
LA SINGULARIDAD PLURAL*

(Antropología cultural y especificidad)

Reconoci y admiré en esta portentosa fábrica del Universo... tanta multitud de criaturas, con tanta diferencia... tanto concierto, con tanta contrariedad; tanta mudanza, con tanta permanencia.

GRACIÁN.

Carmelo Lisón Tolosana

I

La Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó —como es bien conocido— una resolución en diciembre de 1948 en la que se proclamaban los derechos fundamentales del hombre, a saber, su dignidad como persona humana, su libertad y su igualdad sin distinción de raza, sexo, lengua o religión. La Cour Permanente de Justice Internationale se ha pronunciado en contra de la discriminación basada en la nacionalidad: todo individuo, cualquiera que sea su grupo de origen o adscripción es igual frente a la ley. El hecho de la igualdad política en el Occidente europeo, aunque también reciente, es un dogma y una imposición: cada persona es un voto y todos los votos ofrecen idéntico valor numérico y cualitativo. Bajo estas poderosas lentes uniformantes la persona se desdibuja, es equivalente a cualquier otra y reemplazable por ella, se generaliza. El hombre se transforma; es, en última instancia, ideal, ley, política. También se convierte en el universal *homo oeconomicus*, en un número indiferente, despersonalizado, en la cadena de producción.

* Conferencia leída en el Symposium sobre *Especificidad y universalidad*, organizado por la Universidad de las Naciones Unidas, 9-13, noviembre de 1981, Tokio. Este Symposium forma parte del proyecto *Socio-cultural Development alternatives in a changing World*, dirigido por la Universidad de las Naciones Unidas. Agradezco al profesor A. Abdel-Malek el permiso para esta publicación en español.

consumición que homogeniza hasta en los rincones más aislados. La igualdad, así manipulada, implica forma, abstracción, necesidad, generalización, deshumaniza.

Igualdad, como todos sabemos y hasta nos hace sentir nuestra individual constitución, es un referente sumamente ambiguo en su amplio arco semántico, y esto aun sin tener en cuenta las muy reales y numerosas —a veces terribles— desigualdades naturales. Si por igualdad se significa idéntica naturaleza humana o comparada especie zoológica, es algo obvio, desde luego, pero al mismo tiempo una tautología. Obvio también es el sentido y espíritu de la proclamación de las Naciones Unidas, y por tanto no voy a inquirir en adelante sobre esta significación y realidad. Si, por otra parte, el contenido del concepto ha de ser antropológicamente significativo, tendremos necesariamente que concretarlo tanto a nivel empírico-etnográfico como a nivel analítico, esto es, distinguiendo taxonómicamente igualdad de hecho, de derecho, de condición, de oportunidad, descriptiva, normativa, ideal (moral y social), etc. Pero éste no es el momento de investigar hermenéuticamente la igualdad, sino de enfrentar realísticamente este categorema cultural con sus opuestos la desigualdad, la diversidad y por tanto la especificidad.

Una de las imágenes más fascinante que evoca la etnografía de pueblos más, menos o muy poco desarrollados, la etnografía de ayer y de hoy, de siempre, la de todos los espacios geográficos antropológicamente conocidos, es la de multiplicidad y disparidad de gentes y costumbres. Si alguna urdimbre misteriosa engarza a todos los grupos humanos es la heterogeneidad de sus modos de vida: todos coinciden en ser y/o pensarse diferentes. La variedad es inherente a la cultura. Veámoslo en significativos rasgos concretos. Es sabido que la historia de España se ha desarrollado en un escenario geográfico segmentado por grupos que no han integrado nunca sus diferencias y disonancias en una respetuosa y creadora armonía unitaria. Pero es menos conocido que cualquiera de los cientos de miles de pueblos españoles dramatizan hoy y han estado dramatizando real y simbólicamente desde hace siglos ese prurito de diferenciación, de separación y oposición a unidades similares.

Los pueblos tienen límites bien definidos y términos municipales propios. Estas líneas divisorias que actúan como potentes focos de exclusión de lo extraño y ajeno son reactivadas anual o periódicamente en muchos de ellos a través del mensaje que lanzan hogueras encendidas en puntos estratégicos, por la salida en ceremonial procesión a un espacio-límite para bendecir en exclusividad el término propio, por la colocación solemne de cruces que escalonan y vocean los puntos fronterizos, por la coloreación de prominentes rocas que marcan la separación, por las batallas reales alguna vez, en verso y simbólicamente las más, que tienen lugar precisamente en la franja que separa a dos pueblos, etc. En decenas de miles de pueblos cuentan a todo el que lo quiera oír el remoto origen sagrado del lugar: un santo, Nuestra Señora o un ángel indicaron en celestial aparición el privilegiado espacio en que tenía que levantarse la iglesia y las casas de los vecinos y/o definieron por medio de reiterados portentos los límites que enmarcan hasta hoy el área geográfica, cerrada y autónoma, de la comunidad. Estos mitos de origen se prolongan y perpetúan en las fiestas anuales que todo el pueblo celebra con solemnidad profano-sagrada. Cada comunidad se desgaja y singulariza frente a las que le rodean al erigir un único y exclusivo patrono o santo tutelar al que venera y del que espera especial protección. La diferencia se transforma en metafísica, se sacraliza.

La lista de comportamientos simbólicos que aislan, diferencian, definen y oponen es mucho más larga y compleja de lo que aquí he indicado, pero es suficiente para sugerir cómo reproducen y generan la vivencia de un «nosotros» homogéneo y específico, de un sentimiento solidario. Ideas y representaciones, mitos de origen, ritos locativos y de umbrales, y periódicas celebraciones festivas separan a unas comunidades de otras, les confieren interioridad y afirmación exclusiva frente a otras unidades externas y próximas. Los rituales operan como poderosos símbolos locales definiendo quién es miembro y quién no lo es de la comunidad. En otras palabras, la pequeña comunidad es el *locus* ontológico de la tradición, de la permanencia, de la raíz individual y compartida, de la especificidad e identidad personal-colectiva.

Ahora bien, lo que quiero subrayar es, primero, que todo lo referido no es en modo alguno privativo de los pueblos hispanos, y segundo, que lo que escenifican todas estas representaciones simbólicas es la tendencia general a la escisión, a la diferenciación, observable no sólo entre regiones o grupos de densidad demográfica considerable e historia distinta plurisecular como pueden ser los castellanos, aragoneses o vascos, sino entre pequeñas aldeas que a veces no alcanzan el medio millar de habitantes. Cada uno de estos pueblos ha creado —o se ha apropiado— de formas taxonómicas discriminatorias, marcas o señales que proclaman principios abstractos de identificación y singularidad y que generan la vivencia intensa, personal de un «nosotros» intracomunal específico que, en diverso grado, rechaza a otros por desiguales. Lo que a su vez revela que ningún grupo quiere ser igual a, o ser absorbido por, otro. ¿Estamos realmente programados para identificarnos con agrupaciones inmensamente mayores?

Pero hay algo más: cualquiera que se inicia en Antropología sabe que los sistemas y formas de generación, incremento y consolidación de diversidad y desigualdad son muy numerosos y heterogéneos —Leach—. La geografía, la lengua, el dialecto, el sexo, la edad, el color, la propiedad, la educación, la profesión, la ruralía, la religión, el partido, el *status*, el vestido, el pasaporte, etc., establecen y recuerdan diferencias, jerarquías y asimetrías. La etnología de todo tiempo y espacio es abrumadoramente contundente: la desigualdad no sólo es un *datum* universal; la desigualdad es, juntamente con la igualdad de especie zoológica y la equivalencia de dignidad moral, una característica de la humana existencia. Voy a ensanchar el marco de estas consideraciones haciendo actuar en el escenario de la diversidad a regiones y grupos distantes geográficamente y diferentes culturalmente; el creciente volumen etnográfico nos invitará a la reflexión antropológica sobre la naturaleza de la especificidad.

