualmente como "arbitrario", ese proceso histórico nos ha conducido sin embargo a construir un potente defecto analítico, al llevarnos a suponer que las convenciones morales humanas sobre lo deseable y lo indeseable *deberían fundamentarse* en esa forma de verdad. Pero el orden moral de la experiencia humana nunca es enteramente justificable como verdad, porque su modo de existencia obedece a preferencias imaginadas e imaginables, deseadas y deseables; es decir, a mundos aún no realizados. Las convenciones morales humanas se *expresan* y se *comunican* como formas de acción, pero no siempre puede esperarse de ellas un acuerdo mutuo, basado en argumentación científicamente mediada. De hecho, este supuesto es una poderosa convención de nuestros órdenes sociales sobre el que es urgente recapacitar<sup>153</sup>.

---

<sup>153</sup> Ángel Díaz de Rada, 2003, [Las edades del delito](#), *Revista de Antropología Social*, 12:261-286.

Las instituciones científicas nos ofrecen poderosos argumentos sobre las consecuencias que trae el llenar la atmósfera de porquería, pero *¿deberíamos* seguir haciéndolo aunque esos argumentos no existieran? Al fin y al cabo, así nos hemos venido comportando mucho antes de que las instituciones científicas empezasen a formularlos, desde hace ya dos siglos de forma tímida, pero creciente e insistentemente durante las últimas seis décadas. Es un ejemplo más de que cómo la *voluntad de verdad* puede tener muy poco que ver con la *voluntad política*. Y de cómo, cuando la verdad de la institución científica penetra en el discurso político, su aparente dominio por la fuerza de la razón acaba convirtiéndose en servidumbre a la fuerza del deseo y la preferencia.



## Te comportas como si fueras real

### Audio

Ahora me voy a ir al otro lado de la galaxia. Como allí no hay antropólogos, que yo sepa, el texto que os voy a proponer viene de quien mejor conoce esos lugares, y otros a los que el ser humano nunca ha podido llegar: los que hicieron la serie *Star Trek*.

El primer capítulo de la saga se titula *La jaula*. Fue realizado a mediados de los sesenta, pero se emitió en 1988<sup>154</sup>. La fecha inicial es importante, porque indica una época en la que el problema de *lo real* fue cobrando un auge creciente en la imaginación filmográfica. Ese problema, por otra parte, siempre estuvo y está presente en toda forma de narrativa y cinematografía. No hay más que recordar *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca<sup>155</sup>. Moderando la obsesión de Calderón con el destino, bien podría sugerirse que *La jaula* es una especie de *remake* temático de la obra calderoniana.

Como Segismundo, Christopher Pike —el capitán de la nave *Enterprise*— se pasa el relato encerrado, aunque no en una torre, sino en una jaula hermética cubierta con una especie de vidrio superresistente. Ha caído en manos de los talosianos, unos tipos cabezones, cuya anatomía anticipa a la de esos seres extraterrestres de *Mars Attacks!*, diseñados con insuperable humor por Tim Burton.

En su primera presentación, los talosianos se comunican solo con el pensamiento. Con una cabeza tan grande, no parece haber dudas de que poseen una inteligencia superior. Cuando se comunican, el espec-

---

<sup>154</sup> Gene Roddenberry, 1988 [1965], *La jaula*. Star Trek. La serie original, Temporada 1, Capítulo 1. Director: Robert Butler. Desilu Productions. Distr.: Paramount Pictures.

<sup>155</sup> Pedro Calderón de la Barca, 1994 [1635], *La vida es sueño*. Madrid: Espasa Calpe.

tador oye sus palabras en *off*, pero sus labios no se mueven. Inmediatamente sabemos que el capitán Pike también los oye por telepatía; y, lo fundamental, que los talosianos pueden leer el pensamiento y los deseos del capitán Pike y de los seres humanos. Y, puesto que tienen esa deslumbrante capacidad, el arma con la que quieren experimentar es someter a los humanos a la experiencia viva de sus propios deseos, afecciones e ilusiones.

Ya desde los primeros compases, el capitán conoce a una chica humana —la chica de sus sueños—. La nave *Enterprise* ha cambiado su misión inicial para dirigirse a un planeta muy similar a La Tierra, donde parece encontrarse un pequeño grupo de humanos supervivientes de una colisión producida hace dieciocho años. Se dirigen a rescatarlos, y, entonces los talosianos capturan al capitán y lo meten en la jaula.

Pero todo, desde el principio, ha sido una ilusión creada por esos seres cabezones para hacerles caer en la trampa. Como pronto explicará el médico del *Enterprise*, se trata de

Una ilusión perfecta. Nos hicieron ver justo lo que deseábamos ver.

Esos otros tan alejados de nosotros —los talosianos— forman parte de un ingente catálogo de proyecciones narrativas de nuestra ciencia ficción, que, habiendo sido ya el planeta Tierra degradado de exotismo, lo trasladan al espacio —la última frontera, como dice la cabecera de *Star Trek*—. La imaginación de la ciencia ficción resulta ser, de este modo, menos imaginativa de lo que parece a simple vista: formas de inteligencia antropoides; organizaciones burocráticas; formas políticas federativas, estatales e incluso etnonacionales; poblaciones designadas por etnónimos —"talosianos"—. En definitiva, formas *huma-*

nas, que llaman la atención exotizante sólo porque —como sobre los "indígenas" antropológicos— sobre ellas es viable proyectar todo lo que de *posible, imposible, deseable, indeseable*, y una larga lista de palabras que terminarían en *-ble*, alimenta los fantasmas suscitados por nuestras dudas sobre lo real. Una condición, la establecida por esa duda, que parece básica entre los miembros de nuestra especie.

En un enigmático momento del relato, tras luchar ilusoriamente con un monstruo ilusorio para salvar a la ilusoria chica. El capitán Pike mantiene con ella el siguiente diálogo. —¿Por qué iba a temer a una ilusión? —Porque es así como tú me has imaginado, responde la chica. Y él le dice, de forma repentina: —¿Quién eres? Te comportas como si fueras real.

¿Podríamos encontrar unas palabras que expresen de un modo más atinado y sintético la tarea del intérprete de los comportamientos humanos?





