

Clifford Geertz Conocimiento local

Ensayos
sobre la
interpretación
de las
culturas

Paidós
Básica



Título original: *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*
Publicado en inglés por Basic Books, Inc., a division of Harper Collins Publishers

Traducción de Alberto López Bargados

Cubierta de Mario Eskenazi

1.ª edición, 1994

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1983 by Basic Books, Inc.
© de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona,
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires.

ISBN: 84-493-0026-6

Depósito legal: B-35.084/1994

Impreso en Novagràfik, S.L.
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

CAPÍTULO 4

EL SENTIDO COMÚN COMO SISTEMA CULTURAL

I

En su recopilación de juegos imaginarios y de abruptas metáforas a las que llamó *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein compara anticipadamente el lenguaje a una ciudad:

No se preocupen por el hecho de que [algunos pocos lenguajes que él ha inventado con propósitos didácticos] consistan únicamente en imperativos. Si lo que quieren decir es que son por ello incompletos, pregúntense si nuestro lenguaje es completo —si lo era antes de que le fueran incorporados los símbolos de la química o las formas del cálculo infinitesimal, ya que éstos, por así decirlo, son los suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y cuántas casas y calles se necesitan antes de que una ciudad empiece a ser una ciudad?) Nuestro lenguaje puede concebirse como una ciudad vieja: un laberinto de pequeñas plazas y calles, de casas viejas y nuevas, y de casas con añadidos de distintas épocas; y todo ello está rodeado por una multitud de barrios modernos, de calles rectas y casas uniformes.¹

Si trasladamos esta imagen a la cultura, podemos decir que los antropólogos han convertido a la vieja ciudad en su especialidad, se han paseado por sus avenidas azarosamente construidas intentando realizar una suerte de tosco mapa de ella, y sólo últimamente han empezado a preguntarse cómo fueron construidos los suburbios —que parecen cada vez más atestados—, la relación que guardan con la vieja ciudad (¿nacieron de ella?, ¿se ha visto modificada por ellos?, ¿tragarán finalmente los suburbios a toda la ciudad?), y cómo será la vida en unos lugares tan simétricos como éstos. La diferencia entre los tipos de sociedades que han estudiado tradicionalmente los antropólogos, las tradicionales, y los tipos de sociedades en que normalmente habitan, las modernas, se ha planteado en términos de primitivismo. Pero ésta podría plantearse mejor en términos del desarrollo que han tenido esos sistemas de pensamiento y de acción ordenados y reforzados —la física, el contrapunto, el existencialis-

mo, la cristiandad, la ingeniería, la jurisprudencia, el marxismo— a partir del antiguo complejo de prácticas heredadas, creencias aceptadas, juicios habituales y emociones no enseñadas. Esos sistemas constituyen características tan relevantes de nuestro propio paisaje que no podemos imaginar un mundo en el que éstos, o algo parecido a éstos, no exista.

Desde luego, sabemos que la química (y menos aún el cálculo) no se ha desarrollado excesivamente entre los tikopia o en Tombuctú, y que el bolchevismo, al igual que las perspectivas de puntos de fuga, las doctrinas de la unión hipostática y las disquisiciones sobre el problema mente-cuerpo no son precisamente fenómenos distribuidos de forma universal. Sin embargo, somos reticentes, y los antropólogos lo somos especialmente, a deducir de tales hechos la conclusión de que la ciencia, la ideología, el arte, la religión o la filosofía, o al menos los impulsos a los que sirven, no sean propiedad común de toda la humanidad.

Y a partir de esa reticencia, se ha desarrollado toda una tradición de argumentación diseñada para demostrar que los pueblos «más simples» poseen un sentido de lo divino, un interés desapasionado por el conocimiento, una sensibilidad para la forma legal, o una apreciación de la belleza por sí misma, aun cuando esas cosas no se encuentren entre los ámbitos armoniosos y bien definidos de la cultura que nos son tan familiares. Así, Durkheim halló formas elementales de vida religiosa entre los aborígenes australianos, Boas un espontáneo sentido del diseño en la costa noroeste, Lévi-Strauss una ciencia «concreta» en el Amazonas, Griaule una ontología simbólica en una tribu del África Occidental y Gluckman un *jus commune* implícito en otra del África Oriental. En suma, nada en los suburbios que no estuviera ya en la antigua ciudad.

Sin embargo, a pesar de que todo esto ha gozado de un cierto éxito, al que se debe el hecho de que hoy día casi nadie considere a los primitivos, en la medida en que aún se emplea el término, como meros pragmáticos que buscan a tientas un bienestar físico a través de la niebla de la superstición, no por ello se ha acallado la cuestión esencial: ¿dónde radica la diferencia —ya que incluso los defensores más apasionados de la proposición de que cada pueblo tiene su propio tipo de profundidad (y yo soy uno de ellos) admiten que hay una diferencia— entre las formas elaboradas de la cultura sofisticada y las formas toscas de la cultura coloquial?