En la era de la conquista espacial y exploración cósmica, en el mundo de la energía nuclear y de la computadora, de las Naciones Unidas, del Mercado Común, de la política y economía supranacionales, nos encontramos con el sorprendente fenómeno de que un buen número de conflictos graves comienzan a dejar de ser ideológicos para convertirse en tribales, esto es, de valores y fronteras culturales, de niveles de identificación, de historia y cultura específica, en una palabra. El Estado-nación no es, con frecuencia y según se ha repetido, un paradigma de la organización de la vida humana; el regionalismo, la etnicidad, el grupo culturalmente homogéneo o que se piensa como tal, están demostrando ser más incisivos, sutiles, activos y profundos, a veces, que la línea nacional o partidista; se responde más.

en ocasiones, a los símbolos regionales que a los *slogans* políticos y de clase. La razón de base de este fenómeno universal nos la puede sugerir la fría estadística: de una muestra de 132 Estados-nación solamente 12, esto es, el 9,1 por 100, son Estados constituidos por un solo grupo culturalmente homogéneo; en 25 Estados —el 18,9 por 100— un grupo cultural representa el 90 por 100 de la población total; en otros 25 Estados el pueblo cultural predominante alcanza en torno al 80 por 100 de la población. Ahora bien, en 31 Estados —el 23,5 por 100 del total— el conjunto cultural significativo alcanza sólo un 55 por 100 aproximadamente de la población, y en 39 Estados —el 29,5 por 100— el contingente cultural mayor no alcanza nunca la mitad de la población estatal. Por último, en 53 Estados, es decir, en el 40,2 por 100 del total, la población está dividida en cinco o más grupos culturalmente significativos.

Estas cifras pueden traducirse a un idioma más concreto de dos maneras; el caso de Yugoslavia ejemplifica una. Es una nación-Estado creada artificialmente después de la primera guerra mundial; en ella se hablan una docena entre lenguas y dialectos y además de croatas, serbios y macedonios residen minorías sustanciales de musulmanes y ortodoxos. Qué significa esta diferenciación cultural es algo que puede observarse en acción el domingo por la tarde en el parque Kalemegdan de Belgrado. En España todavía no se ha consolidado la unión de pueblos distintos oficialmente iniciada hace cinco siglos por los Reyes Católicos. Los activistas gallegos rechazan a Castilla, el aragonés busca para diferenciarse sus raíces en el pasado, el catalán coloniza al andaluz, algunos vacos no quieren ser españoles. Y estas ideas y sentimientos disparan a metralletas que han tronzado la vida, recientemente, de centenares de personas. El caso de Uganda exhibe también la desigualdad cultural en funesta acción. Desde su independencia en 1962 se ha caracterizado por la inestabilidad política, debido a la rivalidad intergrupala. La lucha por el poder entre Obote y el general Amín ha sido presidida por las coaliciones y luchas de grupos culturalmente distintos. Obote intentó minar el poderoso grupo Buganda, mientras que Amín diezmó a los Acholin y a los Langi, que continuaron defendiendo a Obote. Bajo este prisma antropológico hay que comenzar a analizar las continuas erupciones violentas en los Estados-nación. Si tenemos en cuenta los 164 brotes de violencia a escala mundial desde 1958 hasta mayo de 1966, únicamente podemos contar 15 conflictos bélicos que han tenido como base dos o más Estados. El resto, o sea el 90,9 por 100, han encontrado su razón de ser o causa en conflictos étnicos, sociales, tribales, culturales, en una palabra.

Otra formulación del problema regional es la siguiente: hay, al menos, 862 grupos diferentes, regiones o culturas distintas que subsisten con mayor o menor brío y empuje dentro de las naciones-Estado en que se divide el Globo. De éstas, 239 se encuentran al sur del Sahara, 95 en torno al Mediterráneo, 93 en Eurasia oriental, 128 en el Pacífico insular, 218 en América del Norte y 89 en América Central y del Sur. Si a este impresionante conjunto añadimos otros numerosos grupos que por una razón u otra se consideran tradicionalmente marginados, alcanzamos pronto la cima de 1.000 pueblos o grupos insolidarios con el Estado que los engloba. Esta es la base ontológica de la realidad política mundial en una de sus vertientes importantes.

Estos movimientos de revitalización y reinterpretación de la especificidad cul-

tural resurgen por doquier apoyados en heterogéneos símbolos metafísicos enraizados en la tierra, en la tradición, en la peculiar historia cultural, y parecen ser, a su vez, en gran medida, una respuesta a la despersonalización y alienación postindustriales, a la pretendida racionalización estatal. Frente a fuerzas e interferencias que actúan más allá del control previsible, frente a las universales consignas de supereficacia, maximización, costo menor, organización central, *tempo* de trabajo y de vida, etc., estamos presenciando como reacción una romántica transición a formulaciones menores, diferentes, de identidad local. El Mercado Común ha reconocido la potencialidad de esta tendencia en los pueblos europeos que lo constituyen y consecuentemente ha distribuido regionalmente, a través del Fondo para el desarrollo de las regiones, 7.000 millones de francos desde 1975 a 1977. La descentralización, el control inmediato comunitario, la adscripción y pertenencia a símbolos, valores, rituales, misticismo y creencias locales tradicionales se consideran conducentes al desarrollo de la personalidad, dan sentido, significado y continuidad a nuestra vida. Esta ontología de la humana existencia, ontología cultural plurisecular universal, generadora de tensión primordial proveniente de específica diversidad primaria, y que con tanta energía brota por doquier, requiere, para su más fértil análisis, de una epistemología adecuada. Voy a sugerirla parcial y brevemente a continuación.

II

Antropología equivale a reflexión imaginativa sobre la etnografía de los modos de existencia y formas de pensamiento humanos. Pero tanto su *obiectum materiale* o datos etnográficos, como el *formale* o especial sesgo conceptual socio-cultural, han presentado variaciones y metamorfosis considerables en la historia de la disciplina. Por una parte, los decimonónicos intentos por descubrir las leyes universales de la naturaleza humana, a través de comparaciones etnográficas y generalizaciones a escala mundial, han conducido a replantear el problema del hombre primordial y rastrear la investigación de la común humanidad, de lo universal y panhumano, en el nivel primario, fenomenológico, de la experiencia vivida. El enfoque simbolista en su vertiente antropológica actual batalla precisamente por descubrir esos imperativos universales de la existencia humana en tanto en cuanto vienen condensados en las formulaciones simbólico-rituales de los procesos y experiencias primarias.

Ahora bien, el cambio de orientación conceptual ha sido radical: la fantástica elucubración evolutiva inicial ha sido castigada por la observación empírica; la construcción de englobantes tipologías universales ha hecho crisis frente al enfoque historiográfico y microanalítico; la Antropología moderna armoniza más con una algoritmia algebraica que con la formulación taxonómica. El antropo-logismo universal y unificante cede el paso a la arrolladora variedad y especificidad cultural, a la diferencia y ambigüedad local, al ontologismo del nativo apresado en comportamiento, en palabras y en rituales simbólicos. Se puede observar una tendencia cada vez más poderosa e irresistible a la semantización y fenomenologización de la disciplina, y esto es así porque el modo de existencia humano es fundamentalmente

axiológico y por tanto, y en última instancia, irreducible; la intencionalidad, el sentido y la finalidad le son inherentes, immanentes.

¿Qué quiere decir todo esto? Que el universo humano se nos presenta esencialmente como un mundo signifiante, como un bosque de signos (gestos, palabras, ritos, creencias, mitos, sistemas de jerarquía, intercambio y parentesco, niveles de adscripción e identidad, etc.) cuyo significado hay que interpretar. Desde esta orientación predominante hoy, la Antropología se convierte fundamentalmente en Semiología, o más concretamente, en —Geertz— *Séméiologie*, esto es y por extensión analógica, en el análisis de los síntomas e índices específicos, los que caracterizan y definen a un grupo, clase o categoría, a una cultura. Desde esta dimensión semeiológica la Antropología se identifica con el estudio e interpretación de la especificidad cultural.

