

# Retóricas del tiempo

«...we tend to accept as good history whatever is congenial to our contemporary way of thinking. The good history of one generation becomes the bad history of the next».

Edmund Leach <sup>1</sup>

---

Enrique Luque

---

## De la construcción a la persuasión

**T**al vez haya hoy pocas zonas de confluencia de las ciencias sociales más diáfanas que la relativa a la construcción de las realidades en que vivimos. No cabe duda que la obra de Berger y Luckman (*La construcción social de la realidad*), camino ya de su treinta cumpleaños, tuvo fortuna, al menos con su título. Con ligeras variantes, en la forma o en el contenido, hemos conocido desde entonces profusión de aplicaciones de la feliz idea. Así contamos ya con la *fabricación* de personajes históricos, la *imaginación* o *ensoñación* de comunidades o naciones, la *invención* de tradiciones y, por supuesto, la *construcción* de la cultura en general, por citar tan sólo algunos famosos ejemplos de estas últimas décadas <sup>2</sup>.

Con todo, del lugar clave y central que ocupan tales nociones en las ciencias sociales de nuestros días dan razón, más si cabe que su amplio uso, los ataques que la idea misma viene recibiendo en los últimos tiempos. Desde dentro y desde fuera. Ernest Gellner, en su última obra, ironiza primero sobre lo que estima abusivas pretensiones del concepto de construcción social y termina propugnando una considerable reducción de su ámbito <sup>3</sup>. Pero sin duda, el ataque más contundente al fondo y forma de tal idea es lo que se ha dado en llamar la *parodia de Sokal*, esto es, la burla utilizando sus propias armas de los no pocos excesos del posmodernismo. El físico Sokal inicia su sátira con una declaración enfática contra la que dice ser posición frecuente de sus colegas: «que existe un mundo externo cuyas propiedades son independientes de cualquier ser humano individual y ciertamente de la humanidad como un todo» <sup>4</sup>. Y justamente a partir de ahí se hace la caricatura de

la idea de la construcción social que, no conforme con extender su ámbito al terreno de la inmediata y humana realidad, pretende extenderse al de toda realidad, por remota o cósmica que ésta sea. O eso temen los científicos de la naturaleza.

Estoy de acuerdo con uno de los comentaristas del polémico escrito de Sokal cuando afirma que su parodia viene muy bien como señal de alarma de una creciente ola de protesta frente al progresivo abandono de criterios de rigor y responsabilidad intelectual por parte de amplios sectores de las ciencias sociales <sup>5</sup>. El *todo vale* de años atrás ha hecho verdaderamente estragos en estos terrenos. Ahora bien, el movimiento pendular que parece avecinarse no presagia nada excesivamente apasionante ni novedoso y no sé si más riguroso. Parece que se trate de que cada quien se confine a su minúscula parcela –más y más reducida cada vez– y deje incluso de mirar a lo que acaece en terreno próximo. No en vano Sokal comienza su paródico ataque con la ironía del título mismo (*transgrediendo fronteras*), que es lo que ahora parece que se condena. El furor confinador de algún comentarista de Sokal lleva a escribir lo siguiente: «Los descubrimientos de la física pueden llegar a ser relevantes para la filosofía y la cultura cuando conozcamos el origen del universo o las leyes últimas de la naturaleza, pero no para el momento presente» <sup>6</sup>. Algo que, evidentemente, no parece que esté al alcance de la mano. Esto es, que, so capa de atacar al subjetivismo desenfrenado de algunos posmodernos, podríamos estar de nuevo camino de cierto dualismo de regusto cartesiano (mente/materia y similares); algo que más parece umbral de la ciencia moderna que característica permanente del pensamiento científico. No sería exagerado aventurar el siguiente paso: la vuelta a más que trillados debates en torno a natura y nurtura y similares.

Entre el *todo vale* del más puro subjetivismo, que ronda o se regodea en la irracionalidad, y la pretensión de que las realidades en las que nos movemos sean tan ajenas a nosotros y tengan parecido grado de objetividad y lejanía que los astros, estoy seguro de que caben posiciones menos polares. Que se acomoden, por otra parte, a la condición ambivalente que tienen los fenómenos sociales, condicionantes de (y condicionados a la vez por) las estrategias que usamos y estudiamos. Tal vez sólo tenga-

mos que recordar al hoy tan olvidado Marx, el de las *Tesis sobre Feuerbach* que importaba a Georg Lukacs, cuando éste luchaba contra otras objetivaciones o *reificaciones*. Esto es, que los hombres son productos de circunstancias pero, al tiempo, productores o modificadores también de otras circunstancias <sup>7</sup>.

Los temas de los que voy a ocuparme aquí versan precisamente sobre esas dos vertientes: lo que hacen los antropólogos y los fenómenos que estudian. Y una y otra cosa tienen menos que ver con la construcción de realidades que con la *presentación* de las mismas. Me referiré de modo muy especial a cómo juega la dimensión *tiempo* en las elaboraciones teóricas y en el quehacer etnográfico de los antropólogos, apoyándome concretamente en mi experiencia investigadora por lo que respecta a lo segundo. Juego o presentación que responde mucho más a lo que Pascal llamaba *l'esprit de finesse* que a *l'esprit de geometrie*, esto es, pertenecen más al terreno de la *persuasión* de voluntades que al del *convencimiento* a través de la pura razón <sup>8</sup>. Por eso empleo el término *retórica*, que entra de lleno en lo que el mundo clásico denominó precisamente el *arte de persuadir*. Si bien, habría que añadir, que los fenómenos a los que aquí me refiero forman parte de aquellas situaciones en las que la intención de persuadir a la audiencia de que se trate se camufla tras nebulosas de desinterés, de objetividad o de asepsia, según los casos que iré presentando. Por eso, más que de retórica habría que hablar de lo que se ha llamado *retoricidad*; esto es, la invasión de la retórica en los más diversos terrenos precisamente cuando parece que declinara en los que se le suelen atribuir como propios <sup>9</sup>. Por pura comodidad, emplearé, sin embargo, el término convencional de retórica en lugar de este otro más exacto. Bien entendido que no uso ninguno de estos términos en un sentido necesariamente peyorativo; ni apunto, claro está, a esos otros significados del término que sólo tienen que ver con florituras del buen decir. Quiero resaltar, por el contrario, que los asuntos que realmente nos importan en ciencias sociales se adecuan mucho más que a los standards de las ciencias *duras* al del *art d'agreed* al que se refiere Pascal. Se trata de ese terreno donde imperan los argumentos *más o menos* racionales: no las verdades axiomáticas pero tampoco la pura irracionalidad <sup>10</sup>.