En este caso, constituirá una parte importante de mi argumentación el hecho de que toda esta discusión se ha evitado por lo general,

y que la cuestión no es si existe una forma elemental de ciencia que debe encontrarse en las islas Trobriand, o una estructura elemental de derecho entre los barotse, o si el totemismo es «realmente» una religión, o si los cultos cargo son «realmente» una ideología (cuestiones que me parece que se concentran tanto en las definiciones que se reducen sin más a detalles de política intelectual y de gusto retórico); sino, en cambio, hasta qué punto se han sistematizado los distintos aspectos de la cultura en tales lugares, el grado en el ya que existen ciertos suburbios. Y al abordar este problema, un esfuerzo que se me antoja más prometedor que investigar las definiciones esencialistas del arte, de la ciencia, de la religión o del derecho e intentar entonces decidir si los bosquimanos poseen alguna de ellas, quiero centrarme en una dimensión de la cultura que no suele asociarse a la idea de orden que encontramos en esos distritos más familiares. Me refiero al «sentido común».

Existe un buen número de razones por las que esa imagen del sentido común como un conjunto relativamente organizado de pensamiento especulativo, y no como lo que alguien emplea y conoce con moderación, debería conducirnos a ciertas conclusiones útiles; pero tal vez la más importante sea que negar eso constituye una característica inherente al sentido común, como lo es en cambio afirmar que sus principios son liberaciones inmediatas de la experiencia, y no reflexiones deliberadas sobre ésta. La doble convicción de que la lluvia moja y que debemos ponernos a resguardo de ella, o de que el fuego quema y que no debemos jugar con él (quedémonos de momento en nuestra cultura) se combinan para abarcar un amplio dominio de lo dado y lo innegable, para conformar un catálogo de realidades inmanentes a la naturaleza tan concluyentes que se imponen en cualquier mente lo suficientemente esclarecida como para aceptarlas. Sin embargo, esto no es exactamente así. Nadie —al menos, nadie que razone correctamente— duda del postulado de que la lluvia moja; pero puede haber por ahí ciertas personas que duden de la proposición de que deben resguardarse de ella, sosteniendo que es bueno para el propio carácter el desafiar a los elementos —que descubrirse es signo de piedad—. Y, a menudo, la atracción de jugar con el fuego supera en ciertas personas cualquier admisión del dolor que de ello resulta. La religión basa su teoría en la revelación, la ciencia en el método, la ideología en la pasión moral; pero el sentido común se basa precisamente en la afirmación de que en realidad no dispone de otra teoría que la de la vida misma. El mundo es su autoridad.

El análisis del sentido común, a diferencia de su puesta en prác-

tica, debe pues empezar por redibujar esta distinción difuminada entre la aprehensión objetiva de la realidad —o como quiera definirse lo que aprehendemos exacta e imparcialmente— y la sabiduría coloquial, mundana, los juicios y aseveraciones basados en ésta. Cuando decimos que alguien tiene sentido común no sólo queremos sugerir el hecho de que utiliza sus ojos y oídos, sino que, como decimos, los mantiene —o así lo intenta— abiertos, utilizándolos juiciosamente, inteligente, perceptiva y reflexivamente, y que es capaz de enfrentarse a los problemas cotidianos de una manera cotidiana y con cierta eficacia. Y cuando decimos que le falta sentido común, no queremos decir que sea un retrasado, que no consiga entender que la lluvia moja y el fuego quema, sino que tropieza en los problemas cotidianos que la vida le arroja a su paso: que sale de casa sin paraguas en un día nublado. Su vida consiste en una serie de quemaduras; debería no sólo haber tenido el talento suficiente para evitarlas, sino también, y en primer lugar, para no haber avivado las propias llamas. Lo contrario de alguien que es capaz de aprehender las realidades puras de la experiencia es, como he sugerido, un retrasado; lo contrario de alguien que es capaz de llegar a conclusiones sensatas sobre la base de éstas es un loco. Y esto último tiene menos que ver con la inteligencia (definida mínimamente) de lo que solemos imaginar. Como ha subrayado Saul Bellow, pensando en un cierto tipo de asesores de gobierno y de escritores radicales, el mundo está lleno de imbéciles de un alto coeficiente intelectual.

Esta desintegración analítica de la premisa implícita de la que extrae su autoridad el sentido común —que presenta la realidad con toda nitidez— no pretende socavar esa autoridad, sino resituirla. Si el sentido común es más que nada una interpretación de las inmediatas de la experiencia, una glosa de éstas, como lo son el mito, la pintura, la epistemología o cualquier otra cosa, entonces está, como ellos, construido históricamente y, como ellos, sujeto a pautas de juicio definidas históricamente. Puede cuestionarse, discutirse, afirmarse, desarrollarse, formalizarse, contemplarse e incluso enseñarse, y puede variar dramáticamente de un pueblo a otro. En suma, se trata de un sistema cultural, aunque por lo común no esté demasiado integrado, y descansa sobre la misma base en que lo hacen otros sistemas parecidos: la convicción de que su posesión se relaciona con su valor y validez. Aquí, como en cualquier otra parte, las cosas son lo que uno hace con ellas.