## Metróonomo

### Audio

En su introducción a un libro de Henri Lefebvre titulado *Ritmanálisis*<sup>156</sup>, Stuart Elden situaba al cuerpo como foco inicial de una investigación motivada por la comprensión de los ritmos con las siguientes palabras:

En la discusión sobre el cuerpo podemos ver cómo Lefebvre reconoce la coexistencia de ritmos sociales y biológicos, con el cuerpo como punto de contacto. Nuestros ritmos biológicos de sueño, hambre y sed, excreción, etc., están cada vez más condicionados por el entorno social y nuestra vida laboral. [...] Sin embargo, Lefebvre cree que el ritmanalista no se limita a analizar el cuerpo como sujeto, sino que utiliza el cuerpo como primer punto de análisis, la herramienta para investigaciones posteriores. El cuerpo nos sirve de metrónomo. Este énfasis en el *modo* de análisis es lo que se entiende por ritmanálisis más que por un análisis de ritmos<sup>157</sup> (xii).

Y es que la intuición que Lefebvre denominó *ritmanálisis*, puesta por escrito al final de su vida de forma extremadamente tentativa y en algunos momentos confusa, puede ser malentendida al verse reducida a un mero análisis de ritmos. Esta expresión —*análisis de ritmos*— sería de hecho una muy mala traducción de la noción *ritmanálisis*. Podría llevar a simplificar el objeto que imaginaba Lefebvre hasta el

---

<sup>156</sup> Henri Lefebvre, 2010 [2004], *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. Londres: Continuum.

<sup>157</sup> Stuart Elden, 2010 [2004], *Rhythmanalysis: An Introduction*, en Henri Lefebvre, cit., p. xii.

punto de reducirlo a un examen métrico de las series y confluencias rítmicas en la vida cotidiana.

En un intento por fuerza incipiente de definir *ritmo*, Lefebvre advirtió:

[...] Tendemos a atribuir al ritmo un matiz *mecánico*, dejando a un lado el aspecto *orgánico* de los movimientos ritmados. Los músicos, que tratan directamente con ritmos porque los producen, a menudo los reducen a una cuenta de las medidas: 'uno-dos-tres-uno-dos-tres'. Los historiadores y los economistas hablan de ritmos, de la rapidez o lentitud de los períodos, las eras, las épocas, los ciclos; y tienden a ver solamente los efectos de *leyes* impersonales, sin relaciones coherentes con los *actores*, las ideas, las realidades [...] <sup>158</sup>.

Que el cuerpo en movimiento nos sirve de metrónomo, como advierte Stuart Elden, es tan solo un punto de partida. Un muy buen punto de partida, habría que añadir, pues el cuerpo en acción es la coyuntura de lo vivido por una agente concreto en forma de experiencia *y* las redes de actividad en las que ese agente opera con otros.

Si ahora te pones algo de música, enseguida notarás que ese sonido interpretado con todas sus variantes rítmicas, *no es* el tic-tac del metrónomo, sino una coyuntura de dimensiones del sonido que, expresadas por los cuerpos de los intérpretes, nos permitirían tramar un infinito espacio de relaciones mediadas por *estilos* y *sentidos* entre los cuerpos de esos intérpretes, entre los de ellos y los de los oyentes; y

---

<sup>158</sup> Henri Lefebvre, cit., p. 6. Una extensión muy pertinente para el desarrollo de Lefebvre de ese concepto de *organicidad* puede sugerirse a través del concepto *tiempo orgánico* de Roy Wagner, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 81-95. La versión original de *Rhythmanalysis* en francés fue publicada en 1992.

así, en una red profusa de agencias, que emerge en las duraciones — históricas, biográficas— de los vivientes y de toda clase de artefactos.

En esa red, el metrónomo es solo un indicio, una apertura para el juego de la interpretación del ritmanalista.



## Refracción

### [Audio](#)

En 2006, Giorgio Agamben dio una conferencia titulada "El amigo". En la versión que fue publicada leemos lo siguiente:

El amigo no es otro yo, sino [...] un devenir otro de lo mismo<sup>159</sup>.

Es decir, un amigo no replica sin más al otro, no es un mero reflejo del otro, un otro que parece idéntico; más bien ambos son refracciones, desvíos del uno para el otro.

Tenemos una gran confianza en el *reflejo* como forma de reproducción de identidades; tanto cuando se trata de simetrías entre cosas alternas como cuando se trata de inclusiones. Por ejemplo, esa simetría —ese reflejo identitario— en el amor, cuando hablamos de "la media naranja". O esas identidades inclusivas, como en la expresión "la escuela es un reflejo de la sociedad". Y también en los juegos de representación que dejan sin decidir de forma clara qué parte se incluye en la otra, como en la expresión "los representantes políticos son un reflejo de la gente", es decir los votantes. ¿O sería al contrario?<sup>160</sup>

Tal vez no sea necesario recordar que una forma aún más radical de esta confianza en el reflejo como copia identitaria de lo reflejado viene de muy atrás, y constituye un modelo —más que una teoría— del conocimiento. Ese modelo se ha hecho sólido, prácticamente ya de forma inconsciente, en los usos de la palabra *reflexión*: es decir, las ideas de nuestra mente forman también, por simetría, un reflejo de las

---

<sup>159</sup> Giorgio Agamben, 2015 [2006], El amigo, en *¿Qué es un dispositivo?, seguido de El amigo y de la Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama, p. 49.

<sup>160</sup> Francisco Cruces y Ángel Díaz de Rada, 1996, *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*. Madrid: UNED, p. 145.

cosas del mundo. Y si la mente es un espejo del mundo, también nos es dado decir que la cara es el espejo del alma. De manera que en ese rebote de cosas reflejadas de forma simétrica las unas en las otras se produce tanto la mente subjetiva, como las cosas que a su vez la mente expresa, hacia afuera —objetivaciones de su acción.

Pero, si fuera posible modificar de algún modo tantos siglos de lenguaje (que no lo es), sugeriría sustituir sistemáticamente esas palabras —*reflejo* y *reflexión*— por *desvío* y *refracción*. Es decir, seguir la idea de Agamben sobre el amigo: no se trata de reflejos sino de devenires otros.

Esa otredad de los devenires de entidades se produce porque no existe entidad alguna que *transporte* o *transmita* aquello que recibe, devolviéndolo intacto al mundo, como una identidad perfecta. Toda entidad, al actuar, devuelve una *interpretación*, un desvío, una refracción; no un reflejo perfecto de lo recibido.