Hay, además, otra dimensión retórica en el uso de categorías como el tiempo y el espacio que me interesa recalcar aquí. Tal vez como pocas, estas categorías juegan a modo de signos para marcar fronteras decisivas entre comunidades disciplinares (esto es, entre por ejemplo historiadores, antropólogos y sociólogos). Planteadas así las cosas, recuerda ese uso de los signos el modo en que los políticos y otros profesionales del discurso intentan persuadir a sus audiencias, diferenciar confines programáticos y presentar sus opiniones como verdades. Los problemas de todo tipo que surgen entre áreas disciplinares afines en momentos de cambio suelen proceder del inesperado uso de un determinado signo que hasta ese momento era tomado como identificador de la parcela vecina. Tengo la impresión de que mucho de lo que se cuece en torno a la mencionada parodia de Sokal, a favor o en contra del mismo, tiene que ver también con ese uso o abuso de signos que unos y otros toman como propios.

Como he apuntado, voy a ocuparme en lo que sigue de dos aspectos relacionados con lo anterior. En primer lugar, el uso retórico del tiempo en la construcción de la antropología (en particular, en conexión con disciplinas afines); en segundo lugar, el papel que el tiempo juega, como motor de voluntades también, en el material con el que el investigador de campo se enfrenta y en el entramado de relaciones que surge entre él y la gente que estudia. El nexo entre esos dos aspectos suele ser esa primera monografía –tesis doctoral las más de las veces– que trata de emplazar los datos en los consensos, siquiera provisionales, de la comunidad científica. Esquema éste más ideal que real, ya que el segundo puede –o, quizá, debe– transgredir tales consensos.

Percibir la dimensión persuasiva de los signos utilizados en la edificación teórica de una ciencia social es hoy tarea relativamente asequible. Lo es, sobre todo, a partir de aportaciones como la kuhniiana o, más aún, gracias a radicalismos tipo Feyerabend por lo que respecta a la producción científica en general. Mucho más en el caso de las ciencias sociales<sup>11</sup>. Por lo que toca en especial al uso que del tiempo se ha hecho en antropología, baste recordar la obra en las últimas décadas de algunos historiadores<sup>12</sup>. Otra cosa es el modo en que la dimensión temporal se nos muestra

en la investigación empírica, en la actividad que suele considerarse sello de identidad de nuestra disciplina. Veamos por separado una y otra cosa.

## Oratorias académicas

**H**ace años, digamos veinte o más, los límites entre las ciencias sociales eran bastante más nítidos de lo que son hoy en día. Concretamente las grandes divisiones entre antropología, sociología e historia tenían mucho que ver con el modo en que espacio y tiempo servían como marcas de cada campo de conocimiento. Con arreglo a esas lindes, se podía diferenciar entonces, de una parte y con arreglo a una perspectiva temporal, la historia –pasado– y, de otra, sociología y antropología –presente. Las cosas se presentaban de otro modo vistas desde el ángulo espacial: la sociología y la historia se situaban inevitablemente en un *aquí* más o menos cercano frente al *allí* de la antropología; esto es, dondequiera que uno pueda imaginar, pero siempre a conveniente distancia de la residencia habitual del investigador.

Las nuevas circunstancias han cambiado drásticamente esta situación. Me refiero de modo especial a lo que se ha dado en llamar el proceso de globalización. El mundo se nos hace más pequeño día a día y, en la *aldea global*, no tenemos claro ya dónde empiezan y terminan los *aquí* y *allí* de nuestro tiempo. Y por lo que respecta al tiempo nuestra época ha perdido también otras claras fronteras. Como pone de relieve el historiador Howsbawn, quienes viven en un mismo espacio (región, país) no comparten necesariamente el mismo *presente*<sup>13</sup>. Es decir, lo que yo considero presente puede incluir acontecimientos tales como el asesinato de Kennedy, mayo del 68 y el final de la dictadura franquista. Esas marcas temporales, en cambio, vistas por mis alumnos de hoy, si es que significan algo para ellos, probablemente representen el mismo pasado que la segunda guerra mundial o más remotos acontecimientos. Diríase que al estrechársenos el espacio, al perder misterio y distancia las tierras remotas de antes, adquirieran en cambio esas mismas connotaciones las segmentaciones

en que solemos dividir el tiempo. Esto es lo que parece sugerir, con bellas imágenes, la reflexión del literato: «No podemos ir a todos los lugares que quisiéramos conocer, pero la limitación de nuestra experiencia en el tiempo es mucho más severa: está uno encerrado en su mezquina temporalidad como en una provincia de la que no hay modo de salir, a la que es preciso resignarse igual que a un triste porvenir municipal de monotonía y trienios»<sup>14</sup>.