La relevancia que todo esto tiene para la filosofía es, desde luego, que el sentido común, o alguna concepción análoga, se ha converti-

do en una categoría central, casi en *la* categoría central, de una buena parte de los sistemas filosóficos modernos. De hecho, ha sido siempre una categoría importante en estos sistemas desde el Sócrates platónico (donde su función era precisamente demostrar su propia insuficiencia) en adelante. Tanto las tradiciones cartesianas como las lockianas dependieron en modos diferentes —de hecho, en modos culturalmente diferentes— de doctrinas sobre lo que era y lo que no era evidente, si no precisamente para un espíritu corriente, sí al menos para uno libre de restricciones. Sin embargo, durante este siglo, en el que tantas cosas han ingresado en el ámbito de la ciencia y la poesía, la idea (tal y como suele expresarse) de un sentido común «iletrado» —lo que el hombre piensa cuando se libera de las vanas sofisticaciones de los sabios— se ha convertido casi en el sujeto temático de la filosofía. La atención sobre el lenguaje ordinario en Wittgenstein, Austin y Ryle; el desarrollo de la llamada fenomenología de la vida cotidiana, practicada por Husserl, Schutz y Merleau-Ponty; la glorificación de la decisión personal, inserta en la vida, en el existencialismo continental; la inclusión del problema de la variedad del jardín resuelto como el paradigma de la razón en el pragmatismo norteamericano, todo ello refleja esta tendencia a interpretar la estructura del pensamiento mundano, ordinario, de *brave type*, como si proporcionase claves para penetrar los misterios más profundos de la existencia. Detalles doctrinales aparte, la imagen de G. E. Moore, que demostraba la realidad del mundo exterior al levantar una mano y definirla como un objeto físico para luego levantar la otra y otorgarle el mismo estatuto, resume una buena parte de la filosofía reciente de Occidente.

Así, aunque se ha revelado como un centro de atención muy importante, el sentido común ha permanecido más como un fenómeno aceptado que analizado. Husserl, y siguiéndole Schutz, ha abordado los fundamentos conceptuales de la experiencia «cotidiana», el modo en que construimos el mundo en que habitamos biográficamente, aunque sin reconocer en exceso la distinción que existe entre dichos fundamentos y lo que el doctor Johnson hacía cuando dio la patada a la piedra para refutar a Berkeley, o lo que hacía Sherlock Holmes cuando meditaba sobre un perro silencioso en la noche; Ryle ha subrayado de pasada que no se «muestra sentido común o la falta de éste por el hecho de emplear un cuchillo y un tenedor. [Se muestra] al tratar con un verdadero mendigo o con un fallo mecánico cuando [no se tienen] las herramientas adecuadas». Aun así, generalmente, la noción de sentido común ha sido bastante sensata: aquello que sabe cualquiera que tenga sentido común.

En este caso, la antropología puede ser de utilidad en el mismo sentido en que lo es habitualmente: proporcionando ejemplos distantes, fija los próximos en un contexto modificado. Si observamos los puntos de vista de los pueblos que extraen conclusiones diferentes a las nuestras en su mera vivencia, que aprenden lecciones diferentes en la dura escuela de la vida, nos daremos rápidamente cuenta de que el sentido común es un asunto más problemático y profundo de lo que parece desde la perspectiva de un café parisino o de una sala de reuniones de Oxford. Como uno de los suburbios más antiguos de la cultura humana —no demasiado regular, no demasiado uniforme, pero que aun así escapa al laberinto de plazas y callejuelas para alcanzar una forma mucho menos casual—, el sentido común muestra de una manera particularmente evidente el impulso sobre el que se construyen esos complejos: el deseo de representar el mundo de forma distinta.

II

Consideren, mejor desde esta perspectiva que desde la que se tiene en cuenta normalmente (la naturaleza y función de la magia), la famosa disertación de Evans-Pritchard sobre la brujería azande. Evans-Pritchard está, como él mismo señala explícitamente (aunque parece que nadie se ha dado cuenta de ello), interesado por las reflexiones del sentido común —las reflexiones zande del sentido común— como marco general contra el que se desarrolla la noción de la brujería. Es el incumplimiento de las nociones de causalidad natural, qué nos lleva a qué en la mera experiencia del mundo, lo que sugiere la existencia de algún otro tipo de causalidad —Evans-Pritchard la llama «mística»—, lo que de hecho resume un concepto bastante materialista de la brujería (supone una sustancia negruzca situada en el vientre de un individuo, etc.).

Tomemos el caso de un niño zande que, según dice Evans-Pritchard, ha tropezado con la raíz de un árbol y al que se le ha infectado la herida. El niño dice que es brujería. «¡Tonterías!», dice Evans-Pritchard, a partir de su propia tradición de sentido común, «simplemente fuiste terriblemente descuidado; tenías que haber mirado por dónde pisabas.» «Yo me fijaba por dónde iba; pero había muchas raíces por allí», dice el niño, «y si no hubiera estado embrujado las habría visto. Además, las heridas no tardan tantos días en curar; por el contrario, cicatrizan rápidamente, pues ésa es la natu-

raleza de las heridas. Sin embargo, ésta se infecta, por lo que la brujería debe estar implicada.»