Como advirtió Bruno Latour, entendido como un modo de actuar, todo agente o actor es un *mediador*, que coexiste con otros en dinámicas de traducción, refracción, desvío, interpretación. De manera que, lejos de reproducir identidades, ese agente arroja sistemáticamente alteridades.

Así —escribió Latour—, la palabra "traducción" toma ahora un significado un tanto especializado: una relación que no transporta causalidad, sino que induce a dos mediadores a coexistir<sup>161</sup>.

Fíjate ahora en los espejos, en toda clase de espejos, y verás con facilidad que ni siquiera esos agentes, descritos como tales por su capa-

---

<sup>161</sup> Bruno Latour, 2005, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press, p. 108.

cidad de reflejar, devuelven, al recibir la luz, una entidad idéntica (ni siquiera como imagen) a aquella que reciben.





## El trabajo transdisciplinar

### Audio

En 1990, la antropóloga Emiko Ohnuki-Tierney publicó un libro titulado *La cultura a través del tiempo. Aproximaciones antropológicas*<sup>162</sup>. Como indica ese subtítulo, el libro se dirigía sobre todo a los antropólogos, y fue un exponente del cambio de dirección de la antropología social y cultural hacia la necesidad de reincorporar la duración y el proceso histórico en la investigación, tras décadas de estructural-funcionalismo. Sin embargo, la intención general era más ambiciosa, y su enfoque marcadamente transdisciplinar. En su introducción estableció esa intención así:

Cada texto en este volumen, y del volumen como un todo, [...] ofrece direcciones claras para la futura investigación sobre la cultura mediada por la historia y la historia mediada por la cultura —un nuevo campo de investigación que trasciende tanto a la historia como a la antropología—<sup>163</sup>.

Ohnuki-Tierney formuló de este modo el fundamento de ese "nuevo campo de investigación":

[...] Yuxtaponer a los historiadores y los antropólogos [...] es simplemente reificar una frontera artificial y negar los "géneros borrosos" de la escena académica contemporánea<sup>164</sup>.

Esa idea de los géneros borrosos había sido expresada por Clifford Geertz en 1983, con una intención transdisciplinar aún más ambiciosa

---

<sup>162</sup> Emiko Ohnuki-Tierney (ed), 1990, *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.

<sup>163</sup> Emiko Ohnuki-Tierney, 1990, Introduction: The Historicization of Anthropology, en cit., p. 5.

<sup>164</sup> Ibid.: 2.

que tomaba al pensamiento social en su conjunto como objeto de referencia, y no solo a la antropología y a la historia<sup>165</sup>.

Trabajar transdisciplinariamente significa solo lo siguiente. Más allá de los énfasis técnicos que comprometen de hecho el tiempo de trabajo de cada investigador, lo que desde luego es muy importante, hay un objeto común para todas las formas de saber que hoy denominamos "sociales": interpretar con relativa validez empírica y con relativa consistencia lógica la actividad que, al ser actividad, solo puede existir en proceso, sea cual sea el espaciotiempo concreto en el que esa actividad haya ido dejando sus huellas, es decir, sus documentos o signos para la memoria.

El énfasis historiográfico puede comprometer al investigador, en la práctica, con las técnicas de archivo. El énfasis etnográfico puede comprometer al investigador, en la práctica, con las técnicas del trabajo de campo, basadas en un registro más inmediato. Pero no existe ningún motivo epistemológico de fondo para considerar que uno y otro trabajan sobre objetos ontológicamente diferentes y ya preexistentes. Ambos trabajan finalmente sobre *documentos*, registros objetivados que remiten inevitablemente a una actividad producida en el pasado. No es posible realizar ninguna interpretación analítica de la actividad sin la mediación imprescindible del documento.

Trabajar transdisciplinariamente significa entonces entender que el concepto de *disciplina* se reduce al ámbito de las técnicas de producción y análisis del material empírico, pero de ningún modo implica la existencia predeterminada de objetos analíticos. Con este planteamiento, no existen objetos analíticos específicos de la antropología, la

---

<sup>165</sup> Clifford Geertz, 1983, *Blurred Genres: the Refiguration of Social Thought*, en *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books, pp. 19-35.

historia, la psicología, la sociología, las ciencias de la educación, la economía o la filosofía social, con el largo etcétera que ha venido emergiendo en el proceso de burocratización de las disciplinas académicas.

Puede llamar la atención que precisamente los que nos decimos especialistas en ciencias "sociales" hayamos pasado por alto ampliamente esta obstinada incidencia de la burocratización en nuestra tarea, es decir, la individualización de disciplinas para las que solo son pertinentes determinados objetos. Hay desde luego motivos económicos, laborales y políticos. Pero, de mantenernos en la creencia de que esas disciplinas existen, haremos bien en reconocer abiertamente que nuestro trabajo se deslizará hacia la esterilidad. Ya puestos, también haríamos bien en ir abandonando la arbitrariedad que, incluso sin pretenderlo, nos lleva a reducir lo social a lo humano.



## Experiencia

### Audio

Por experiencia debe entenderse la producción mental en su totalidad. Algunos psicólogos a quienes respeto me detendrían en este punto para indicar que, aun admitiendo que la experiencia es algo más que la mera sensación, no podrían extenderla a la totalidad de la producción mental, puesto que ello incluiría las alucinaciones, los espejismos, las imaginaciones supersticiosas y todo tipo de falacias; por lo que limitarían la experiencia a las percepciones obtenidas a través de los sentidos. Sin embargo, yo replico que mi enunciado es el lógico. Las alucinaciones, los espejismos, las imaginaciones supersticiosas y falacias de todo tipo son experiencias, si bien experiencias mal entendidas<sup>166</sup>.

Charles Sanders Peirce escribió estas palabras, probablemente, en los inicios del siglo XX. *Experiencia* es una noción central para cualquier reflexión sobre la naturaleza del conocimiento analítico, pues con ella se apunta al fundamento de la más íntima subjetividad, y así, a lo que un analista puede llegar a considerar *material empírico*<sup>167</sup>. Como se ve al final de esas palabras, Peirce no pudo sustraerse a un impulso aparentemente racionalista al afirmar que, aunque extendida a "la producción mental en su totalidad", existiría de hecho un criterio para diferenciar las experiencias mal y bien entendidas.