El método ha venido implicado y condicionado por esa doble trayectoria. Si queremos responder a la pregunta ¿qué es el hombre? tendremos que partir de un *datum* etnográfico insoslayable: la variedad taxonómica de culturas, las diferentes tradiciones de experiencia, pensamiento y acción. Cometido del antropólogo es establecer una cartografía del espíritu en la que aparezca trazada la inmensa variación de sus manifestaciones externas culturales; los signos, sombras y colores de ese atlas reflejarán, como en espejo, la dinamicidad de la naturaleza humana en su pluralidad geográfica y —en tanto en cuanto sea posible— su diversa concreción histórica. El levantamiento de ese mapamundi etnográfico requiere la presencia *in situ*, en cada *situ* culturalmente diferente, del investigador. El trabajo de campo antropológico exige familiaridad con el nativo, experiencia directa, inmediata y en confrontación con el Otro, captación del detalle que revela especificidad, penetración empática en el universo mental ajeno, visión de totalidad.

Esa incursión en y apropiación de la alteridad cultural, ese entender desde dentro puede alcanzarse después de dejarse embeber lentamente, suavemente por las ideas, pensamientos, imágenes verbales y conceptualizaciones de los actores. El escuchar las palabras del nativo es primordial. También observar sus acciones, esto es, el comportamiento institucionalizado, la actuación ordinaria, la escenificación externa y visible de su mundo interior, la dramatización de sus creencias, deseos y frustraciones. Captar el espíritu de la palabra, inferir el lenguaje de la acción, leer la intención, el anhelo, la idea en los objetos, instituciones, acciones, espacios y movimientos, traducir todos esos mensajes extraños, compararlos e incorporarlos a nuestra cultura, es la meta de la Antropología. Esta dimensión semántica de la palabra, de la acción y del pensamiento ajenos hacen de la Antropología un sistema de reglas de implicación, una hermenéutica o, en otras palabras, una Semiología.

Convivencia y familiaridad con el nativo, atención a su particularidad extraña, descripción pormenorizada y apropiación hermenéutica de la singularidad del Otro son, en resumen, rasgos distintivos de la moderna investigación cultural. Nada, pues, más lejos del reduccionismo; el significado se deja traducir, pero no reducir. Cuando analizamos un comportamiento, un momento, proceso, intercambio, narración, rito, organización, institución, etc., no los percibimos en su dimensión objetivo-material, sino fundamentalmente en su *quidditas* semántica contingente. El hecho cultural trasciende, en recurso último, su soporte físico y alcanza un nuevo orden:

el reino de la gratuidad espiritual. En él no es la naturaleza del objeto la que impone o sugiere su inteligibilidad, sino que es el espíritu el que otorga graciosamente su propia significación mental arbitraria, no generalizable, sino imprevisible, al mundo, al objeto, a la acción, a la palabra.

En este movimiento antropológico hacia las minucias de la vida ordinaria y hacia la interioridad del pensamiento y sentimiento del Otro vienen revalorizados modos de percepción y experiencia subjetivo-afectivos con sus correspondientes códigos semiológicos y formas de interpretación analógico-icónicas. El vocabulario de análisis etnográfico forma un conjunto noético-conceptual congruente en el que alcanzan primacía los diferenciadores semánticos: observación, actor, *einfühlung*, acontecimiento, particularidad, significado, valor, discontinuidad, representación, arte y *emic*, frente al campo semántico menos marcado: investigador, *chose sociale*, necesidad, estructura, transitividad, abstracción, generalidad, teoría, ciencia y *etic*. En otros términos, la epistemología antropológica actual viene caracterizada, en los más amplios e importantes sectores, por una tendencia a subrayar la comprensión frente a la explicación causal, la reflexión moral frente a la consideración técnica, la especificidad frente a la universalidad. La polaridad, nótese bien, no es, ni mucho menos, exclusiva; la oscilación bilateral es siempre necesaria, pero el predominio epistémico de un flanco del eje semántico es obvio, y dada la premisa cultural, ineludible, fundamental, esencial.

III

Los *patterns*, la regularidad acentúan la uniformidad y por tanto nos deparan inteligibilidad de conjunto, explicación por relaciones de igualdad o equivalencia. La investigación etnográfica, impulsada por una epistemología de léxico y metáforas particularistas, nos proporciona el conocimiento empático de la singularidad, la comprensión por diferenciación de significado. ¿A qué apuntan estas categorizaciones restrictivas? ¿Qué es, en una palabra, la especificidad? El arco referencial del concepto es ciertamente extenso y polivalente, pues, como he indicado más arriba, puede predicarse tanto de una aldehuela de pocas personas como de una región de millones de habitantes, y también de 6.000 organizaciones religiosas, independientes y distintas, que agrupan a más de 20 millones de nativos en el continente africano.

Especificar es precisar, particularizar; determinar los atributos y propiedades diferenciadores; distinguir, limitar, excluir. Un grupo o categoría de personas es específico cuando exhibe características peculiares, determinaciones esenciales dominantes que le distinguen y separan de otros conjuntos o clases genéricamente similares. Así, por ejemplo, la formulación del parentesco y de la propiedad, la visión del poder, la ritualización religiosa, la simbolización de la divinidad, la concepción de la realidad, de la persona, de la comunidad, del Otro, de la muerte, del más allá, etc., pueden poner de manifiesto algunas de las condiciones particulares de existencia, estructura, composición o esencia exclusivas, en este grado o forma, a una agrupación o categoría. Ahora bien, si estos u otros comportamientos e ideas similares son los que confieren carácter local, distintivo, diferente y único a

un grupo humano, lo que realmente define, identifica y excluye es la cultura, o expresado de otra manera: la especificación es una categorización cultural. Cultura y especificidad son, pues, sinónimos.

¿Cuáles son las fuentes de las que dimana la especificidad cultural? Hay, para comenzar, una singularidad radical, de base ontológica, que identifica a la persona con su familia y lugar de nacimiento. Esta experiencia primordial y religación primaria —*communitas*— tiende a crear un círculo de solidaridad intenso, afectivo, cathético. La biología y la localización territorial, el pueblo o la pequeña comunidad con sus recursos ecológicos y con sus celebraciones simbólico-rituales han constituido los *loci* originarios de la estructuración de una diferenciación inicial, pero profunda. Otra plataforma de incoación de singularidad es el *corpus historicum* del grupo, no necesariamente objetivo, pero sí plástico y moldeable, en continua reinterpretación. El pasado puede estar presente a través de instituciones, formas de vida, monumentos y símbolos, pero puede hacerse efectivo simultáneamente a través de una mitologización, de una idealización del *genius populi* altamente valorado. Nosotros, viene a persuadirse virtualmente todo conjunto cultural conocido, somos diferentes y moralmente superiores. La tradición va normalmente cortejada por el retorno a los (¿supuestos?) orígenes, por la renovación del folklore, por los totems tutelares locales, por la narración arcaica, etc. El *corpus mysticum* puede actuar también como generador de diversidad y enfrentamiento: las creencias, el dogma, la formalización religiosa, la secta, el culto encarnan, incluso hoy y con las consecuencias que todos conocemos, uno de los más poderosos *principia individuationis* culturales. Todos y cada uno de estos determinantes estructurales genera introspección, autoidentificación, autoestima y, consecuentemente, exclusión.