O tomemos el caso de un hábil alfarero zande que, cuando de vez en cuando se rompe una de sus piezas durante el proceso de elaboración, grita «¡brujería!». «¡Tonterías!», dice de nuevo Evans-Pritchard, quien, como todos los etnógrafos que se precien, parece no aprender nunca, «claro que a veces las vasijas se rompen durante la fabricación; son cosas que pasan.» «Sin embargo», dice el alfarero, «escogí cuidadosamente el barro, me costó bastante sacar todas las piedras y la suciedad, fui moldeando el barro despacio y con cuidado, y me abstuve de relaciones sexuales la noche anterior. Y *aun así* se rompió. ¿Qué puede ser sino brujería?» Y, en otro momento, cuando el alfarero cayó enfermo, —sintiéndose en malas condiciones, como él mismo apunta—, Evans-Pritchard preguntó en voz alta a algunos zande si podía ser que hubiese comido demasiadas bananas. Pero éstos le respondieron: «¡Tonterías! Las bananas no causan enfermedades; debe haber sido cosa de brujería».

Por ello, por «místico» que pueda ser el contenido de las creencias mágicas zande (y ya he indicado que me lo parecen sólo en la medida en que yo mismo no las comparto), ellos realmente las emplean de un modo que es cualquier cosa menos misterioso —como una elaboración y una defensa de esas afirmaciones de la razón coloquial que aspiran a ser verdaderas—. Tras todas estas reflexiones sobre dedos infectados, vasijas quebradas y estómagos indispuestos se extiende una urdimbre de nociones del sentido común que los zande consideran, al parecer, ciertas: que los cortes pequeños cicatrizan rápidamente; que las piedras hacen que el barro de modelar se quiebre con facilidad; que la abstención sexual es un requisito previo a todo éxito en la fabricación de vasijas; y que el caminar despistado por el territorio zande es signo de poca sabiduría, puesto que hay muchas raíces por el suelo. En tanto que forma parte de esta urdimbre de presunciones del sentido común, y no de una cierta metafísica primitiva, el concepto de brujería toma su sentido y extrae su fuerza. Pues, a pesar de todo lo que se ha dicho sobre los vuelos nocturnos, la brujería no consagra un orden invisible, sino que certifica el visible.

El grito de brujería se escucha cuando las perspectivas corrientes dejan de ser válidas, cuando el hombre zande, situado en su medio cotidiano, se enfrenta a anomalías o contradicciones. Al menos en este ámbito, la brujería constituye una especie de variable ficticia en el sistema del pensamiento del sentido común. Más que tras-

cender ese pensamiento, lo refuerza al añadirle una idea universal que actúa para confirmar al zande que su base de tópicos es, a pesar de que ciertos aspectos manifiestan lo contrario, segura y adecuada. Si un hombre contrae la lepra, ésta se atribuye a la brujería sólo si no ha habido ningún incesto en la familia, puesto que «todo el mundo sabe» que el incesto causa la lepra. También el adulterio causa desgracias. Un hombre puede morir en la guerra o en la caza como resultado de las infidelidades de su mujer. Antes de ir a la guerra o salir de caza, y si es sensato, solicitará repetidamente a su mujer que divulgue los nombres de sus amantes. Si ella dice de todo corazón que no tiene ninguno y él muere de todas formas, entonces debe haber sido cosa de brujería —a menos, obviamente, que él hubiera cometido alguna locura—. De manera similar, la ignorancia, la estupidez o la incompetencia, definidas culturalmente, son causas suficientes de desastre a ojos de los zande. En el caso de que el alfarero halle una piedra al examinar su vasija rota, dejará de murmurar palabras sobre la brujería para hacerlo sobre su propia negligencia —a menos que asuma simplemente que la brujería era responsable de que la piedra estuviese allí—. Y cuando se quiebra la vasija de un alfarero novato, eso se achaca, en buena lógica, a su inexperiencia, y no a un pliegue ontológico de la realidad.

Al menos en este contexto, el grito de brujería funciona para los zande como el grito de *Insha Allah* lo hace para ciertos musulmanes, o como la señal de la cruz para ciertos cristianos; en lugar de conducir a cuestiones más inquietantes —religiosas, filosóficas, científicas, morales— referidas al modo en que se organiza el mundo y al rumbo que toman nuestras vidas, hace que apartemos la vista de tales cuestiones; nos impone una concepción del mundo de sentido común —«todo es lo que es, y no otra cosa», como apuntaba Joseph Butler— frente a las dudas que sus inevitables insuficiencias provocan inevitablemente.

«De generación en generación», escribe Evans-Pritchard, «los zande regulan sus actividades económicas de acuerdo con un cuerpo transmitido de conocimientos, tanto en sus construcciones y oficios como en sus actividades agrícolas y de caza. Tienen un conocimiento profundamente funcional de la naturaleza, en la medida en que concierne a su bienestar... Es cierto que su conocimiento es empírico e incompleto, y que no se transmite mediante ninguna enseñanza sistemática, sino que pasa de una generación a otra lenta y casualmente durante la infancia y la adolescencia. Sin embargo, resulta suficiente para sus labores diarias, así como para sus ocupaciones es-

tacionales.» Es esta convicción de que el hombre llano tiene que hallarse por encima de las cosas, y no únicamente de las económicas, la que al fin y al cabo posibilita su acción, y la que —aquí mediante la invocación a la brujería para constatar los desastres, entre nosotros mediante el recurso a una larga tradición de tertulias filosóficas para celebrar los éxitos— debe por ello protegerse a toda costa. Desde luego, se ha subrayado a menudo que la conservación de una fe religiosa es una cuestión problemática en cualquier sociedad; y creo que eso es cierto, dejando a un lado las teorías relativas a la supuesta espontaneidad de los impulsos religiosos de los primitivos. Sin embargo, también es cierto, aunque se ha subrayado mucho menos, que el mantenimiento de una fe a partir de la veracidad de los axiomas y argumentos del sentido común no es menos problemático. Cuando se aborda correctamente, la famosa estrategia del doctor Johnson para silenciar las dudas del sentido común —«y esto pone fin a la cuestión»— no resulta mucho menos desesperada que la empleada por Tertuliano para aplacar las dudas religiosas —«*credo quia impossibile*»—, de modo que «¡brujería!» no es una estrategia peor que cualquiera de las anteriores. Los hombres levantan los diques de sus creencias más necesarias con cualquier barro que puedan encontrar.