---

<sup>166</sup> Charles S. Peirce, 1955 [1896-1906], The Concept of God, en Justus Buchler (ed) *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover, p. 377. Cf. Ángel Díaz de Rada, 2021, Las formas del origen, en *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*. Madrid: Trotta, pp. 21-22.

<sup>167</sup> Un interesante tratamiento de la noción de *experiencia* se encuentra en el esfuerzo comparativo de José Jesús Cruz Santana, 2017, El concepto de experiencia en Victor W. Turner, E. P. Thompson y Anthony Giddens: Un diálogo entre antropología social, historia y sociología. *Sociología histórica*, 7:345-375.

Hay un modo de contemplar ese criterio que generalmente no adoptó Peirce. Consiste en considerar que entre uno y otro ámbito de experiencias puede trazarse una línea divisoria absoluta, que daría como resultado un dualismo. En esta línea, se fraguó el concepto de *experimento*, central para los desarrollos positivistas. Así entendido, un experimento es un dispositivo preventivo que, al clausurar el conjunto de condiciones que deben anticiparse para producir una experiencia "bien entendida", anticipa también los materiales empíricos que — producidos solo bajo esas condiciones— cobran una auténtica naturaleza como tales.

El planteamiento de Peirce no era dualista, sino gradualista. Aunque un análisis a posteriori de los resultados interpretativos del análisis puede inducir a validar si, en términos lógico-empíricos, se ha tratado de una comprensión razonable o no de lo experimentado; la producción de conocimiento nuevo solo puede discurrir a través de dispositivos que permitan introducir en la experiencia, a priori, cualquier clase de producción mental.

Así concebidos, los grados de validez de la experiencia permiten avanzar al analista —también cuando adopta una posición positivista moderada— en el trayecto de la producción de conocimiento nuevo. Ese trayecto consiste en moverse desde lo que ya es conocido hacia lo que todavía no se conoce. Esta lógica se entiende fácilmente. El experimento del positivista radical, al anticipar preventivamente un control total de las condiciones de la auténtica o verdadera experiencia, ignora todas las condiciones que podrían intervenir razonablemente en la producción de resultados inesperados para su actual estado de conocimiento, una vez levantadas las fronteras de producción de experiencia que él mismo ha establecido en el dispositivo experimental.

Quienes analizamos materiales empíricos con un planteamiento gradualista de la validez empírica sabemos que, constantemente, determinados materiales empíricos abren nuevos caminos exploratorios, que hemos de *imaginar* y que, en no pocas ocasiones, *alucinamos*. Dejar abierta la posibilidad de esos efectos, por decirlo con ironía, psicotrópicos, es el único medio para producir transformaciones en nuestro dispositivo subjetivo, preparándonos para asumir que esas transformaciones producirán nuevas modalidades de lo que hemos de tomar por *real*.





## La imagen y la palabra

### Audio

Enrique Miralles —editor del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán— recuerda estas palabras de Cervantes, tomadas de *Los trabajos de Persiles y Segismunda*:

La historia, la poesía y la pintura simbolizan entre sí y se parecen tanto, que cuando escribes historia, pintas, y cuando pintas, compones<sup>168</sup>.

Cervantes comentaba así el fondo común sobre el que se construyen la composición pictórica y la composición por medio de signos verbales. Ese fondo, que se establece en torno al problema de la *mímesis*, la semejanza o la analogía, recorre una larguísima tradición hasta las primeras reflexiones que se conservan sobre la naturaleza del lenguaje verbal<sup>169</sup>.

Las partes contenidas en esa idea sintética de Cervantes —la imagen pictórica y la palabra— fueron progresivamente formando un dualismo, como consecuencia de una disociación incitada en el entorno positivista de la ciencia moderna. Esa disociación encumbró a la composición con palabras, a través de una visión del signo verbal como portador de una verdad pretendidamente desprovista de las incertidumbres interpretativas que siempre amenazan a la analogía, es decir, entre otras posibilidades, a la metáfora. Limpiar la descripción y el análisis de metáforas pareció constituirse en un objetivo, con la aspiración de producir descripciones y análisis transparentes, no ba-

---

<sup>168</sup> Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Segismunda* (III, 14), cit. en Mateo Alemán, 1983 [1599], *Guzmán de Alfarache*, I. Barcelona: Orbis. Edición de Enrique Miralles, p. 25.

<sup>169</sup> Platón, 1983 [ca. 387-367 aC], *Crátilo*, en *Diálogos* II, Madrid: Gredos.

sados ya en la idea de que la verdad ofrece aproximaciones a las cosas (cómo las cosas *parecen ser*), sino una ventana —ella misma invisible— que permite el acceso a las cosas mismas (cómo *son* las cosas).

El absurdo racional de esta segunda posibilidad es, entonces, una de las paradojas radicales del positivismo, en la medida en que el positivista aspire a la racionalidad: cómo son, de hecho, las cosas, solo puede sostenerse sobre la creencia dogmática de que existe un ser humano capaz de llegar a conocerlas sin mediación alguna, es decir, como si se tratase de una mente pura ante la que se presentan las cosas inmediatamente.

Desde el otro lado del dualismo suele usarse la siguiente frase hecha: "una imagen vale más que mil palabras", como si, de nuevo, la imagen pudiera suplir por completo a la composición por la palabra, e incluso mejorarla. Esta frase hecha se dice a menudo para legitimar las actividades basadas en lo visual, por ejemplo, en nuestro caso, la antropología visual.

Sin embargo, lo que está en juego en la comprensión sintética de Cervantes no es una modalidad sensorial determinada, sino, expresado en un lenguaje posterior, una modalidad semiótica que es transversal a cualquier sensorio; y que Charles Sanders Peirce concibió con la noción de *icono*. Un icono es una forma de producir significado en la que la interpretación consiste en asociar el signo a un objeto por semejanza o analogía<sup>170</sup>. Tal como lo vio Peirce, esta modalidad semiótica

---

<sup>170</sup> Por ejemplo, en Charles S. Peirce, 1991 [1885], *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*. En James Hoopes (ed) *Peirce on Signs*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 180-185. Una explicación muy clara de la clasificación de los signos según Peirce se encuentra en Wenceslao Castañares, 1994, *De la interpretación a la lectura*. Madrid: Iberediciones, pp. 139 ss.

es fundamental, junto con otras, "en cualquier forma de razonamiento"<sup>171</sup>.