Un cuarto *locus* de movilización de diversidad es la lengua y aun el dialecto, incluidos los más remotos, arcanos y hasta olvidados (*corpus linguisticum*). Los fervorosos esfuerzos por despertar palabras dormidas, rescatarlas de antiguos palimpsestos, exhibirlas con graffias arcaicas y bombardear con ellas a los foranos prueban la suma importancia atribuida a la palabra de la tribu como poderoso determinante de singularidad. La lengua materna es precisamente eso, matriz que nos hace experimentar, ver y pensar la realidad, el prójimo y la comunidad de la mano de categorizaciones lingüísticas concretas y peculiares. La palabra, la gramática, los tropos favoritos no sólo comunican, sino que condensan y expresan todo aquello que es importante para la comunidad lingüística. La ruptura comunicativa con todos aquellos que no la entienden es radical. Instituciones, asociaciones y costumbres *corpus consuetudinarium*, con frecuencia en simbiosis con el medio físico que habitan y del que viven, separan, en quinto lugar, a unos pueblos de otros. La matrilinealidad y la patrilinealidad, la forma de propiedad privada o comunitaria, los diferentes modos de producción y mercado, las variadas maneras de ser mujer, las múltiples concreciones del poder y de la autoridad, etc., exhiben un todo coherente y distinto, en operación, con significado y validez para el grupo. Pero —sexto— donde éste adquiere su grado más intenso y sutil de especialidad es, sin duda, en la creación y reactivación de un universo simbólico unitario. En este *corpus symbolicum* pueden verse reflejados el medio geográfico y sus límites territoriales, la organización interna relacional, la irracionalidad y la fantasía, los valores, aspiraciones, ideología y últimas realidades del grupo. Los símbolos encap-

sulan el pensamiento y el sentimiento, resumen los principios abstractos, materializan el *ethos* y el *pathos* del grupo que los formula.

La idiosincrasia cultural no sólo encarna en territorio y linaje distintivos, en el sentido de continuidad histórica y credo peculiares, en hablas, tradiciones institucionalizadas, valores y símbolos locales; tiene, en realidad, un marco de referencia y activación más amplio y hábil. La región, la etnicidad, los diferentes países o naciones sometidos al mismo Estado son, como es bien sabido, *foyers* en primer grado de especificidad. Todos ellos se fundamentan originalmente en uno o varios de los rasgos distintivos ya apuntados (territorio, instituciones, historia, lengua, etc.) y, sin embargo, no activan ni los mismos elementos diferenciales, ni al mismo tiempo, ni de la misma forma. La singularidad puede encontrarse en reposo, en estado latente. Lo que nos obliga a definir esta vez la especificidad cultural como un hacerse, como un *fieri* en perpetua renovación. El tránsito de la potencialidad soterrada al acto manifiesto puede ser debido a una crisis del poder central, a una motivación ideológico-política, a desequilibrios de poder y económicos, a la aparición de recursos locales, a procesos de modernización, al ocaso del colonialismo, a la oposición a ser absorbido por una unidad englobante, etc. En estos períodos de efervescencia cultural regional se rebuscan en la tradición, en el pasado institucional y religioso, en el paisaje y en las manifestaciones folklóricas locales las raíces de la identidad y personalidad colectivas. Y según sea la ideología de la élite dominante y el tipo de oposición a unidades de volumen superior o similar, así será la lectura y manipulación de los elementos básicos especificadores. La religión profanada, la lengua prohibida, el territorio irredento, el sometimiento centenario, la diferencia de piel, etc., pueden convertirse, en determinados momentos y circunstancias, en la metáfora dominante que abandera al grupo y dispara otros resortes de especificidad.

Todo esto pone a su vez de relieve el carácter puramente ideológico del que se reviste la especificidad cultural regional o nacional. Si examinamos de cerca el proceso independentista del casi centenar de nacionalidades consolidadas desde la segunda guerra mundial podremos percatarnos del papel preponderante desempeñado por la mentalidad de futuro de los protagonistas. No desprecian, en modo alguno, el pasado; al contrario, se esfuerzan genuinamente en reactivar los focos primarios de diferenciación para crear o consolidar un nosotros frente al Otro. Así aparece toda una simbología definitoria que prontamente es sustituida por la elaboración de nuevas estrategias simbólicas. Los paradigmas se multiplican, los modelos devienen cada vez más ambiguos y confusos y, sin embargo, el movimiento autóctono crece, adquiere un punto crítico y logra su cometido. El núcleo aglutinador hay que buscarlo en el ideológico mensaje de futuro que lanza, en el bloque mental-desiderativo de querer ser algo, no del todo definido, pero a la vez tradicional y diferente en una nueva etapa de existencia. Por otra parte, no hay que olvidar que esta toma de conciencia de lo que se pretende ser viene normalmente circunscrita a una reducida minoría, que la etiqueta ideológica cuelga más de la solapa de la élite y que, también en conjunto, los elementos primarios individuantes son más activos en la masa. Por último, conviene recordar que las elaboraciones ideales y formulaciones simbólicas son, con frecuencia, más dramatizadas que analizadas, se representan y definen mejor en la acción que en la mente. No obstante,

la ideología, mejor dicho, alguna ideología —la ambigüedad de contenido puede comportar, en este caso, ventajas— es necesaria. Desde su tutoría lo autóctono entra en arrolladora acción.

IV

Es obvio después de todo lo escrito que especificidad es un concepto operacional aplicable a entidades de diferente magnitud (por ejemplo, aldea y región) y de vario contenido (ecológico, político, místico, simbólico, etc.); todo depende del nivel del análisis en que nos situemos en la investigación. Especificidad, como sistema sémico, puede significar, por tanto, algo más y más englobante de lo hasta ahora indicado. Veámoslo remachando primero y ampliando después esas dimensiones. La Cultura, con mayúscula, es una abstracción, una manera de pensar de los antropólogos; tiene esencia en cuanto objeto de pensamiento, pero no existencia. Sólo existe lo individual, las culturas concretas. El hombre, las personas no viven en una Cultura abstracta y universal, sino en diversas culturas bien determinadas por su geografía (zona ecuatorial, ártico, montaña, desierto, llanura), por el peso de su respectiva historia (puritana, expansionista, colonial), por sus variados modos de vida (agrícola, marinero, industrial, trashumante), por sus distintas formas de gobierno (teocrático, acéfalo, dictatorial), por sus peculiares modos de adscripción familiar (extensa, nuclear, matrifocal) y matrimoniales (alianzas, prescripciones), por sus numerosas formulaciones religiosas (islámica, sintoísta, budista, protestante), etc. Cada ser humano vive en varios de esos nichos concretos, determinantes e individualizantes, en una de esas culturas reales y realizadoras. Una de ellas es la que le moldea y particulariza, es decir, le inscribe dentro de una de las posibles manifestaciones de cómo es y debe ser la vida, la persona. Uno, por ejemplo, nació el siglo pasado dentro de una familia cuya madre está casada con un espíritu, en una comunidad de pastores que ignoran la escritura, con nivel de subsistencia y propiedad indivisa; le han sido practicados ritos ancestrales de iniciación y curación; es gobernado por el consejo clánico de los mayores, cree en la brujería y en un más allá semipanteísta y le corresponde un promedio de vida de treinta años. Otro es un ciudadano contemporáneo de San Francisco, protestante, universitario, ejecutivo, con orientación dominante técnico-racional, etc. Dos modos realmente diferentes de ser hombre. El hombre vive en especificidad, es especificidad. Lo cualitativo define y separa.

Este modo de existencia de la especificidad cultural requiere un método o enfoque que observe y describa lo concreto y particular. Pues bien, la investigación etnográfica pretende precisamente eso: enfrentarse a lo único a través de una observación directa e inmediata, prolongada. Sólo la atención al momento, al *hic et nunc*, a la lógica de la situación, seguida de una descripción prolija y afiligranada nos permiten ir mucho más allá de la experiencia o de los datos y penetrar en el núcleo esencial en el que comienza a revelarse la resistente y compleja singularidad del Otro. La hermenéutica antropológica exige la minucia etnográfica porque es justamente en el contraste estructural del detalle donde se cobran los significados más profundos. El binarismo operacional y la articulación de ejes semánticos nos

ayudan a trascender el punto inmediato de referencia pormenorizada y nos aproximan a contenidos de esencia humana. Además la oposición de elementos o conjuntos culturales crea diferencias de significado; al comparar no percibimos sólo semejanzas: al contrario, se agolpa ante nuestra vista un enjambre de peraltes diferenciadores. Una única cultura carecería de significación específica.