Todo esto se manifiesta de una manera más dramática cuando, en lugar de limitarnos a una cultura única, observada de forma general, escudriñamos varias al mismo tiempo en relación a un único problema. Puede hallarse un excelente ejemplo de tal planteamiento en el artículo del *American Anthropologist* escrito por Robert Edgerton hace pocos años sobre lo que ahora se denomina intersexualidad, pero que es quizá mejor conocido como hermafroditismo.

Seguramente, si hay alguna cosa que todo el mundo considera que forma parte de la propia organización del mundo es el hecho de que los seres humanos están resueltamente divididos en dos sexos biológicos. Sin duda, en todas partes se reconoce que algunas personas —homosexuales, travestidos, etc.— pueden no comportarse en base a las expectativas del rol que se les atribuye en razón de su sexo biológico, por lo que en épocas recientes ciertas personas de nuestra sociedad han llegado a sugerir que no deberían asignarse unos roles tan diferenciados. No obstante, tanto si alguien quiere gritar «*vive la différence!*» como «*à bas la différence!*», la existencia misma de *la différence* no es objeto de excesivos debates. La visión de esa distinción legendaria —que las personas son de dos tipos, corrientes y extravagantes— puede haber quedado lamentablemente obsoleta;

pero resulta bastante evidente que dicha distinción anunciaba algo que era anatómicamente real.

Aun así, en realidad, puede ocurrir que no se haya inspeccionado una muestra de personas lo suficientemente grande. En los seres humanos, el género no es una variable puramente dicotómica; por supuesto, tampoco es continua, pues entonces nuestra vida amorosa sería mucho más complicada de lo que ya lo es. Pero un gran número de seres humanos son claramente intersexuados, y un buen número de ellos hasta tal punto que poseen ambos tipos de genitales externos, o hasta tal punto que se desarrollan senos en un individuo dotado de genitales masculinos, etc. Esto suscita ciertos problemas para la ciencia biológica, problemas ante los que se están produciendo considerables progresos. Pero, asimismo, suscita ciertos problemas para el sentido común, para la red de concepciones prácticas y morales entretejidas alrededor de las realidades más supuestamente enraizadas: lo masculino y lo femenino. La intersexualidad no es una simple sorpresa empírica; es un desafío cultural.

Y se trata, además, de un desafío que se aborda de diferentes maneras. Los romanos, como nos informa Edgerton, consideraban que los niños intersexuados estaban malditos por causas sobrenaturales, y en consecuencia los mataban. Los griegos, como era su costumbre, adoptaban un punto de vista más relajado, y aunque los tenían por seres peculiares, los aceptaban como tales —después de todo, Hermafrodito, el hijo de Hermes y de Afrodita, al compartir un mismo cuerpo con una ninfa, proporcionaba un notable precedente—, y les permitían vivir sus vidas sin estigmas indebidos. De hecho, el estudio de Edgerton pivota sobre el fascinante contraste entre tres respuestas bastante distintas al fenómeno de la intersexualidad —la de los estadounidenses, la de los indios navajo y la de los pokot (esta última una tribu keniana)— en función de las concepciones del sentido común que estos pueblos mantienen respecto del género humano y de su lugar general en la naturaleza. Como él señala, los distintos pueblos pueden actuar de forma distinta cuando se enfrentan a individuos cuyos cuerpos son sexualmente anómalos, pero difícilmente pueden ignorarlos. Si las ideas heredadas sobre «lo normal y lo natural» han de permanecer intactas, debe decirse algo al respecto de las espectaculares discordancias que presentan.

Los estadounidenses contemplan la intersexualidad con una actitud que sólo puede calificarse de horror. Edgerton dice que los individuos pueden sentir repugnancia ante la mera visión de unos genitales intersexuados, o incluso por una simple discusión sobre la

condición intersexuada. «Como enigma moral y legal», continúa, «no tiene equivalentes. ¿Puede casarse una persona semejante? ¿Es oportuna su incorporación al servicio militar? ¿Cómo debe señalarse su sexo en una partida de nacimiento? ¿Puede éste cambiarse debidamente? ¿Es psicológicamente adecuado, o incluso posible, que alguien que ha crecido como una niña se convierta de repente en un muchacho?... ¿Cómo debe comportarse una persona intersexuada en las duchas de un colegio, en los baños públicos, en las citas?» Obviamente, el sentido común se halla al final de esta cadena.