La imagen y la palabra, como decía Cervantes, "simbolizan entre sí". Puede sorprender este uso recíproco —*simbolizar entre sí*—; pero así se encuentra en el diccionario de Covarrubias de 1611: "Simbolizar: Tener alguna manera de correspondencia o semejanza entre sí"<sup>172</sup>. Y puesto que sucede de este modo, es realmente indecible de forma general si una imagen vale más que mil palabras o si una palabra vale más que mil imágenes.

---

<sup>171</sup> Charles S. Peirce, cit., p. 181.

<sup>172</sup> <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtile>



## Grupismo

### Audio

A pesar de la postura constructivista que ha venido a predominar entre los análisis sofisticados, el estudio de la etnicidad permanece intervenido por el "grupismo": la tendencia a tratar a los grupos étnicos, naciones, e incluso a las razas como cosas-en-el-mundo, como entidades reales, sustanciales, con sus propias culturas, identidades, e intereses. [...] El mundo social y cultural se representa como un ensamblaje de grupos autocontenidos, grupos raciales, étnicos o culturales homogéneos<sup>173</sup>.

Son palabras del ensayo "Etnicidad como cognición", publicado en 2004 por Rogers Brubaker, Mara Loveman, y Peter Stamatov. *Grupismo* es una noción trabajada por Rogers Brubaker en diversos textos, que fueron compilados poco después en un libro con un elocuente título: *Etnicidad sin grupos*. Desde mi punto de vista, estas elaboraciones de Brubaker y sus colaboradores son una aportación fundamental a la teorización sobre etnicidad —entre otros campos—, que, sin embargo, no terminan de instalarse adecuadamente en la práctica y el lenguaje del análisis sociocultural<sup>174</sup>.

Los activistas de la política identitaria —indican Brubaker y Cooper en otro ensayo— despliegan el lenguaje de una grupalidad cerrada no porque esta refleje la realidad social, sino, precisamente, porque la grupalidad es ambigua y disputada. Su retórica grupista tiene una dimensión performativa y constitutiva que

---

<sup>173</sup> Rogers Brubaker, Mara Loveman, y Peter Stamatov, 2006, *Ethnicity as Cognition*. En Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups*. Londres: Harvard University Press, pp. 78-79. Originalmente publicado en *Theory and Society*, 2004, 33(1):31-64.

<sup>174</sup> Ángel Díaz de Rada, 2019, *Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*. Madrid: UNED.

contribuye, cuando tiene éxito, a la realización de los grupos que tal retórica invoca<sup>175</sup>.

Para ser sensibles al argumento de fondo de Brubaker y Cooper, "activistas de la política identitaria" debe ser interpretado aquí en su acepción más general: no sólo quienes confrontan sus preferencias etno-políticas con los estados nacionales constituidos, sino también quienes —agentes de esos mismos estados nacionales— los conciben, y así los configuran y producen, como "naciones" dotadas de una realidad incuestionable.

Brubaker y sus colaboradores han ofrecido diversas elaboraciones de la noción *grupismo*. Voy a dar ahora yo otra, consistente con las suyas. El grupismo es una forma de reduccionismo que consiste en cercenar, en el análisis, todas las relaciones que vinculan empíricamente a los componentes del pretendido "grupo" con componentes que le son "externos", y que de hecho lo desdibujarían como entidad pretendidamente natural. Así, el grupismo es una inadecuada reducción de la complejidad en el análisis de cualquier entorno de relaciones sociales. El ensamblaje social en que consiste la constante generación de esa complejidad<sup>176</sup> se reduce de ese modo por la fuerza de la categoría "grupo", y esa reducción conduce a una obturación del conocimiento analítico. Esa reducción termina por componer un mapa de grupos —étnicos o de cualquier otra especie— en el que esas aparentes entidades sociales funcionan, una a una, bajo la premisa igualmente absurda de una pretendida homogeneidad o clausura individual. El grupismo

---

<sup>175</sup> Rogers Brubaker y Frederick Cooper, 2006, *Beyond 'identity'*. En Rogers Brubaker, *Ethnicity without Groups*. Londres: Harvard University Press, p. 59. Originalmente publicado en *Theory and Society*, 2000, 29(1):1-47.

<sup>176</sup> Bruno Latour, 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

se forma, por tanto, paradójicamente, como una forma más de individualismo<sup>177</sup>.

A pesar de las precisas y convincentes elaboraciones sobre el grupismo, que, como vemos, se remontan ya hasta hace más de dos décadas, el lenguaje de las denominadas "ciencias sociales" sigue estando poblado de grupos étnicos designados por etnónimos, razas entendidas como grupos, culturas o comunidades comprendidas como sustancializaciones geográficas y demográficas acotadas, etcétera. Un ejemplo más de cómo la función analítica del conocimiento se ve impedida por los automatismos categoriales instalados en los mundos que ese conocimiento debería aspirar a hacer más inteligibles, y no menos.

---

<sup>177</sup> Rogers Brubaker, 2006, Introduction. En *Ethnicity without Groups*. Londres: Harvard University Press, p. 3, nota 2.





## Arbitrario y convención

### Audio

"El signo lingüístico es arbitrario" —escribió con contundencia Ferdinand de Saussure en su *Curso de lingüística general*—. Un poco después, aclaró:

La palabra arbitrario exige [...] una observación. No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del sujeto hablante ([...] no está en manos del individuo cambiar nada en un signo una vez establecido éste en un grupo lingüístico); que-remos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario en relación con el significado, con el que no tiene ningún vínculo natural en la realidad<sup>178</sup>.

Así, una vez establecida en el "grupo" de los hablantes de español la relación entre la materialidad sonora /kása/ —el *significante*— y el *significado* asociado a ella, esa relación *arbitraria* sería inmodificable por cualquier individuo particular. Esta idea de Saussure y, sobre todo, el hecho de que sintiera necesario hacer esa observación, da mucho que pensar. En su opinión, una vez establecidos como medios de significado, los signos lingüísticos quedan fijados por el "grupo"; pero entre significante y significado no existe una relación "motivada", ningún "vínculo natural en la realidad".

Qué quiera decir aquí "motivado" y "natural" es un misterio. Parece que Saussure no consideraba motivación suficiente para explicar la relativa estabilidad de los signos lingüísticos el ser la palabra un

---

<sup>178</sup> Ferdinand de Saussure, 1985 [1916], *Curso de lingüística general*. Barcelona: Planeta-De Agostini, pp. 87-89.

medio de significado entre hablantes. Además, no consideraba esa motivación suficientemente "natural". Como si lo "social" entre humanos no fuera o no pudiera ser *también* "natural".