Pero mucho antes de que se produjera esa especie de trasvase de actitudes y de que se diera aquella confusión de lindes, la antropología parecía haber querido instalarse en un limbo atemporal. Probablemente, como consecuencia de su inicial confusión con las disciplinas históricas, la antropología, al tratar de singularizarse y legitimarse como tal en el marco de las instituciones académicas en este siglo, busco la marca de identidad propia en lo que más la alejaba de aquellas: el rechazo de la dimensión temporal. Incluso los primeros antropólogos mantuvieron respecto al tiempo una consideración más naturalista que histórica<sup>15</sup>. Sin embargo, fueron la diversas versiones del estructuralismo las que crearon fosos entre antropología e historia y consagraron el espacio —en general, distante— como reino singular de la primera. Primero el funcionalismo y el estructural-funcionalismo, luego el estructuralismo a secas.

No pretendo hacer historia de esa historia. Tan sólo evocar algunos pasos que parecen concebidos para ir acotando la jurisdicción antropológica a medida que la disciplina se iba instalando en los ámbitos académicos. El funcionalismo malinowskiano no supone un rechazo frontal ni de la historia, ni de las perspectivas temporales en general. A estas últimas da entrada de alguna forma, bien por la vía de cierta aceptación del difusionismo, bien por la vertiente de la antropología aplicada<sup>16</sup>. Pero el ataque a la *historia conjetural*, que se convierte en el banderín de enganche de los antropólogos de la órbita británica de la época, revela más apasionamiento que fría reflexión. Como destaca Leach, «Malinowski se jactaba orgullosamente de haber enseñado a los antropólogos la futilidad de la historia conjetural, pero, al mismo tiempo, la suposición del credo funcionalista, el dogma de la intrínseca integración entre los distintos mecanismos institucionales de un mismo todo cultural, exigía una

importante conjetura histórica, a saber, que ese equilibrio es el producto de un 'desarrollo histórico secular'»<sup>17</sup>.

El afán de Radcliffe-Brown por equiparar a la antropología con una *ciencia natural* es probablemente lo que hizo a éste endurecer ese credo y ese dogma<sup>18</sup>. Pese a vagas declaraciones acerca de la importancia de la historia para la antropología, predominan en sus escritos los afanes delimitadores. El estudio comparativo, objetivo final del método antropológico, es taxonómico y, por ende, estático. Sólo éste permite generalizaciones, en tanto que el estudio histórico debe limitarse a meras particularidades. La «falacia histórica», el recurso a la historia, conjetural o no, se presenta como uno de los grandes obstáculos que se oponen a la construcción de aquella ciencia natural. Todo tiene, en definitiva, un tufo finisecular —sólo que bien avanzado ya el siglo XX— de ciencia frente a historia o de disciplinas nomotéticas frente a idiográficas<sup>19</sup>. Más de un crítico mordaz ha subrayado cómo en Radcliffe-Brown la distancia entre la preparación mínima exigida a alguien que pretende profesar en alguno de los campos de las ciencias duras y sus confesadas pretensiones alcanzaba, sencillamente, proporciones astronómicas<sup>20</sup>. Su petulancia no es, por otra parte, infrecuente entre esos acotadores de límites e iniciadores de escuelas que, al decir machadiano, suelen despreciar cuanto ignoran. Ademán que suele acompañarse con la actitud que un contemporáneo de Radcliffe-Brown percibió en el predicador del estructural-funcionalismo: «No se esforzaba lo más mínimo respecto a gentes que le parecían superfluas. Éstas podían hablarle, esperando una contestación, pero sus ojos se fijaban en la distancia y no emitía ninguna respuesta»<sup>21</sup>.

El estructuralismo lévi-straussiano supone otra vuelta de tuerca en el alejamiento de la temporalidad, pero de modo mucho más sofisticado que los anteriores. Pesa sobre él la tradición francesa de Lévi-Bruhl, quien, al tratar de la mentalidad primitiva, le asigna como característica específica el configurar el universo social como dado de una vez por todas y, por tanto, intangible. Las sociedades que estudian los etnólogos son aquéllas donde reina el mito y, en consecuencia, «el tiempo del período donde no existía todavía el tiempo»<sup>22</sup>. Lévi-Strauss ha presentado el tema de la historia y de la temporalidad de, al menos, dos maneras diferentes<sup>23</sup>.

En un primer y más radical momento, rechaza la validez de cualquier noción de temporalidad homogénea y continua que pretenda presentarse como universal. Además, su pugna primero con la fenomenología, luego con el existencialismo (*una suerte de metafísica de modistillas* <sup>24</sup>) lleva a enfrentarse contra todo lo que suene a consciencia y subjetividad. De ahí su posterior polémica con Sartre y sus postulados de desarrollo histórico acumulativo e irreversible. Para Lévi-Strauss, la conciencia histórica sartreana no representa más que un segmento, espacial y temporal, de la existencia humana y refleja, egocéntrica y etnocéntricamente, una falta de sensibilidad respecto a la enorme y rica diversidad humana. La elección de la diacronía la efectúan las sociedades tanto como sus observadores o estudiosos. Pero tal decisión atañe más al terreno —sincrónico— del mito que al del devenir histórico. Es cabalmente en este punto <sup>25</sup> donde el discurso lévi-straussiano alcanza en pocas líneas tonos que recuerdan los recursos de la retórica clásica dirigidos a anular al oponente llevándolo al propio terreno, al tiempo que se hacen guiños al auditorio sobre valores convenidos. Se trata de la ironía, del ridículo y de la paradoja que entrañan equiparar la «mirada que echa Sartre sobre el mundo y sobre el hombre» con la *estrechez* propia del pensamiento salvaje, ya que como éste utiliza oposiciones polares (primitivo/civilizado, yo/el otro) que recuerdan al «salvaje melanesio» y el «lenguaje del animismo» (términos todos convertidos aquí curiosamente en imprecaciones cuando la obra entera de Lévi-Strauss parece encaminada de modo deliberado a su reivindicación). Se trata, también, del uso del entimema (omisión, en este caso, de la premisa mayor: ideología —sartreana, claro— igual a mito, algo sugerido más que desarrollado en algún otro lugar de la obra del antropólogo) lanzado a la tribu de seguidores. De ellos se espera probablemente que suplan con sus conocimientos lo escaso de la argumentación.