Por lo general, la reacción consiste en animar, usualmente con gran pasión y a veces con algo más que eso, al intersexuado a adoptar, ya sea el papel masculino, ya el femenino. Muchos intersexuados lo llevan a la práctica, y por lo tanto, se hacen «pasar» durante el resto de sus vidas por hombres o mujeres «normales», cosa que implica una buena dosis de meticuloso artificio. Otros, en cambio, pretenden (o bien se les obliga a) hacerse la cirugía para «corregir», al menos estéticamente, su condición y convertirse en hombres o mujeres «legítimos». Más allá de los espectáculos de rarezas, permitimos una única solución al problema de la intersexualidad, una solución que se impone para así tranquilizar las sensibilidades del resto de nosotros. Edgerton escribe: «Todos los implicados, desde los padres hasta los médicos, se unen para descubrir a cuál de ambos sexos pertenece con mayores probabilidades el intersexuado, ayudando luego al ambiguo, incongruente y molesto “ello” a convertirse al menos en un parcialmente aceptable “él” o “ella”. En suma, si los hechos no dan la medida adecuada de sus expectativas, cambien los hechos, o, si eso no es posible, disfrázenlos».

Veamos ahora lo que ocurre entre los salvajes. En el caso de los indios navajo, entre los que W. W. Hill llevó a cabo un estudio sistemático sobre el hermafroditismo en una fecha tan temprana como 1935, la situación es bastante diferente. Desde luego, para ellos la intersexualidad constituye también una anomalía, pero en lugar de provocar horror y aversión, provoca admiración y respeto. Se considera que el intersexuado ha sido bendecido divinamente, y que transmite esa bendición a los demás. Los intersexuados no sólo son respetados, sino prácticamente reverenciados. Uno de los informantes de Hill decía: «Ellos lo saben todo; pueden hacer el trabajo tanto de un hombre como de una mujer. Creo que el día en que todos [los intersexuados] desaparezcan, entonces será el fin de los navajo». Otro informante apuntó: «Si no existieran [los intersexuados], el país sería otro. Ellos son los responsables de todas las riquezas que hay en él. Si no que-

dara ninguno, los caballos, las ovejas y los navajo se irían. Son líderes, al igual que el presidente Roosevelt». Y aún otro señalaba: «Un [intersexuado] alrededor del hogan* traerá buena fortuna y riquezas. Es una gran suerte para el país tener un [intersexuado] cerca». Etcétera.

De esta manera, el sentido común navajo sitúa la anomalía de la intersexualidad —pues, como digo, no les parece menos anómala de lo que nos lo parece a nosotros, puesto que no *es* una anomalía menor— bajo una luz bastante diferente de la nuestra. Al interpretarla, no como si fuese un horror sino como una bendición, esa visión comporta una serie de nociones que nos parecen tan peculiares como la afirmación de que el adulterio es causa de accidentes caseiros o el incesto de lepra, pero que a los navajo no les parecen sino lo que ha de pensar cualquiera que tenga la cabeza en su sitio. Por ejemplo, que frotar los genitales de los animales intersexuados (a los que asimismo se tiene en alta estima) con los rabos de ovejas y cabras y con los hocicos de carneros y machos cabríos reporta una gran prosperidad a los rebaños, pues así producen más leche. O que las personas intersexuadas deben asumir la dirección de sus familias, y se les ha de otorgar un completo control sobre todas las propiedades familiares, ya que entonces también éstas prosperarán. Cambiemos unas pocas interpretaciones de algunos hechos curiosos y cambiará, en este contexto, toda una actitud. En este caso, no se trata de tomar medidas y de resolver problemas, sino de admirar y de respetar.

Finalmente, una tribu del África Oriental, los pokot, adoptan un tercer punto de vista. Como los estadounidenses, no tienen en gran estima a los intersexuados; pero como los navajo, no sienten repugnancia ni horror ante ellos. Los consideran, de forma bastante práctica, como simples errores. Son, utilizando una imagen africana aparentemente popular, como vasijas resquebrajadas. Los pokot dicen: «Dios cometió un error», en lugar de decir que «los dioses nos han legado un presente maravilloso», o bien que «nos hallamos ante un monstruo inclasificable».

Los pokot ven a los intersexuados como personas inútiles —el «ello» no puede reproducir o prolongar un patrilineaje como lo hace un verdadero hombre, ni tampoco puede conseguir una buena dote, como una verdadera mujer—. El «ello» tampoco puede permitirse

* Vivienda típica de los indios navajo, construida con muros de tierra soportados por vigas de madera. (T.)

lo que los pokot consideran «la cosa más placentera de todas», el sexo. Con frecuencia, se mata a los niños intersexuados, al igual que se descarta una vasija mal construida (también ocurre con los microcéfalos, los niños sin apéndices, etc.; la misma suerte corren los animales deformes), pero a menudo, y también de un modo informal, se les permite vivir. Sus vidas son bastante miserables, aunque no son parias —son simplemente abandonados, aislados y tratados con indiferencia, como si fuesen meros objetos estropeados—. Económicamente, les suele ir mejor que a la mayoría de los pokot, ya que sus pertenencias no sufren las constantes sangrías del parentesco, ni tampoco las distracciones de una vida familiar que dificulte la acumulación de riquezas. No tienen cabida en este sistema de linaje segmentario y de dotes aparentemente típico. ¿Quién los necesita?