En sus consideraciones sobre la arbitrariedad, Saussure se saltó la evidencia de que los signos lingüísticos no operan solos, sino que exigen necesariamente que haya agentes de carne y hueso que los produzcan y los pongan en acción, es decir, en proceso. Si las transformaciones en las relaciones entre "significantes" y "significados" —también evidentes— no estuvieran en manos de los agentes que ponen en práctica el idioma, entonces, ¿en manos de quién habrían de estar?

Todo el razonamiento de Saussure, así como la necesidad de introducir esa observación, está basado en la elección de una deficiente noción para dar cuenta del fenómeno de la construcción de signos. "Arbitrario" sugiere inevitablemente sometido al arbitrio del agente, es decir, abandonado al ejercicio de su soberana libertad. Y, puesto que Saussure vio al lenguaje verbal como "patrón" de toda forma de producción de significado (o semiosis)<sup>179</sup>; y una legión de estudiosos siguió su doctrina, extendiéndola más allá, al considerar al lenguaje verbal como modelo de la noción de *cultura*, llegaríamos al punto de enunciación de la siguiente expresión: el *arbitrario cultural*. Esta idea absurda de cultura y del lenguaje verbal los supondría modificables según el arbitrio de los agentes. Debemos a Pierre Bourdieu —paradójicamente, uno de los más insignes usuarios de la expresión *arbitrario cultural*— elaboradas críticas de esa idea absurda<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Ibid.: 88.

<sup>180</sup> Entre otros lugares, se puede ver el uso de *arbitrario* y *arbitrario cultural* por Pierre Bourdieu en *El sentido práctico* (1991 [1980]), Madrid: Taurus.

La limitación que presenta la noción de *arbitrario* se ve considerablemente sorteada al sustituirla por la noción de *convención*<sup>181</sup>, siempre que sigamos el razonamiento de Steven Mailloux: "Las convenciones se refieren a prácticas compartidas"<sup>182</sup>. Aquí el problema es inverso al del libre arbitrio; pero basta con introducir en esa expresión un par de modificaciones para dejarla niquelada: las convenciones *son* prácticas *relativamente* compartidas. De este modo, las convenciones emergen en entornos de producción activa, y solo pueden concebirse a la luz de lo que hacen agentes concretos que nunca las "comparten" plenamente. De ahí su transformación constante en el decurso cultural<sup>183</sup>.

Concebidas como prácticas en entornos concretos de vinculación, es muy sencillo entender ya el carácter oscilatorio de las convenciones, entre la relativa libertad de acción de quienes las producen y la relativa coerción que experimentan al intentar transformarlas. Otros mundos socioculturales son posibles, desde luego; pero los entornos socioculturales ya existentes forman complejas tramas de convenciones que solo con mucho esfuerzo y a muy largo plazo pueden ser modificadas; generalmente, no a base de voluntades individuales o parciales. Porque, como advirtió, Henry Jackman: "Las convenciones no son necesariamente socavadas por la toma de conciencia de que son arbitrarias"<sup>184</sup>.

---

<sup>181</sup> Esta posibilidad fue intuida por Saussure explícitamente (cit., p. 88), pero no le prestó atención, a pesar de haber sido ya formulada y desarrollada con claridad por Peirce a través de su concepto de *símbolo*.

<sup>182</sup> Steven Mailloux, 1983, *Convention and Context*, *New Literary History*, 14(2): p. 399.

<sup>183</sup> Ángel Díaz de Rada, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta, pp. 192 ss.

<sup>184</sup> Henry Jackman, 1999, *Convention and Language*, *Synthese*, 117: 308.



## Marcos

### Audio

Los marcos de la memoria se encuentran a la vez en la duración y fuera de ella. Fuera de la duración, comunican a las imágenes y recuerdos concretos de los que están hechos un poco de su estabilidad y de su generalidad. Pero se dejan atrapar en parte por el transcurso del tiempo. Se parecen a esos troncos de madera que descienden a lo largo de los arroyos, tan lentamente que puedes caminar sobre ellos de una orilla a la otra; y sin embargo avanzan, y no permanecen inmóviles. Así sucede con los marcos de la memoria: uno puede, siguiéndolos, pasar también de un concepto a otro, ambos generales y atemporales, a través de una serie de reflexiones y de razonamientos, ya sea descendiendo o ascendiendo en el curso del tiempo, de un recuerdo a otro. Más exactamente, según el sentido en que se elige recorrerlos, ya sea que vayamos contra la corriente, o que vayamos de una orilla a la otra, las mismas representaciones a veces parecen ser recuerdos, y a veces nociones o ideas generales<sup>185</sup>.

Este texto fue escrito por Maurice Halbwachs en 1925. El libro —*Los marcos sociales de la memoria*— no es solo, como el título indica, una reflexión sobre la memoria; sino también un planteamiento de mucho más alcance sobre el problema de la dinámica social. Esa metáfora de los troncos de madera, que recoge la preocupación de Halbwachs por el proceso dinámico, indica que la palabra del título del libro —*marcos* [*cadres*]— es muy poco afortunada. La memoria no se contiene en

---

<sup>185</sup> Maurice Halbwachs, 1994 [1925], *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Albin Michel, p. 289.

un marco, sino que opera en un devenir en el que se combinan de forma compleja el caminar, el cambio y la continuidad. Por otra parte, el libro de Halbwachs contiene una crítica muy bien fundamentada del dualismo *exterior/interior*, al reflexionar sobre el cambio de los entornos sociales<sup>186</sup>. Ese cambio no podría explicarse si los grupos sociales y las memorias de sus agentes estuvieran contenidas dentro de un marco.

La edición de 1994 de *Los marcos sociales de la memoria* termina con un ensayo de Gérard Namer, que se dirige en buena medida a deshacer ese malentendido que sugiere la palabra *marco*. Halbwachs —nos dice Namer— escribió su libro precisamente para poner en duda la rigidez de las metáforas durkheimianas sobre las categorías sociales del entendimiento; metáforas como "marcos sólidos" o "la columna vertebral de la inteligencia"<sup>187</sup>.