Pero Lévi-Strauss ha planteado también y con posterioridad estas cuestiones en términos algo diferentes. Así, en lugar de oponer como antes (cuando sólo era el salvaje o el *neolítico*, como gustaba entonces de autodenominarse <sup>26</sup>) temporalidad/atemporalidad, encuentra después un contraste mucho más suave: historia acumulativa e historia estacionaria. Bien entendido, además, que no estamos ya ante

una distinción ontológica, sino relativista o perspectivista: «La historicidad o, para hablar más exactamente, la riqueza en acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural son función no de sus propiedades intrínsecas, sino de la situación en la que nos encontramos respecto a ellos, del número y de la diversidad de los intereses que volcamos sobre ellos». Lo cual supone reconocer —y no es poca cosa— junto a la programática diversidad espacial de culturas y sociedades otra paralela de tiempos e historias también diversas.

Tal vez acusara ese giro lévi-straussiano aquel estrechamiento del espacio a que me refería antes. Sea como fuere, frente a la homogeneidad atemporal que pretendió el funcionalismo y remachó el primer estructuralismo, el discurso antropológico sobre el tiempo y sobre la historia se nos muestra desde hace años bastante diversificado. En él caben versiones que acentúan respecto al mundo no europeo o americano bien esa heterogeneidad en la percepción y modelación del decurso temporal, bien una vuelta a viejas nociones de historia (la misma historia, sólo que aparentemente velada mediante la ausencia de historiografía y la ideología de la *ilusión ahistórica* <sup>27</sup>), bien la idea de que la humanidad está trabada por toda una red de relaciones desde hace cientos de años y, sepámoslo o no, todos formamos parte de la misma y no muy gloriosa historia <sup>28</sup>. En el santuario de la exaltación de lo diferente hace algún tiempo que comenzó a abrirse hueco un cierto escepticismo: «Una de las frecuentes ironías que marcan la historia de las relaciones europeas con el resto del mundo es que mucho de lo que tomamos como características auténticas de los aborígenes de norteamérica fueron creadas como resultado del contacto con europeos» <sup>29</sup>. Quién sabe si no es ésta una tardía venganza del denostado difusionismo y su bagaje historicista. En todo caso, los discursos antropológicos carecen hoy del tinte exclusivista que caracterizó al de aquella disciplina que pretendía un lugar al sol de las ciencias sociales. Acaso, en momentos de crisis generalizada en todas ellas, lo mejor sea presentarse ante los heterogéneos auditorios como suelen hacer los partidos políticos de nuestros días: sin aristas excesivas que provoquen fugas hacia rivales tan amorfos como los que provocan las huidas. O la temida abstención.

## Retórica del común

**H**asta aquí me he venido refiriendo al papel de los antropólogos en tanto que formuladores de un discurso que incluye o excluye el tiempo. Doy ahora un salto para situarme en la otra faceta de nuestra actividad: la de receptores e intérpretes de un discurso donde esa dimensión se manifiesta con otros ropajes tal vez, pero con parecidos afanes persuasivos. Me refiero a la práctica etnográfica, pero no en términos generales, sino a la mía en particular. Bajo dos aspectos diferentes se me presentó en mi investigación el uso del tiempo por parte de la gente que estudié en un pueblo de Granada a finales de los años sesenta. Una de las facetas me la ofrecía la documentación que pude recabar sobre la explotación y administración de los bienes comunales del pueblo desde más de cien años atrás; la otra, la actitud de la gente ante ésta y otras cuestiones en la época de mi trabajo de campo.

Empiezo por esta última. Quienes nos dedicamos en este país a la investigación etnográfica no hemos gozado, salvo rarísimas excepciones, de ese shock cultural que dicen que lleva aparejado el trabajo de campo en grupos humanos de cultura muy o bastante diferente a la del antropólogo. Para bien o para mal, y por variadas razones <sup>30</sup>, nos enfrentamos con realidades que no eran diferentes a la que tenían entre manos los colegas de áreas afines. De mí puedo decir que el famoso shock que suele asociarse al espacio remoto quedó más que compensado por el que me produjo una especie de vacío del tiempo que se suponía que debía interesarme. Aclaro esto. Quienes iniciamos nuestras experiencias etnográficas hace unas tres décadas admirábamos monografías que excluían no ya consideraciones históricas sino casi el tiempo mismo; acordes, por otra parte, con las premisas teóricas a las que me he referido en el punto anterior. Tal vez, como autodidactas mal informados, creíamos algunos que de nosotros se esperaba, ante todo, el estudio del presente inmediato. Lo cual venía a traducirse por todo aquello que reflejara un estado de cosas prácticamente incambiado desde no se sabía bien cuándo. Y, además, que lo hiciéramos antes de que ese mundo desapareciera sumergido en

el océano de modernidad que avanzaba de modo imparable.