Uno de los casos de Edgerton admite estar poseído por una gran tristeza. «Sólo duermo, como y trabajo. ¿Qué más puedo hacer? Dios cometió un error.» Y otro: «Dios me hizo de esta manera. No había nada que yo pudiera hacer. Todos los demás [son] capaces de vivir como pokot[s]. Yo no [soy] un verdadero pokot». En una sociedad donde el sentido común convierte a un hombre normalmente dotado que carezca de hijos en una figura desamparada y dice de una mujer sin hijos que no es «ni siquiera una persona», la vida del intersexuado es la imagen extrema de lo inútil. Es «inútil» en una sociedad que valora lo «útil» en alto grado, esto es, tal y como el tópico «ganado, esposas e hijos» lo concibe.

En suma, dado lo dado, no se sigue ninguna otra cosa. El sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente liberada de propensiones; es, más bien, lo que colige una mente llena de presunciones —que el sexo es una fuerza turbadora, que el sexo es un don regenerador, que el sexo es un placer práctico—. Dios puede haber creado a los intersexuados, pero el hombre ha hecho el resto.

III

Pero aún pueden apuntarse más cosas. Lo que el hombre ha creado es una historia autorizada. Como *Rey Lear*, el Nuevo Testamento o la mecánica cuántica, el sentido común consiste en una narración de hechos que pretenden sacudir sus propios fundamentos. Además, en cierto modo, es un rival natural de esos otros relatos más sofisticados cuando están presentes, y de las narraciones fantasmagóricas de los sueños y mitos cuando no lo están. Como marco para el pen-

samiento, y como una forma de éste, el sentido común es tan totalizador como cualquier otro; ninguna religión es más dogmática, ninguna ciencia más ambiciosa, ninguna filosofía más general. Sus matices son distintos, como lo son los argumentos a los que apela, aunque, como éstos —y como el arte y la ideología—, pretende pasar de la ilusión a la verdad para, como decimos, expresar las cosas tal como son. «Cuando un filósofo dice que algo es “realmente real”», por citar de nuevo a G.E. Moore, ese gran taumaturgo del sentido común, «pueden estar seguros de que lo que dice que es «realmente real» no es, realmente, real.» Cuando un Moore, un doctor Johnson, un alfarero zande o un hermafrodita pokot dicen que algo es real, maldita sea lo que eso significa.

Y maldita sea si sabemos lo que aún puede apuntarse. Es precisamente en sus «matices» —el ánimo que expresan sus observaciones, la actitud que reflejan sus conclusiones— donde realmente han de escudriñarse las diferencias del sentido común. El concepto como tal, como categoría fija y etiquetada, como dominio semántico explícitamente delimitado, no es, por supuesto, universal; pero como la religión, el arte y otras cosas semejantes, forma parte de nuestra propia forma más o menos sensata de distinguir los géneros de expresión cultural. Y, como hemos visto, su contenido real, como ocurre con la religión, el arte y otras cosas semejantes, varía demasiado radicalmente de un lugar y época a la siguiente como para que podamos tener esperanzas de encontrar alguna constante definitoria en su interior, una suerte de historia en cadena siempre repetida. El sentido común —o cualquiera de sus géneros afines— sólo puede caracterizarse transculturalmente al aislar lo que podríamos llamar sus rasgos estilísticos, los signos de esa actitud que le imprimió su sello particular. Como la voz de la fe, la voz de la sensatez suena de forma muy parecida diga lo que diga; lo que la sabiduría simple tiene en común en todas partes es el exasperante tono de sabiduría simple con el que siempre se pronuncia.

En cierto sentido, la formulación de esos rasgos estilísticos, de esos signos de una actitud, de esas gradaciones tonales —como quiera que los llamemos— representa un problema, ya que no existe un vocabulario destinado a ese fin. Ya que no podemos simplemente inventar nuevos términos, que en este caso podrían ser contraproducentes, en la medida en que debemos caracterizar lo familiar y no describir lo desconocido, sólo podemos ampliar los antiguos de la forma en que lo hace un matemático cuando dice que una fórmula es rigurosa, un crítico cuando dice que una pintura es casta o un enó-

logo cuando dice que un Burdeos tiene cuerpo. De esta manera, los términos que quiero utilizar en referencia al sentido común, añadiendo un sufijo para sustantivizarlos, son: natural, práctico, transparente, asistemático y accesible. «Naturalidad», «practicidad», «transparencia», «asistematicidad» y «accesibilidad» son las extrañas propiedades que de algún modo quiero atribuir al sentido común de manera genérica, en tanto constituye una forma cultural localizada por doquier.

La primera de estas cuasi-cualidades, la «naturalidad», es tal vez la fundamental. El sentido común representa materias —esto es, ciertas materias y no otras— como si fueran lo que son en su naturaleza simple. Impone un aire de «obviedad», un sentido de «elementalidad» sobre las cosas —de nuevo, sobre ciertas cosas escogidas, subrayadas—. Éstas se representan como si fuesen inherentes a la situación, como aspectos intrínsecos de la realidad, como el rumbo que toman los acontecimientos: eso ocurre incluso con una anomalía como la intersexualidad. Lo que distingue la actitud estadounidense de las dos restantes no es que las personas con órganos bisexuales nos parezcan mucho más peculiares (a nosotros), sino que esa misma peculiaridad nos parece innatural, una contradicción en los términos establecidos de la existencia. En diferentes grados, los navajo y los pokot mantienen la opinión de que los intersexuados son un producto, aunque un producto poco frecuente, del curso normal de las cosas —prodigios que se otorgan, vasijas que se quiebran—, mientras los estadounidenses, en la medida en que su punto de vista quede aquí realmente retratado, consideran al parecer que la feminidad y la masculinidad agotan las categorías naturales en las que presumiblemente pueden integrarse las personas: lo que queda en medio son las tinieblas, una ofensa a la razón.