El punto de partida del libro de Halbwachs no es el duro marco social dentro del cual la experiencia de la memoria se determina, sino la experiencia misma, siempre situada, que toma a la relación social como referencia dinámica<sup>188</sup>.

Hay en la ciencias sociales un cierto empeño en el uso de esa palabra (*marco*) como contenedor o como caja, en cuyo interior se desarrolla la actividad y la experiencia (un empeño que frecuentemente se desplaza también a la noción de *contexto*<sup>189</sup>), incluso en autores a los que, como es el caso de Halbwachs, esa palabra hace un flaco favor.

---

<sup>186</sup> Ibid.: 273 ss.

<sup>187</sup> Gérard Namer, 1994, Postface, Maurice Halbwachs, cit., p. 322.

<sup>188</sup> Ibid.: 321.

<sup>189</sup> Honorio Velasco, y Ángel Díaz de Rada, 2009 [1997], *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta, pp. 238 ss.

Tal vez el ejemplo más claro sea el que nos da Erving Goffman en un libro que también lleva esa palabra al título, *Análisis de marcos* [*Frame Analysis*<sup>190</sup>], publicado en 1974. En él escribió:

La cuestión de cómo una actividad enmarcada se encuentra incrustada en la realidad en proceso parece estar estrechamente relacionada con otras dos cuestiones, a saber, cómo una actividad puede ser marcada con claves<sup>191</sup> y (especialmente) cómo puede ser fabricada<sup>192</sup>.

Es extraño este empeño, que revela que las rigideces durkheimianas pueden permanecer en nuestra imaginación teórica incluso cuando el enfoque, como sucede con Goffman, es manifiestamente constructivista. Si se trata de actividad, realidad en proceso, y fabricación, o de caminar tomando como soporte esos troncos que Halbwachs imaginó en constante movimiento, entonces, no parece que *marco* quiera decir nada con sentido.

---

<sup>190</sup> Erving Goffman, 1974, *Frame Analysis*, Nueva York: Harper Colophon.

<sup>191</sup> [*Keyed*]: Para una explicación de las nociones *Key* y *Keying*, véase Goffman, cit., Cap. 3 "Keys and Keyings", pp. 40 ss.

<sup>192</sup> Erving Goffman, cit., p. 250.





## Libre de coacciones

### Audio

En 1976, Jürgen Habermas escribió lo siguiente:

He propuesto el nombre de "pragmática universal" para el programa de investigación que tiene por objeto reconstruir la base universal de la validez del habla<sup>193</sup>.

Una parte fundamental de los trabajos de Habermas se han desarrollado en este proyecto, que dio lugar a la publicación de su *Teoría de la acción comunicativa*<sup>194</sup> en 1981. La "base universal de la validez del habla" implica —en la reflexión de Habermas— el conjunto de condiciones que deben cumplirse para que, en cualquier contexto concreto de acción comunicativa a través de la palabra, quienes participan disfruten de las mismas oportunidades para "abrir un discurso", "perpetuarlo mediante intervenciones y réplicas, preguntas y respuestas", hacer "interpretaciones", "razonar y refutar las pretensiones de validez" de toda clase de juicios, "de suerte que a la larga ningún prejuicio quede sustraído a la tematización y a la crítica"<sup>195</sup>.

Estas condiciones para una comunicación universalmente válida, constituyen una situación ideal de habla. En palabras de Habermas:

Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contin-

---

<sup>193</sup> Jürgen Habermas, 1989 [1976], ¿Qué significa pragmática universal? En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, p. 302.

<sup>194</sup> Jürgen Habermas, 1987 [1981], *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid: Taurus. Jürgen Habermas, 1987 [1981], *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid: Taurus.

<sup>195</sup> Todos los elementos entrecomillados en este pasaje, en Jürgen Habermas, 1989 [1973], *Teorías de la verdad*. En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, p. 153.

gentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación<sup>196</sup>.

Como consecuencia de esta situación ideal se produciría idealmente una comunicación enteramente libre de coacciones, en la que el diálogo conduciría a un eventual consenso entre los participantes basado únicamente en la fuerza del mejor argumento.

Muy frecuentemente se ha criticado globalmente el trabajo de Habermas precisamente debido a su fundamento plenamente ideal. Esta crítica es importante, pero deja de lado una adecuada comprensión de las intenciones de Habermas: no se trata tanto de ofrecer una imagen de cómo el mundo *es*, sino una imagen de cómo *debería ser*, según su formulación de la *situación ideal*. Todo su trabajo es entonces, un experimento mental, de cuyo utopismo, él ha sido plenamente consciente. Así lo reconoció con estas palabras:

[...] Cabe dudar de que una situación ideal de habla pueda realizarse, y pensar si no se trata más bien de una simple construcción<sup>197</sup>.

Habermas es, en cuanto a este proyecto, un moralista; pero, a diferencia de construir una chata moralización a base de enunciados de principio, el mérito de su obra radica en haber fundamentado sus reflexiones en un detallado y monumental examen formalista de las aportaciones de las teorías de los actos de habla y del discurso verbal. Una vez entendido su propósito, conviene conocer ese examen para cual-

---

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid.: 154. También en Jürgen Habermas, 1998 [1992], *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, pp. 404-405. Para profundizar en este debate, véase el ensayo Jürgen Habermas, 1989 [1982], *Réplica a objeciones*. En *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, pp. 399-477.

quier comprensión analítica de la comunicación que pretenda también constituirse sobre materiales empíricos.

Ciertamente, las retóricas políticas de los que se dicen "demócratas" han recurrido frecuentemente a Habermas como garante de lo que de hecho están haciendo; cuando de hecho, con mucha frecuencia, *no* lo están haciendo. No puede haber forma comunicativa más alejada de esa situación ideal "libre de coacciones" que la que se produce en los parlamentos y otros entornos supuestamente deliberativos. Por otra parte, el monumento filosófico de Habermas se basa también en una falacia histórica que una y otra vez se cuele en sus usos del prefijo *post*. Por ejemplo, sociedad *postradicional* o sociedad *postmetafísica*. Así, a diferencia de las formas sociales no modernas, las modernas, o sea las nuestras, se encontrarían en un desarrollo postradicional que permitiría —con los esfuerzos necesarios— construir de hecho una política deliberativa y democrática acorde con la situación ideal que formuló. La liberación de la "tradicición", tal como la ha entendido Habermas, facilitaría crear situaciones comunicativas "libres de coacciones". Pero nuestras sociedades no son, de hecho, postradicionales, ni son postmetafísicas; y, con los significados que se implican en esos usos del prefijo *post-*, tampoco parecen ser ni haber sido nunca modernas<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> Bruno Latour, 1991, *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.