Pues bien, en el pueblo andaluz que me tocó en suerte, y ante mi desesperación inicial, tuve justamente la sensación de que el presente que yo buscaba no estaba en ningún sitio. Nadie allí parecía interesado en esa dimensión. Más aun, dividida como estaba la gente en función de factores sociales, económicos y políticos, también se apreciaban divergencias en este orden de cosas. Debo advertir que las diferencias de uno y otro tipo eran bastante sutiles, pero significativamente importantes en una serie de aspectos <sup>31</sup>. Simplificando no poco esas diferencias por lo que toca al tiempo, pude apreciar con bastante nitidez que los vecinos más acomodados y/o de cierta edad trataban de atraer mi atención hacia el pasado del pueblo, mientras que los más jóvenes y, claramente, los menos afortunados, parecían obsesionados por el futuro en cualquier lugar que no fuera aquella localidad. En otras palabras, el presente allí no parecía interesar prácticamente a nadie. Conviene añadir que el pasado, como suele ocurrir, aparecía idealizado, mistificado incluso; a ello me refiero un poco después. Y en cuanto al futuro, éste tenía que ver lisa y llanamente con la emigración a zonas industrializadas de España o del extranjero o, en el menor de los casos, a la capital de la provincia. La emigración, fuere a donde fuere, alcanzaba en la época de mi investigación proporciones considerables. Se sabía bastante de los diversos lugares de destino, pero se magnificaban claramente las ventajas sobre el cada vez menos valorado terruño. De una forma u otra, de lo que nadie parecía querer hablar era del presente en el pueblo.

Sin embargo, a medida que mi trabajo avanzó y me fui familiarizando con las perspectivas locales pude apreciar que esa dimensión temporal era de tremenda importancia en la vida de la gente. Me veo obligado en este punto a adentrarme algo en ese pasado que velaba el discurso de aquel sector de la población <sup>32</sup>. De antiguo existía en la localidad una situación potencialmente conflictiva. Se trataba de un caso poco frecuente —pero no insólito— en nuestro país tras la desamortización civil del siglo pasado, con respecto a los bienes comunales. El miedo que aquella legislación liberal debió suscitar en muchas zonas rurales a la pérdida de todos los bienes comunales, se con-

juró en este caso concreto arbitrando un expediente que parece destinado a evitar la enajenación de los mismos a gentes de fuera del pueblo o su atomización en pequeños lotes dentro de éste. Sin lugar a dudas, la cautela local sobrepasaba con creces al espíritu y a la letra de la legislación, pero esa es otra cuestión. El caso es que, mediante una curiosa ficción que consistía en remontar a un nebuloso pasado (apenas concretado en la época de la repoblación cristiana, del último tercio del siglo XVI) una autodenominada *Junta de Propiedad Particular-Colectiva*, se pudo mantener el carácter de la propiedad comunal de forma prácticamente idéntica a la que tuviera en el Antiguo Régimen. Ahora bien, ello conllevaba el establecimiento de una estructura dual: el Ayuntamiento quedaba desprovisto de toda fuente de ingresos derivados de aquellos bienes, pero aparecía como única instancia de autoridad legítima, mientras que la Junta administraba los bienes, pero tenía que recurrir a esa instancia para poder aplicar sus acuerdos o proteger su patrimonio. Tensiones derivadas de esta situación se produjeron probablemente desde que se ideara tal expediente —en algún momento del segundo cuarto del siglo XIX— y así lo traslucen los documentos de la época. Pero la convivencia debió ser relativamente pacífica hasta mediados de este siglo. Hasta entonces, la utilidad principal de los comunales consistía en la venta de pastos a ganaderos de fuera, que llevaban allí sus rebaños. A ello hay que añadir diversos aprovechamientos —pastos también, leña y un creciente uso agrícola de los terrenos, que *de facto* se convertían en propiedad particular— en beneficio de los vecinos y que no generaban ingresos. Pues bien, todo este panorama comenzó a cambiar a partir de los años sesenta. De una parte la emigración y de otra las posibilidades turísticas de la zona socavaron las bases de la antigua entente<sup>33</sup>. Las circunstancias políticas del país en aquellos años complicaron aún más el viejo esquema. Como se sabe, en la época los ayuntamientos estaban regidos por alcaldes nombrados entre concejales elegidos en aquellos peculiares comicios de la dictadura; en cambio la Junta tenía, formalmente al menos, un carácter democrático. En suma, las nuevas perspectivas económicas unidas a estos otros factores políticos agravaron esa tensión siempre latente a que antes me refería. Se consoli-

daron facciones en el pueblo en torno a Junta y Ayuntamiento, se cruzaron graves descalificaciones entre uno y otro bando y, alguna ocasión, se recurrió para desbancar a los contrarios a la intervención de la guardia civil o a la supresión de las tumultuarias reuniones de la Junta. Ni qué decir tiene que desde este otro frente se echaba mano de otros recursos para lograr sus objetivos.

Pues bien, lo que estaba en juego era nada menos que la convivencia pacífica. Ésta se ponía en peligro con la simple mención a cualquiera de los problemas del polémico presente. Parecía, pues, lógico que al *out-sider* que el etnógrafo siempre es se le quisiera excluir de ese terreno y remitirlo a un pasado aproblemático. No obstante, la historia local misma comenzaba ya a ser parte también del programa de una y otra bandera. Esto es, al calor de la batalla sobre la titularidad y administración de los comunales se perfilaban ahora no una, sino dos imágenes del pasado. He aludido ya a cómo la existencia de la Junta se basaba probablemente en una ficción legal elaborada el siglo pasado. Desde la otra parte comenzaba a elaborarse la contrapartida, consistente en mostrar, sin más, que sólo el Ayuntamiento podía considerarse legitimado para administrar los comunales; argumentación ésta, conviene señalar, que tampoco hubiera resistido un análisis histórico-jurídico medianamente serio<sup>34</sup>. Dicho brevemente, el dividido presente configuraba el pasado y proyectaba hacia él sus propias fracturas y segmentaciones.