La singularidad no es algo inmutable; al contrario, es algo cambiante o, lo que es lo mismo, contingente. Un modo de vida sucede a otro, el bandolero se convierte en místico, la matrilínealidad se disuelve y el rústico se hace ciudadano. De nuevo es la empatía etnográfica la que tiene por meta captar ese universo de significados internos, momentáneos a escala histórica, los estados, ideas, visiones y frustraciones de los que los sufren y gozan, su manipulación estratégica de reglas y normas, la meta final de sus acciones o, en otras palabras, la filosofía subyacente. Pero en este caso, y debido al carácter dual de la especificidad —cualitativa y contingente— que estoy comentando, la etnografía se auxilia de la historiografía en su versión de microanálisis del cambio y del pasado. La empatía aliada con la microhistoria puede exhumar toda una galería de formas concretas pretéritas de singularidad. Más tarde resaltaré la fuerza inductiva que nos apronta el análisis del número y distribución de esas manifestaciones históricas específicas. Por el momento quiero subrayar algo también importante: la reflexión histórico-comparativa sobre contrastes culturales pone de relieve que un buen conjunto de particularidades deben su origen a la necesidad de hacer frente a las múltiples dificultades de la humana existencia. La especificidad es, desde esta perspectiva, una respuesta a problemas.

Voy a señalar, finalmente, otro modo de existencia de la especificidad. Para ello es necesario relegar a penumbra la anterior Antropología delótica, o de contexto empírico situacional, y acceder al orbe de la forma y del símbolo. Las dos dimensiones son, ciertamente, continuas y mutuamente inclusivas: la exposición de hechos es inductiva porque comienza mordiendo la realidad, pero esa misma concatenación con la que nos son presentados es deductiva en virtud de la coherencia y generalidad subsumidas. Toda descripción es a la vez construcción y lo cultural, aunque un género distinto de realidad, se hospeda en comportamientos, palabras y gestos condenados a significar. El *datum* etnográfico porta el semen de la equivalencia y generalidad, y la forma ideal conlleva el sabor de lo real. Es concretamente este zigzaguear entre el laberinto de microrrelaciones y la visión en *Gestalt* lo que hace posible, siempre que subrayemos esta última óptica, el referirnos a un modo de especificidad esencial e integradora.

En los últimos decenios ha estallado y sigue vigente a escala mundial —según he sugerido al principio— un movimiento con impulso arrollador, observable en virtualmente todas las naciones-Estado. Me refiero a la busca —o invención— de raíces colectivas, de esencias tradicionales identificadoras y aisladoras. Todos los grupos, guiados unos por la intuición, otros por su percepción de las gestas preeminentes del pasado, han elaborado toda una gama de criterios selectivos para autodefinirse con arreglo a cierta previa ideología. Los elementos religiosos, de valor, lingüísticos y simbólicos han sido los más subrayados. Simultáneamente también puede observarse por doquier tenaces campañas para reactivar una oscura tradición, cierta costumbre centenaria y en olvido, una celebración festiva en ocaso,

una particular visión de un credo religioso, aspectos del folklore, etc. Pero lo que subyace a toda esta manifiesta variedad que constituye el entramado real de cualquier región o país, aun el más homogéneo, es la arraigada creencia popular de que más allá de toda diversidad interna, en un cierto estrato profundo, puede encontrarse el filón de oro aglutinador y especificante. Los estereotipos regionales y nacionales son una excelente comprobación remachada por las numerosas obras escritas con esta orientación definidora. Pero fijémonos en que es exactamente esto lo que acecha también el estructuralista: pretende, a través del riguroso análisis de las estructuras profundas, sorprender el dominador común que caracteriza y determina al conjunto cultural. Más aún, la presunción de que por debajo de la abrumadora heterogeneidad, que atormenta al etnógrafo en su investigación de campo, puede descubrirse alguna realidad esencial duradera, alguna característica clave, *pattern* o configuración integradora, forma parte de la metafísica de la Antropología cultural.

El cambio es un atributo de toda cultura; durante varios períodos o etapas frías la innovación es lenta, apenas perceptible. Pero en otros momentos críticos o calientes la eclosión cultural es extraordinaria: bullen las ideas, se multiplican las manifestaciones o consecuencias de las mismas y brota un código fundamental ordenador, una nueva orientación general o espíritu que parece animar y penetrar todas las esferas de la actividad física y mental. Instituciones, asociaciones, valores, comportamiento, pensamiento y creencia parecen convertirse en armónicos que reproducen secretas simpatías y concordancias funcionales. Los cuadros del Greco y las composiciones de Mozart pueden representar, en la pintura y en la música, el isomorfismo interior que se reproduce dentro de un conjunto. Paulatinamente van consolidándose ciertas constantes temáticas, de estilo, simbólicas, existenciales o formales con afinidades íntimas. Un principio formal unificante colorea las formas y producciones culturales, replantea selectivamente la tradición y proyecta un paradigmático modo de ser y pensar por medio de símbolos que lo condensan. Esta configuración de carácter no exclusivo pero sí dominante, esta visión integradora con pretensiones de totalidad, esta unidad esencial o tema central de la polifonía —toleradora de alguna disonancia— que canta cada cultura en su cénit, esta metáfora, en una palabra, constituye su más sutil especificidad. Ofrezco a Castilla en los siglos XVI y XVII como caso empírico a analizar desde esta perspectiva.

Pero no es necesario que la realidad corrobore la elaboración mental del *ethos* particularizador. La especificidad que autodefine en tanto que totalidad cultural puede ser una pura representación que existe en la memoria, en el deseo y en la idea sin correspondencia —o sólo débil— objetiva. El nativo y el investigador son también factores necesarios, parte integrante de esa *weltanschauung*, sentido o dirección global que creemos diferencia a esa cultura. Pero puesto que traducimos esa supuesta esencialidad cultural a palabras y puesto que, en definitiva, somos lo que creemos ser, si esas palabras y esas ideas se traducen a su vez en acción o creencia, como es normal, ese *ethos* distintivo tan rebuscado y estimado por su energía discriminatoria, es real.

V

La inclinación delótica de la investigación cultural refleja la prolijidad de lo real; su incursión empática transmite a la página resonancias de interioridad y su preocupación por el detalle cincela a golpe etnográfico la riqueza de contornos del Otro. Ahora bien, desde otra vertiente, lo concreto, lo subjetivo y lo único rehúye —se ha escrito desde hace siglos— incluso la comunicación: *individuum inefabile est*: no hay ciencia sino de lo universal. Si estamos realmente decididos a entender algo nos vemos forzados a buscar similitudes y analogías, a formular proposiciones generales aplicadas a los fenómenos o a los individuos. Hay, por tanto, una cierta tensión entre entender científicamente una cultura y definirla como otra, como diferente y única. Más abstractamente: la especificidad se sitúa en la vereda de enfrente y en tirantez con la universalidad científica. Dicho de una tercera manera: El acarreo de datos etnográficos, ¿no conducirá solamente a menudas sabidurías antropológicas? Y para terminar de plantear la problemática: ¿Cómo se articulan esos dos polos del eje semántico? ¿Podemos profundizar en la singularidad hasta generalizarla?

He planteado en dilema la oposición entre lo genérico y lo concreto; pero ¿es posible exceder esa formulación conflictiva? Los dos semas especificidad/universalidad que articulan el eje lógico en tensión pueden transformarse en un binarismo operacional que asuma, entre otros, los siguientes valores:

<i>Especificidad</i>	<i>Universalidad</i>
Particularismo	Impersonalismo
Tradicción	Modernización
Orientación cathéctica	Orientación técnica, etc.

El primer tramo puede representar la oposición en abstracto, construida por nuestra mente al enfrentar esencias metafísicas; la segunda y más amplia polarización se produce a otro nivel: los lexemas de ambos lados manifiestan los modos de existencia respectivos de las dos supremas categorías. Aquéllos actúan como condiciones individuales de éstas. En este proceso de particularización queda atenuado el rigor de la antinomia. Veámoslo, una vez más, en el contexto cultural.