## Skholé, teoría y práctica

### Audio

Pierre Bourdieu publicó en 1980 *El sentido práctico*, un tratado para iniciarse en el estudio de la noción de *práctica* o *actividad*, en el que pueden apreciarse infinidad de problemas de enfoque y análisis que, con el paso de los años, siguen siendo fundamentales. En *El sentido práctico*, Bourdieu se lamentaba del escaso desarrollo de una adecuada comprensión de las prácticas en ciencias sociales. Al ser trasladadas o traducidas a una lógica que impone sobre las prácticas concretas *modelos, estructuras, sistemas*, etcétera, que derivan de un trabajo basado en la contemplación que entendemos como "teórica", se pierde o desvirtúa precisamente su cualidad específica: el hecho de ser producidas de forma bien concreta en el curso de la actividad, y, por tanto, en una temporalidad que no se corresponde en absoluto con la de quien —en su propia actividad de teorización— las contempla y estudia sin esa urgencia de lo concreto.

En un pasaje de su libro, escribe lo siguiente:

El análisis de la lógica de la práctica habría avanzado más, probablemente, si la tradición escolar no hubiera planteado siempre la cuestión de las relaciones entre la teoría y la práctica en términos de *valor*. Así es como, en el famoso pasaje del *Teeteto*<sup>199</sup>, Platón falsea de antemano el juego [...] a través de una descripción totalmente negativa de la lógica de la práctica que no es sino el reverso de una exaltación de la *skholé*, libertad respecto de los

---

<sup>199</sup> Platón, 1973 [ca. 367 aC], *Teeteto, o de la ciencia*. Buenos Aires: Aguilar. El pasaje mencionado por Bourdieu está en el entorno de los pasos 172c-173b del diálogo platónico (Pierre Bourdieu, 1991 [1980], *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, p. 51, n. 4).

apremios y las urgencias de la práctica que se da como condición *sine qua non* del acceso a la verdad [...] <sup>200</sup>.

En ese argumento de valor, se instauró, como es habitual, un dualismo asimétrico que viene operando desde hace siglos en nuestra comprensión del conocimiento. El conocimiento en estado práctico, y por tanto, basado en el interés y tramado con sus finalidades en el tiempo de la acción, ocupa un lugar inferior, menor, en relación con el conocimiento que denominamos "teórico", pretendidamente puro y liberado de esas coacciones del interés y la finalidad.

¿Es necesario recordar —escribe Bourdieu— que esta oposición típicamente *escolar*, es un producto de la situación escolar en el sentido fuerte de situación de *skholé*, de *otium* [ocio], de *inacción*, y que pocas posibilidades tiene de aparecerse en su verdad a los espíritus formados por la institución escolar? <sup>201</sup>

A lo largo de su obra, Bourdieu volvió una y otra vez sobre esta temática: la pureza y el espíritu pretendidamente libre de toda coerción del "teórico", una de cuyas expresiones más acabadas se encuentra en la *mirada pura* de quien contempla la obra de arte y la somete a crítica.

[...] La mirada pura —escribió en 1987— está asociada a condiciones de adquisición muy específicas, como la frecuentación temprana de museos y la exposición prolongada a la escolarización y a la *skholé* que ello implica <sup>202</sup>.

Las disposiciones que nos genera esta comprensión dualista del conocimiento son muy diversas; pero quizás la más perversa de todas ellas

---

<sup>200</sup> Pierre Bourdieu, cit., p. 51.

<sup>201</sup> Ibid., p. 57. Para una mención de la etimología de la palabra *escuela* a través de *skholé*, véase Corominas, Joan, 1973 [1961], *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, p. 246.

<sup>202</sup> Pierre Bourdieu, 1993 [1987], The Historical Genesis of a Pure Aesthetic. En *The Field of Cultural Production*. Edición de Randal Johnson. Cambridge: Polity Press, pp. 256.

sea precisamente la avanzada por Bourdieu en *El sentido práctico* al indicar que esa oposición dualista entre práctica y teoría "pocas posibilidades tiene de aparecerse en su verdad" a quienes nos hemos formado en la institución escolar. Hechos a la medida de la mirada pura sobre el mundo, perdemos de vista que la "teoría" es, como todo lo existente, el resultado de una forma más de práctica o actividad; y que —más allá de todas nuestras ensoñaciones— sólo encuentra su lugar en las condiciones prácticas en las que deviene posible y realizable. Unas condiciones que a mí, personalmente, y no a cualquier otro, me permiten *mirar desde lejos y desde un tiempo otro* aquello a lo que dirijo mi mirada. Y que, a falta de una constante advertencia que he de realizar sobre mi propia práctica de teorización, pueden llevarme a sentirme superior a esas pobres almas que, en sus compromisos prácticos con una vida presente y apremiante, se ensucian con el molesto sentido práctico de su existencia.







**Estas píldoras antropológicas** están indicadas para quien esté interesado en el desarrollo de conceptos fundamentales de la ciencia social. El calificativo "antropológico" es pretextual para un enfoque transdisciplinar. Nociones como *identidad, objetividad, individuo, o experiencia*, entre otras, operan transversalmente en el espacio clásico y contemporáneo de la reflexión sobre de la vida en el mundo, de la que el ser humano forma parte. Cada píldora está basada en un texto de referencia —un residuo de lecturas— que anima a penetrar en las ideas de autoras y autores de diferentes épocas. Producida para *Radio UNED*, cada píldora va acompañada de su correspondiente audio, para quienes prefieran la escucha en lugar de la lectura.

**Ángel Díaz de Rada** es catedrático en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Entre sus publicaciones: *Las formas del origen. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis* (editor) Trotta: 2021; *Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico europeo*, UNED, 2019; *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en etnografía*, UNED: 2011; *Cultura, antropología y otras tonterías*, Trotta: 2010; *La lógica de la investigación etnográfica* (con Honorio M. Velasco) Trotta: 1997; y *Lecturas de antropología para educadores* (editado con Honorio M. Velasco y F. Javier García Castaño) Trotta, 1993.