Se dice que el trabajo de campo antropológico debe conllevar siempre un cierto talante de no dar nada por supuesto, de estar dispuesto a sorprenderse por todo, hasta de lo más aparente trivial o natural. Esto permite calibrar, primero, y dar cuenta, más tarde, de la variedad cultural. Pero no cabe duda de que esa disposición se hace más difícil cuando la realidad con la que uno se topa recuerda en tantas cosas a la que le rodea habitualmente. Tal ha sido, a buen seguro, la situación de la mayoría de quienes nos hemos dedicado en este país a esta actividad. En estos casos, eso que tan pomposamente suele etiquetarse como *lo otro* y que tan enfáticamente buscan algunos colegas suele instalarse mucho más en los matices del día a día que en los grandes asuntos. Bien es verdad que uno articula reflexivamente estas cosas al cabo de los años. De

momento, se va aprendiendo, casi sin percibirlo, que la relación con la gente requiere no sólo hablar con ella, sino, y mucho más, captar toda una serie de transacciones tácitas en virtud de las cuales se admiten o se omiten determinados temas en las conversaciones. Transacciones que tienen que ver tanto con los hablantes como con los problemas de su entorno en determinados momentos. De mi experiencia puedo decir que las conflictivas circunstancias a que me he referido fueron habituándome a las prácticas de la gente al respecto. Esto es, a negociar en cada caso en qué segmento del transcurrir del tiempo debía situarse la conversación, cuál omitir y, sobre todo, qué tipo de pasado dar por bueno. Ni qué decir tiene que el éxito de la relación estribaba en buena medida en que los interlocutores compartieran parecidas ópticas al respecto o que uno de ellos aceptara la del otro. Al fin y al cabo, los principales protagonistas de aquella dramaturgia social empleaban, entre ellos y de cara a quienes desde fuera se pensaba que podían influir en la situación, tácticas que se adaptaban a los valores vigentes de la época. Orden público, tumulto, bienestar, turismo y otros muchos eran cuerdas de un amplio registro que había que saber tocar en momentos diferentes y frente a auditorios diversos. Se trata, en suma, de los *tópicos* de la vieja retórica (o de los *motivos*, en la terminología burkeana<sup>35</sup>) necesariamente adaptados a específicas circunstancias espacio temporales. A tiempos diferentes, *motivos* diferentes. Pero tal vez estrategias semejantes. Veamos.

Hace años solía diferenciarse entre las actividades del historiador y del antropólogo recalcando que el primero se *encuentra* con sus datos, mientras que el segundo los *crea*<sup>36</sup>. Otro dualismo que ha ido haciéndose más cuestionable cada vez. Sin duda, la habitual coetanidad del etnógrafo respecto a sus materiales pareciera dotar a su quehacer de una maleabilidad de los datos que contrasta con la cristalización de las realidades de que suele ocuparse la historiografía. Pero sólo si las cosas se plantean de ese modo, cada vez menos nítido como señalaba antes. Con todo, me inclino mucho más por un planteamiento como el de Paul Ricoeur, para quien el «relato es 'el guardián del tiempo', el tiempo es humano en tanto que se cuenta; de esa reciprocidad

entre narratividad y temporalidad deriva que la historia sea siempre intriga, que no haya diferencia fundamental entre ficción e historiografía»<sup>37</sup>. De hecho, además, el antropólogo se ve obligado a asumir de algún modo el papel del historiador. Le viene sucediendo desde que la antropología se ocupa de gentes y lugares que han conservado documentos escritos de su pasado; o, mejor dicho, desde que algunos etnógrafos estimaron que sencillamente no podían prescindir de ellos. Esto es, que no eran mero ornato de una monografía etnográfica.

En su momento, tuve que utilizar un buen número de documentos a fin de entender los procesos a que he hecho referencia. Aquí, y antes de terminar, los tendré implícita y someramente en cuenta como depositarios que son, también ellos, de mensajes de su tiempo y sobre el tiempo. Como los de las gentes y banderías que conocí en mi época, éstos trataban igualmente de afrontar una época crítica en la que las amenazas –reales o imaginarias– del exterior parecían socavar un determinado estado de cosas. A través de ellos se vislumbra, además, cuáles eran las estrategias persuasivas de entonces y cómo divergen aquellos *motivos* retóricos de los actuales.

Con arreglo a la documentación que pude utilizar, se pueden trazar dos etapas en la historia de los comunales de aquella población, demarcadas por las medidas desamortizadoras de la época. Hasta los años veinte del siglo XIX mantenían claramente una vinculación con el antecesor del Ayuntamiento, el Concejo. El trienio liberal, primero, pero sobre todo la desamortización civil de mediados de siglo hicieron muy probablemente que se presentara al organismo municipal como ajeno por completo a la propiedad y gestión de estos bienes. Creo que es interesante resaltar que a partir de esos momentos se desarrollan dos tipos de estrategias, análogas a las de los años sesenta de nuestro siglo. Frente a ese Estado al que se le suponen afanes auténticamente liquidadores del orden vecinal, se insiste tanto en el carácter privado de la Junta como en la estricta separación con respecto al Ayuntamiento. La más que probable gestación reciente de aquella para afrontar el peligro de venta de tierras se disfraza oportunamente remitiendo su existencia bien a la repoblación del siglo XVI, bien a *tiempo inmemorial*. Así, quienes se presentan como propietarios lo son a título *indivi-*

*dual*; esto es, mucho más en tanto que herederos de los primeros pobladores cristianos que como vecinos del pueblo. Pero el alambicado nombre de la entidad (Junta de Propiedad *Particular-Colectiva*) parece revelar el intento bifronte de complacer a los vecinos y de aplacar la temible acción estatal. La tradición –imaginaria o realmente comunitaria– se da la mano con la modernidad individualista.