La modernización, que ha alcanzado ya hasta los grupos más retirados, relega, desde luego, la tradición a un segundo plano, elimina formas de particularismo, suplanta viejos valores y creencias, da preferencia a la técnica, etc., como está documentado. Su impacto universalizante en los cinco continentes es algo que no se puede poner en duda. Pero si prestamos atención a ciertas manifestaciones del fenómeno encontraremos sorpresas: modernidad y tradición se convierten en la práctica cultural en conceptos equívocos, sospechosos de intercambios semánticos adversos. Es conocido el hecho de que los nuevos centros de peregrinación religiosa en Africa son ciudades considerablemente más modernizadas que las que les rodean y, sin embargo, son a la vez los núcleos en los que la tradición mística y terapéutica es más pujante. La modernización no se dispara, pues, en una única

dirección irreversible; necesita a veces de un purismo tradicional para su realización. La misma definición de identidad en una etapa de modernización requiere volver la vista atrás, cultivar la tradición y el folklore. La revalorización gallega de todo lo (considerado) céltico es un ejemplo cíclico que acompaña a cada intento de modernización autonómica en algunos sectores de la población. Lo que implica a su vez que la tradición es —o se considera— de naturaleza dúctil y moldeable, esto es, adaptable a diferentes momentos modernizadores; es, en una palabra, generalizable. Por último, es frecuente el caso de las ideologías que desde la plataforma del presente, que quieren modernizar, se lancen al futuro, pero invocando el pasado; legitiman el porvenir desde el ayer. Los coletazos tradicionales de la modernidad y el afloramiento contemporáneo de la tradición demuestran que los dos conceptos, a pesar de su oposición lateral en el esquema, no se excluyen mutuamente.

La metamorfosis de una categoría en otra a nivel de elementos culturales concretos es fluida y variada. Cierta modalidad cualitativa y peculiar con suficiente coherencia nodal y permanencia, aunque no sea ni autóctona ni exclusiva —una secta religiosa, la matrilinealidad— puede convertirse en coeficiente diferencial de un grupo. Algunos lexemas que han logrado éxito —*hereu* (Cataluña), *meiga* (Galicia)— expresan particularidad cultural, pero en connotaciones generales. Ese elemento cultural concreto adquiere carácter representativo, se dilata —*pars pro toto*— y condensa la cultura del grupo; lo singular se recubre de validez general. Cuanto más intenso y profundo sea ese rasgo distintivo, mayor será la trascendencia y el impulso hacia la universalidad. Esta universalidad es refleja o intencional, ya que subraya una cualidad, modo de comportamiento o creencia que se asigna, o puede por extensión asignarse, colectivamente a los componentes de un grupo. Por último, no es necesario insistir en que el análisis en profundidad de un elemento esencial en cualquier cultura es el medio para discernir qué es y qué no es, susceptible de generalización. Lo universal crea variedad de estilos y modalidades individuales; éstas transparentan a aquél.

El anterior no es el único procedimiento para generalizar desde la especificidad. La penetración hermenéutica en el significado y en el valor exorciza también la paradoja especificidad/universalidad, que esta vez podría exteriorizarse en el siguiente esquema polar:

<i>Especificidad</i>	<i>Universalidad</i>
Temporal	Atemporal
Contingente	Necesario
Relativo	Absoluto
Real	Ideal, etc.

La oposición entre las dos mitades aparece cartesiana, evidente, apodíctica incluso en el segundo nivel. Sin embargo, alguna de las concretas creaciones culturales se presta, en determinadas circunstancias, de manera excelente a la conjunción de esa incompatibilidad. Algo tan singular e individual como la experiencia mística

detectada en varias culturas puede adquirir un carácter transcultural de validez general, y lo que es más importante, de valor imperecedero. Una técnica terapéutica, un descubrimiento, una obra literaria, una creación artística (pintura, escultura, composición musical, etc.) presentan, como toda novedad, un carácter de extrema unicidad, de radical arbitrariedad, de temporalidad y contingencia innegables; difícilmente podemos pensar en algo tan sujeto a lugar y momento, a sociedad y cultura como estas creaciones esporádicas, imprevisibles en su particularidad. Pues bien, son precisamente esas efímeras obras las que adquieren un valor de necesidad, independiente, inmutable y eterno. En ellas el ideal reposa en lo real, lo relativo sostiene a lo absoluto, lo contingente a lo necesario e inextinguible. En expresión categorial: la universalidad se realiza en la especificidad. Quizá haya sido Worringer el que más concisa y certeramente ha formulado lo que estoy tratando de insinuar, cuando escribió que una catedral gótica es «trascendentalismo en piedra». Hölderlin lo intuyó también y lo expresó directa, pero densamente: «¿No está acaso lo Infinito en lo perdurable?»; «el Todo no se... presenta sino bajo la forma de impresiones sucesivas». Otro poeta, Jorge Guillén, percibió también cómo el momento desemboca y se diluye en lo infinito y perdurable:

se funden
con el aire y se ciernen
y ahondan, confundidos
lo eterno, lo presente.

Un último ejemplo de solapamiento dual e imbricación polar: en la pintura y literatura japonesas de ciertos períodos, un detalle, unas palabras, una imagen, una pincelada, un sonido o una estrofa sugieren todo un mundo, revelan de golpe arcanos de la condición existencial humana.

En el esfuerzo por iluminar la naturaleza de la especificidad he duplicado el mismo esquema en las dos columnas semánticas anteriores; en ellas la línea horizontal separa y pone de relieve dos planteamiento diferentes en la confrontación polar. El primero es formal; el segundo, por el contrario, es de contenido, propio de la praxis, sustancial. En las sugerencias que vienen a continuación sobre otra dimensión de la especificidad voy a mantener el mismo enfoque substantivo relegando sistemáticamente el formal. A esta orientación metodológica hay que añadir otra premisa antropológica: la necesidad de poner en pie de igualdad a todas y cada una de las diferentes culturas, de escucharlas en su propia voz, lo que implica partir en el acercamiento de una inicial confianza en el Otro, es decir, creer que emite mensajes de humanidad que vale la pena esforzarse en captar, que es fértil, en una palabra, la transferencia mutua. Al interpretar culturas ajenas se produce, desde luego, una irremediable pérdida de la riqueza etnográfica, pero lo seleccionado desde nuestra alteridad se potencia y revaloriza porque nos habla el lenguaje de su sorprendente particularidad.

VI

¿Qué es el Hombre? Esta es, como he escrito más arriba (ver II), la pregunta última, suprema de la Antropología. Para responderla tenemos forzosamente que partir de la diversidad cultural, es decir, de un panorama o dimensión universal bajo cuya óptica se escudriñen todas las culturas de todos los tiempos y de todas las geografías. Después tendremos que sopesar y evaluar cada particularidad o aportación específica de todas y cada una de las culturas y traducir a la nuestra esas diferentes maneras de acción y formas de experiencia y pensamiento ajenos. Una vez conocidas pasaremos a inquirir sobre la profundidad y extensión de su significado, sobre el mensaje actual que envía a las restantes acerca del legado de su pasado y su proyección al futuro, en tanto en cuanto pueden servir, en momentos o esferas determinadas, de paradigmas, puntos culminantes o alcances críticos de la experiencia humana. ¿Nos acercan estas consideraciones antropológicas sobre la múltiple especificidad cultural al reducto último constitutivo de las características inmanentes y universales del Hombre? Una vez más nos encontramos apresados por la inextricable urdimbre cultura-especificidad-universalidad. Veamos la trama de los diversos problemas del problema.

Primero: El punto de partida es la plenitud histórico-interna de cada cultura. Solamente si la aceptamos en su totalidad, o sea, en sus configuraciones actual e históricas, en su estructura y en sus transformaciones, podremos detectar y analizar su singularidad prominente, sus cualidades propias. Las notas distintivas de cada cultura componen la lista de diferentes y sutiles respuestas con las que sus miembros han arrostrado los grandes problemas existenciales humanos. Estos son idénticos o similares para todos los grupos, etnias, regiones y países de todos los tiempos, son universales. Aquí, concretamente, descansa el presupuesto antropológico de que podemos entender a exóticas culturas; traducimos al Otro no porque compartamos sensaciones o imágenes mentales, sino porque gozamos y sufrimos comunes problemas y comunes necesidades humanas. La humana condición es la *fons et origo* y la meta final de los múltiples argumentos fundamentales culturales. El cosmos, el cuerpo humano, el nacimiento, la enfermedad y la muerte, la naturaleza, el medio geográfico, la convivencia, el sufrimiento psíquico, la necesaria estructuración social y el universo mental son los cimientos existenciales, los imperativos universales de la vida que retan a cada cultura a la producción de réplicas y contrarréplicas, si no para dominarlos, al menos para controlarlos parcialmente. Periódicamente y en distintas geografías han cristalizado creaciones maestras que incorporan poderosas fuerzas emotivas colectivas, se han logrado excelentes respuestas que trascienden su particular contexto cultural. La excelencia puede producirse a distinto nivel: técnico, mítico (organizaciones poéticas del cosmos y de la sociedad), político, terapéutico, artístico, filosófico, simbólico, etc., y aunque cada una de esas soluciones-éxito se presenta, en principio, como accidental y contingente, debido a su poder de penetración intuitiva y comprensión de algún segmento de la condición primaria humana, se convierten pronto en variaciones relativamente estables en torno al mismo inagotable tema. Desde esta perspectiva pasan a formar parte de la cartografía humana.

Segundo: Para dibujarla con un mínimo de coherencia y rigor representativo tenemos que proceder a la elaboración de una historiografía de aportaciones cualitativas refinadas y brillantes, incluyendo no sólo aquellas culturas del pasado y las desaparecidas, sino también aquellas respuestas a experiencias que normalmente ya no tenemos, pero que se han dado históricamente. En esa carta de marear etnográficamente merecerán, sin duda, un color destacado las contribuciones específicas más notables y divergentes que provengan de aquellos grupos humanos más distantes de nosotros no sólo en tiempo y espacio, sino también en percepción, cualidad, experiencia y canon de pensamiento. Cuanto mayor sea su número, sus diferencias más pronunciadas y sus ayer más alejados, mayor será la probabilidad de acumular la más importante y mayor cantidad de muestras o ilustraciones de excelencia provenientes de diferentes modos de existencia y significación. La cooperación metodológica de la Antropología, en su versión semeiológica, para detectar los signos e índices que ponen al descubierto esas selectas características es insustituible. Confeccionada la lista de suprema y relevante especificidad podremos destacar un buen número de equivalencias funcionales y simbólicas juntamente con ciertas transformaciones y permutaciones, puesto que cada cultura es una oscilación entre las próximas o en contacto, puede morir dando vida a una tercera, recibe y otorga préstamos, es uniplural, en una palabra. Eliminamos lo común y general para, en esa dialéctica entre la especificidad y la universalidad, y a golpe de singularidad alcanzar la universalidad, es decir, penetrar en el enigma de la Humanidad.

Tercero: Establecido el elenco final de las creaciones colectivas diferentes y permanentes, a través de la selección histórica intercultural, podemos someterlo a reposada evaluación racional comparativa. El telón de fondo es la condición panhumana, nuestra común realidad primaria, el hecho inicial de los problemas que los hombres tienen que afrontar en todos los momentos y espacios, en el mundo tal como lo conocemos, y ni más ni menos que por el hecho de ser hombres y vivir la vida humana —Toulmin—. La otra premisa es la valoración o juicio de equivalencia de todas las respuestas cumbre culturales, esto es, la consideración de las mismas como procedimientos o estrategias particulares (siempre sometidos a períodos y geografías únicos), pero similares o equivalentes en el intento común, universal de solucionar, o remediar al menos, universales problemas. La pregunta comparativa implicada en este razonamiento es la siguiente: cómo, cuándo, en qué aspectos, grado y medida las estrategias y alternativas creadas en cada cultura han alcanzado los fines propuestos, y cómo, cuándo y en qué medida se transforman para salir al paso de las demandas del futuro. Pues bien, cada una de estas empresas culturales escenifica una apoteosis humana, dramatiza la lucha obstinada por alcanzar un techo: el significado último de la existencia, y por preservar algo que se estima vital, primordial, Humano.

Cuarto y último: La problemática universal ha dado lugar a diversas soluciones; éstas provienen de diferentes culturas variamente distribuidas en la geografía y en la historia. Cada uno de estos grupos humanos o culturas es singular, *sui generis*, concreto y contingente. Muchos, como sabemos, han desaparecido; de otros no hemos alcanzado ni la más mínima noticia de interés. Esas culturas, me refiero a aquellas que conocemos, han sido completas en el sentido de subsistir esencialmente en sí y para sí, han actuado como centro y causa de operaciones, y por

tanto a cada una de ellas en su particularidad hay que atribuir, en su conjunto, las producciones negativas, mediocres y excelentes que en momentos de exaltación suprema o de muerte irreversible han producido. Desde esta perspectiva totalizante y poiética o creadora podemos visualizar también a las culturas como múltiples y variados escenarios en los que se dramatizan los límites (negativos) y las posibilidades (en tanto en cuanto hasta el presente han sido actualizadas) de la universal Humanidad; en la película etnográfica de las culturas se proyectan tanto los rasgos-cumbre como los más sórdidos y abyectos, oscilaciones críticas ambas que enmarcan los extremos de nuestra común naturaleza. Las culturas pueden asimilarse también a series de daguerrotipos en los que pueden quedar fijadas constantes psíquicas, predisposiciones y factores primordiales de experiencia; cada una de esas diferentes planchas nos revela, si no en color al menos en penumbra y a su manera, retazos de común humanidad.

Un apunte final también metafórico: las culturas son el fundamento y base material y espiritual de la naturaleza humana; las creaciones específicas de aquéllas son destellos y encarnaciones de ésta, modos de alcanzar existencia lo universal. Desde esta óptica las culturas son como hipóstasis o personificaciones de la Humanidad, extensiones en acto de esa potencialidad, sus individuaciones encarnadas. La concepción y definición del Hombre no puede desasirse de esas específicas reverberaciones de lo universal; al contrario, esas propiedades, cualidades y significados, en tanto en cuanto hasta ahora se han manifestado y las conocemos, es el Hombre. O con mayor precisión: la Humana Naturaleza es, en principio, inagotable, pero por el momento su arco de posibilidades se confunde con la suma de específicos extremos culturales actualizados. Lo específico es la forma de comunicación de lo universal. Y he aquí que de nuevo aparece la fórmula trinitaria cultura-especificidad-universalidad. Pero en este contexto la implicación es triple y consiste en que cada cultura es una oscilación entre obtener y otorgar formas y elementos de otras en perpetua transacción; en ser de sí y para sí, en adaptarse y crear dentro de sus determinantes espacio-temporales; en representar y actualizar, a través de su particularidad, lo universal humano. O en otro registro: cada cultura es simultáneamente una y muchas, uniplural.

La respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? tiene que ser construida a través de las aportaciones etnográficas específicas realizadas y conocidas, y por tanto, y esto es importante, *a posteriori*; no puede, pues, dejar de ser incompleta y tentativa. Tiene que ser también reconstruida cada vez que una nueva forma de la potencialidad humana se realice en una cultura concreta. Ciertamente que la creciente tendencia a la modernización y homogenización socio-cultural es cada vez más incisiva y universal, pero no por eso podemos negar *a priori* la aparición de nuevas exteriorizaciones-punta que ensanchen la definición provisional. Y esto puede acontecer inesperadamente en no sabemos qué cultura. Porque toda cultura es un laboratorio en el que incesantemente se bombardea la universalidad con partículas de especificidad y el resultado puede ser sorprendente en cualquier momento, porque, finalmente, cada cultura es encrucijada en la que convergen lo singular y lo plural, el teatro en el que se representa cotidianamente la singularidad plural.