Sin embargo, el *motivo* colectivista requiere matizaciones. Hacia adentro, de cara a los vecinos, se desarrolla otra estrategia menos esquemática. Gira ésta en torno a la condición de beneficiario de los bienes. Los documentos dejan traslucir una mudable condición de partícipe, que parece acomodarse a las cambiantes circunstancias por las que fueron atravesando la población y sus recursos. El crecimiento demográfico (vegetativo, pero también debido a una cierta inmigración), la necesidad de roturar más terrenos, el aumento de las desigualdades socioeconómicas y algunos factores relacionados con todos estos aspectos se vislumbran en las normas estatutarias y acuerdos que toma la Junta a lo largo del siglo pasado. Los gestores de los bienes van apelando, también entonces, a diversos valores a la hora de perfilar quiénes tienen derecho y quiénes no. Y en los criterios empleados juegan tanto principios grandilocuentes y difíciles de probar (por ejemplo, la descendencia de los primeros pobladores tres siglos antes) como otros más realistas (tal es la situación económica de un determinado reclamante). A veces, esos criterios coinciden con los que se emplean frente al exterior y otras no. En uno y otro caso, el tiempo como argumento (inmemorialidad, continuidad centenaria en la vinculación al terruño) va cediendo paso a un criterio y motivo únicos: la común residencia en el mismo pueblo. A lo largo de este siglo, la vieja tesis de la ininterrumpida filiación con los primeros pobladores cristianos se desvanece, probablemente al tiempo que desde fuera soplan aires menos individualistas. Como contrapartida, la ficción de la dualidad, necesaria como protección frente a la temida intervención del exterior, se convierte paradójicamente en realidad. Realidad que articula nuevos frentes combativos y estrategias que vehiculan otros valores acomodados a las nuevas coyunturas. Y éstas, implacablemente actuales, reivindican ese

presente que el etnógrafo inadvertido no encontraba en ninguna parte.

Mirando, para terminar ya, a la vertiente académica, y en sentido inverso, tampoco la entronización del presente logró resultados duraderos, como he mostrado antes. Además, también los antropólogos elaboran su pasado con arreglo a los intereses de su específico presente. Distintas historiografías de la disciplina, de enfoques y tiempos diferentes, muestran génesis también disímiles y variados lazos con otras parcelas del conocimiento. Equiparándose en esto –y en no pocas cosas más– a esas exóticas sociedades segmentarias que ha estudiado la antropología, la ocupación de nuevos territorios termina forzando la creación de nuevas genealogías.

En cada caso y en cada esfera –en las élites académicas y en el común de las gentes– parece que se hicieran precisas distintas formas de persuadir, ya que los principios de este arte, decía Pascal, «no son firmes ni estables. Son diversos en todos los hombres y variables en cada uno en particular, con una tal diversidad, que no hay hombre más diferente de otro que de sí mismo en los diversos tiempos»<sup>38</sup>. Y de esos seres tornadizos están hechas las academias y los pueblos.

## NOTAS

<sup>1</sup> «Aryan invasions over four millenia», en Emiko Ohnuki Tierney (Ed.), *Culture Through Time. Anthropological Approaches*. Stanford, Stanford University Press, 1990 págs. 227-245.

<sup>2</sup> Aludo a obras hoy tan famosas como las siguientes: Eric Hobsbawm y Terence Ranger (eds.): *The invention of tradition*, University of Cambridge Press, 1983, B. Anderson, *Imagined communities*, Londres, Verso, 1983, Peter Burke, *The fabrication of Louis XIV*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1992, Jonas Frykman y Orvar Lofgren, *Culture builders. A historical anthropology of middle class life*. New Brunswick y Londres, Rutgers University Press, 1987.

<sup>3</sup> *Antropología y política. Revoluciones en el bosquecillo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1997, pág. 277.

<sup>4</sup> Alan D. Sokal, «Transgressing boundaries. Towards a transformative hermeneutics of quantum gravity», *Social Texts*, 46-47, núms. 1 y 2, 1996, págs. 217-252. He tenido en cuenta en las líneas que siguen algunas aportaciones, que muestran un amplio abanico de reacciones al escrito de Sokal, incluida una aclaración del propio autor. Son éstas: Steven Weinberg, «Sokal's hoax», *The New York Review of Books*, vol. XLIII, n.º 13, 8/8/96, págs. 11-15, varios autores, «Sokal's hoax: An Exchange» (misma publicación), n.º 15, 3/10/96, págs. 54-56, Paul Boghossian, «What the Sokal hoax

ought to teach us», *Times Literary Supplement*, 13/12/1996, págs. 14-15, Nicolas Weill, «La mystification pédagogique du professeur Sokal», *Le Monde*, 20/12/96, Denis Duclos, «Sokal n'est pas Socrate», *Le Monde*, 3/1/97, Alan Sokal, «Pourquoi j'ai écrit ma parodie», *Le Monde*, 31/1/97, Jean-Jacques Salomon, «L'éclat de rire de Sokal», *ibíd.*

<sup>5</sup> Paul Boghossian, *op. cit.*

<sup>6</sup> St. Weinberg, *op. cit.*, pág. 12.

<sup>7</sup> *Histoire et conscience de classe*, París, Les Éditions de Minuit, 1960, págs. 293 y ss.

<sup>8</sup> «De l'esprit géométrique et de l'art de persuader», *Oeuvres complètes*, París, Gallimard, 1954, págs. 575-604.

<sup>9</sup> John Bender y David E. Wellbery, «Rhetoricity: On the modernist return of rhetoric», en mismos autores (ed.): *The ends of Rhetoric. History, theory and practice*, Stanford, Stanford Univ. Press., 1990, págs. 3-43.

<sup>10</sup> Como recalca Chaim Perelman en «Rhétorique, dialectique et philosophie», en Brian Vickers (ed.): *Rhetoric revalued*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton, Nueva York, 1982, págs. 277-281.