He intentado poner de relieve la obsesiva voluntad de diferenciación —I— protagonizada por aldeas, regiones y naciones; el exquisito placer de la singularidad no es del ahora, ni del aquí, sino del siempre y en todo lugar, una singularidad plural. Esta permanente y universal tendencia requiere —II— para su investigación una base epistemológica *ad hoc* que la orientación más reciente de la Antropología aporta. Sólo desde una perspectiva cultural podemos abordar —III— el problema de la naturaleza de la especificidad, sus raíces y manifestaciones. Todo un denso conjunto de signos, acciones, palabras, gestos, ideas y símbolos irradian, descargan significados de divergencia y particularidad, de dignidad metafísica. Esta variabilidad de nivel y contenido da lugar —IV— a que las representaciones y modos de existencia de la especificidad sean plurales, puesto que lo que contrasta y opone puede ir, en increíble arco iris, desde el color de la piel y la geografía hasta el signo lírico y el tono filosófico-poético. Ahora bien, el carácter distintivo de la especificidad tendrá que aquilatarse en último análisis —V— por contraste binario con la universalidad. ¿Hay formulaciones operacionales, reales, que trasborden cargas semánticas del uno al otro lado del eje polar? ¿Es posible potenciar la especificidad hasta generalizarla? ¿Y singularizar la universalidad? ¿Cómo define e ilumina —VI— el problema de la naturaleza humana la dialéctica sintética de estas dos supremas categorías? Este ha sido, en esquema, el planteamiento de la unidad en la variedad, de la disparidad de la igualdad.

¿Por qué, concretamente, este planteamiento epistémico? Por su implicación y consecuencias en la práctica, por ser esencial e insustituible para el acercamiento a un problema de tan radical actualidad como la convivencia de pueblos y culturas diferentes. Voy a sugerir, muy concisamente, unas pocas líneas de posible actuación en este sentido. El *modus operandi* para encontrar una salida al *impasse* dilemático ha sido el fluir de la vida, la praxis de los diferentes modos de ser y actuar. Pues bien, éste es también el laboratorio elemental a tener en cuenta en todo encuentro y confrontación de pueblos y culturas. En las conferencias internacionales de todo tipo, contenido y objeto, en los conflictos interestatales, en la plataforma de las Naciones Unidas entran en juego —y a veces en terrible juego— naciones, credos y filosofías que guerrear entre sí, pueblos con módulos de pensamiento y expresión sutilmente heterogéneos y contrapuestos, visiones y vivencias de su propia historia y esencia no compartidas por otros ni entendidas. En todos esos escenarios internacionales en los que se controlan los recursos del planeta, su apropiación y distribución, la paz y la guerra, la vida y la muerte, el futuro —plural o único— de la naturaleza humana, y cada vez que un grupo levanta la voz de su conciencia cultural es imperiosamente necesario, primero, percatarnos de que se sirven de un instrumental conceptual, de pruebas, asociaciones y metáforas que no son precisamente las nuestras; segundo, que sus esquemas de percepción, orden, argumentación y valoración se nos pueden presentar opacos y misteriosos; tercero, que según nuestros propios cánones, es una grosería científica el forzar subrepticamente en sus palabras nuestras ideas, deseos y significados, nuestra política y problemas, y cuarto y último, es imperiosamente necesario, repito, ponerse en lugar del Otro, de todos y cada uno de los Otros, captar y sopesar las múltiples formas culturales de alusión, *overstatement* y *understatement*, los sistemas de referencia exóticos, los coeficientes de valor y significado extraños. Estas modulaciones pro-

pias del ser, pensar y sentir de cada pueblo requieren un brío y esfuerzo inagotables de comprensión interna, desde el Otro, inaplazable, a comenzar hoy, ahora mismo. Sólo *a posteriori*, cuando ya es tarde, nos percatamos del alcance y gravedad de las devastadoras consecuencias, resultado de la arrogante imposición de un punto de vista, de un credo, economía, realidad o valor únicos.

El asalto a las plurales manifestaciones de la humana situación, el gusto y prurito por la esterilizante homogeneización es un ataque frontal a la misma naturaleza humana. Ante la trágica desaparición diaria de modos únicos de ser hombre y de ser mujer es moralmente imperioso el dedicar exquisita atención a esas culturas en agonía; con ellos se nos pueden ir para siempre notas esenciales, constitutivas de la definición del Hombre. Otra característica del mundo contemporáneo es el estado de crisis que afecta a muchas culturas y países erosionados en su tradicionalidad por la modernización. Analizar y comprender los problemas de tránsito, sancionar las formas definitivamente periclitadas, subrayar la fuerza interna y las potencialidades de otras para su posible preservación, es tarea urgente, lo mismo que detectar los contextos de las rupturas y las fuerzas en posible o inmediata erupción. Los elementos de la tradición, las maneras concretas de la creencia, los contenidos de las instituciones no son, necesariamente, el foco de atención primaria del estudioso; las equivalencias, transformaciones y permutaciones modernas, el principio o principios que subyacen y su evolución, son los que requieren experta concentración analítica. Pero lo que realmente constituiría, en mi opinión y para este marco de la Universidad de las Naciones Unidas, empresa común investigadora —y eficazmente remuneradora—, sería el planteamiento teórico riguroso y construcción empírica meticulosa de una Cartografía de toda la originalidad cultural humana relevante. Los numerosos elementos específicos acumulados podrían ofrecernos otras tantas estrategias útiles y significativas para hacer frente a los problemas de todos, de nuestra común Humanidad. La Universidad de las Naciones Unidas podría, sin duda alguna, ser el foro en el que se encontrasen las singularidades culturales, el punto geométrico determinado por la intersección, fertilización y acumulación de la experiencia humana universal, el *locus* de totalización de las culturas.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Como lectura de fondo en relación al planteamiento cultural del problema, recomiendo en primer lugar dos excelentes artículos de James FERNÁNDEZ: "African Religious Movements", en *Ann. Rev. Anthropol.*, 1978, 7: 195-234, y "On the Notion of Religious Movement", en *Social Research*, Spring, 1979, vol. 46, n.º 1, pp. 36-62, y uno de Edmund LEACH, el que constituye el último capítulo y que da el título al libro *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, 1980. De éste tomo la consideración inicial: a aquél agradezco sus sugerencias. También recomiendo, en segundo lugar, la lectura de la parte IV, titulada "Humanisme et humanités", del libro *Anthropologie structurale deux*, Plon, 1973, por C. Lévi STRAUSS, y las partes I, II y IV del libro de Clifford GEERTZ *The interpretation of Cultures*, New York, 1973. Todos los datos numéricos sobre regiones o grupos culturales diferentes los he tomado del libro *Ethnicity in an International Context*, cuyos editores son A. A. Said y L. R. Simmons. En cuanto al necesario enfoque histórico del problema, no he insistido aquí suficientemente; esto se debe a que el artículo del profesor A. ABDEL-MALEK, titulado *The concept of Specificity: Positions*, y publicado por The United Nations University, Japón, 1979, además de inquirir sobre la

naturaleza de la especificidad, llena esta laguna. Me han sido útiles para enjuiciar algunos aspectos sobre procesos de modernización, primero, el libro de carácter general *Más allá de la tradición y de la modernidad*, de R. J. ZWI WERBLOWSKI, traducido y publicado por el Fondo de Cultura, 1981; segundo, el excelente artículo concretado en los beduinos, de E. PETERS, *From Particularism to Universalism in the Religion of the Cyrenaica Bedouin*, publicado en el Bulletin of British Society for Middle Eastern Studies, vol. 3, n.º 1, 1976. Y, por último, para todo lo referente a Semiología y Semeiología, puede verse la introducción *La Sémiologie*, Puf, 1971, de P. GIRAUD, y para el apartado VI, S. TOULMIN: *Human Understanding*, vol. I, *The Collective Use and Evolution of Concepts*, Princeton University Press, 1972, especialmente la sección C. Con todos ellos estoy en deuda.