<sup>11</sup> La bibliografía es abundante, pero más bien dispersa entre las muchas obras que han planteado en las últimas décadas el status epistemológico de las ciencias sociales. De modo más específico, puede verse algún temprano atisbo —anterior a la *imaginación sociológica* de Mills— en la obra de Richard M. Weaver, *The ethics of rhetorics*, Chicago, Henry Regnery Co., 1953, págs. 186-210. Con respecto a la historiografía, el artículo de J. H. Hexter, «The rhetoric of history», en *The International Encyclopedia of Social Sciences*, edición de 1968, págs. 368-394. Una buena síntesis de la obra de Kenneth Burke (que mantuvo contra viento y marea el papel de la retórica en los momentos en que sólo la mención del nombre despertaba recelos) y de su importancia para las ciencias sociales es la amplia introducción, de Joseph Gusfield, a un conjunto de ensayos de aquel con el título *On symbols and society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.

<sup>12</sup> Me refiero en general a la amplia labor historiográfica de George W. Stocking y, particularmente, al libro de Johanness Fabian, *Time and the other. How anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.

<sup>13</sup> «Un historien et son temps présent», en *Écrire l'histoire du temps présent*, París, CNRS Editions, 1993, págs. 95-102.

<sup>14</sup> Antonio Muñoz Molina, «La buena memoria», *El País*, 22/1/1997.

<sup>15</sup> Vid. Fabián, *op. cit.*, así como, J. W. Burrow, *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*. Londres, Cambridge University Press, 1970, y James D. Faubion, «History in anthropology», *Annual Review of Anthropology*, n.º 22, 1993, págs. 35-54.

<sup>16</sup> Respecto a lo primero, pueden verse los párrafos finales de su *A scientific theory of culture an other essays*, 1944, y para lo segundo las páginas que le dedica Marvin Harris en *The rise of anthropological theory*, 1968, págs. 523 y 557-59, así como el ensayo de Lucy Mair sobre cambio social en R. Firth y otros *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, F.C.E., 1974. Con todo, el menosprecio de

Malinowski respecto a lo que implicara diacronía se pone de relieve en unas significativas palabras de la propia Mair: «Malinowski me envió a estudiar cambio social porque, decía, yo no sabía suficiente antropología para el trabajo de campo de tipo standard», apud Kirsten Hastrup, *Other histories*, Londres, Routledge, 1992, pág. 4.

<sup>17</sup> «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en R. Firth y otros *Hombre y cultura...*, *cit.*, págs. 291-312.

<sup>18</sup> Me refiero concretamente a sus obras de mayor ambición teórica o generalizadora, esto es, *A natural science of society*, Chicago, The Free Press of Glencoe, 1937, y *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama, 1975.

<sup>19</sup> La prolongación del debate en la antropología británica y su análisis desde un punto de vista popperiano puede verse en I. C. Jarvie, *The revolution in anthropology*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967.

<sup>20</sup> Edmund Leach, «Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology», *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984, págs. 1-23.

<sup>21</sup> E. L. Grant Watson, *cit.* por Rodney Needham, *Remarks and inventions: Skeptical essays on kinship*, Londres, Tavistock, 1974, pág. 28.

<sup>22</sup> Como recalca Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, París, P.U.F., 1974, pág. 174.

<sup>23</sup> Me refiero muy concretamente al último capítulo de *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1964, de una parte, y a *Anthropologie structurale deux*, págs. 395 ss, de otra. Para lo que supone la primera, me parece excelente el artículo de Bob Scholte, «The structural anthropology of Claude Lévi-Strauss», en J. J. Honigman, *Handbook of social and cultural anthropology*, Chicago, Rand McNally & Co., 1973, págs. 637-716. En las líneas que siguen me baso en estas publicaciones.

<sup>24</sup> *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, pág. 46.

<sup>25</sup> *El pensamiento salvaje*, *cit.*, p. 361.

<sup>26</sup> *Tristes trópicos*, *cit.*, pág. 84.

<sup>27</sup> Me refiero concretamente a Balandier en su *op. cit.*, págs. 180 ss.

<sup>28</sup> La más conocida muestra de una postura como ésta es la obra de Erik Wolf, *Europe and the people without history*, Berkeley, University of California Press, 1983.

<sup>29</sup> Bernard S. Cohn, *An anthropologist among the historian and other essays*, New Delhi, O.U.P., pág. 58.

<sup>30</sup> He tenido ocasión de exponer las propias y aventurar las ajenas en alguna publicación («Perspectivas antropológicas sobre Andalucía», *Papers*, n.º 17, 1981) y también de reflexionar sobre los intentos de buscar desesperadamente lo exótico en lo próximo («La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía española» en María Cátedra, ed., *Los españoles vistos por los antropólogos*, Júcar, Madrid, 1991).

<sup>31</sup> De ellos doy cuenta en mi libro *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*, Madrid, Tecnos, 1974.

<sup>32</sup> Me remito, en todo caso, a mis mencionadas publicaciones, así como al trabajo «Amigos y enemigos», en *Antropología política*, Barcelona, Ariel, 1996.

<sup>33</sup> Se abandonaron tierras y cortijadas —que, además, antes servían de lugares de acogida temporal para los ganaderos forasteros— al tiempo que otras utilidades tradicionales perdieron por completo su sentido.

<sup>34</sup> A la antigua argumentación, que durante muchos años debió convenir a ambas partes, los defensores de la posición del Ayuntamiento oponían ahora que éste era el sucesor del antiguo Concejo y, por tanto, heredero de todos sus bienes. Lo cual no suponía más que ignorar toda la legislación desamortizadora liberal, que discriminaba claramente entre la masa de los antiguos bienes *del común* y obligaba a vender los de *proprios*. Esto es, precisamente, lo que se logró esquivar mediante aquella ficción.

<sup>35</sup> Kenneth Burke, *A rhetoric of motives*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969, págs. 60 ss.

<sup>36</sup> Bernard S. Cohn, op. cit., pág. 6 (postura sensiblemente modificada por este autor en otros escritos contenidos en esa misma obra).

<sup>37</sup> Cit. por Michel Trebitsch, en *Écrire l'histoire du temps présent*, cit. pág. 74.

<sup>38</sup> Op. cit., pág. 595.