Pero la naturalidad, como característica de ese tipo de relatos sobre lo real que denominamos sentido común, puede observarse con mayor facilidad en ejemplos menos sensacionales. Por escoger un ejemplo más o menos al azar, entre los aborígenes australianos se considera que una gran parte de las características del paisaje físico es resultado de las actividades de los ancestros totémicos —en su mayoría canguros, emús, gusanos mágicos y otros semejantes—, realizadas en ese «tiempo ajeno al tiempo» que con frecuencia es glosado como «el tiempo de los sueños». Como ha señalado Nancy Munn, los aborígenes consideran que esa transformación de las personas ancestrales se ha producido al menos de tres formas posibles: mediante una verdadera metamorfosis, cuando el cuerpo del ancestro

se transmuta en algún objeto material; por impresión, cuando el ancestro deja la huella de su cuerpo o de alguna herramienta que ha utilizado; y mediante lo que la propia Nancy Munn denomina externalización, cuando el ancestro toma algún objeto de su cuerpo y lo desecha. Por ello, una colina rocosa o incluso una piedra pueden percibirse como un ancestro cristalizado («no murió», dice el informante, «dejó de moverse y se convirtió en la tierra»); una charca, o incluso toda una extensión despejada, pueden verse como la huella dejada por las nalgas de un ancestro que, durante sus andanzas, se sentó a descansar en ese lugar; y se considera que varias clases de objetos materiales —marañas de cuerdas y tablas ovaladas— provienen del vientre de algún canguro o serpiente primordial, que los «deja atrás» al desplazarse a otro lugar. Detalles aparte (enormemente complicados por otra parte), la imagen del mundo exterior que tienen los aborígenes no hace de éste una realidad virgen, ni tampoco un complejo objeto metafísico, sino la consecuencia natural de acontecimientos transnaturales.

Lo que demuestra este ejemplo particular, presentado aquí de forma tan elíptica, es que la naturalidad, que como propiedad modal caracteriza al sentido común, no descansa, o al menos no necesariamente, sobre lo que podríamos llamar un naturalismo filosófico —la idea de que no existe nada ni en la tierra ni en el cielo que no haya sido imaginado por el espíritu temporal—. De hecho, tanto para los aborígenes como para los navajo, la naturalidad del mundo cotidiano es una expresión directa, un resultado de ese reino del ser al que se le atribuye un complejo bastante diverso de cuasi-cualidades: la «magnificencia», la «seriedad», el «misterio», la «otredad». El hecho de que los fenómenos naturales de su mundo físico sean vestigios de los actos de canguros inviolables o de serpientes taumatúrgicas no hace que esos fenómenos parezcan menos naturales a ojos de los aborígenes. El hecho de que un riachuelo particular corra justo en ese lugar porque el oposum removió la tierra con su cola no hace desaparecer al riachuelo. Lo vuelve, desde luego, algo más, o cuando menos algo distinto de lo que un riachuelo es para nosotros; pero el agua corre cuesta abajo en ambos casos.

Este aspecto es general. El desarrollo de la ciencia moderna ha tenido un profundo efecto —aunque tal vez no tan profundo como a veces se imagina— sobre la concepción occidental del sentido común. Se haya convertido o no el hombre llano en un auténtico copernicano (cosa sobre la que tengo mis dudas; para mí, el sol todavía sale y se pone sobre la tierra), seguramente ha sido seducido, y en

una época bastante reciente, por una versión microbial de la enfermedad. Pero como también demuestra cualquier simple anuncio televisivo, comparte esa visión en la medida en que es de sentido común, y no porque constituya una materia científica articulada. Puede haberse situado más allá de una concepción del tipo «alimenta a un resfriado y mata de hambre a la fiebre», pero sólo para «cepillarse los dientes dos veces al día y visitar al dentista dos veces al año». El mismo argumento puede proponerse para el arte —no había niebla en Londres hasta que Whistler la pintó, etc—. La «naturalidad» de las concepciones de sentido común, donde quiera que se den —cuando bebemos de arroyos de aguas turbulentas en lugar de hacerlo en otros de aguas estancadas, cuando nos alejamos de las multitudes en épocas de epidemia de gripe... — pueden depender de otro tipo de historias poco corrientes sobre el modo en que las cosas son. (O, por supuesto, pueden no depender de éstas: la constatación de que «el hombre nace con problemas, del mismo modo que las chispas saltan hacia arriba» depende, para su capacidad de persuasión, de que uno haya simplemente vivido lo suficiente como para descubrir lo terriblemente certera que es.)

La segunda característica, la «practicidad», es tal vez más obvia al ojo desnudo que las otras que he señalado, ya que lo que más a menudo significamos cuando decimos que un individuo, una acción, o un proyecto manifiesta una falta de sentido común es que tales cosas son poco prácticas. El individuo se enfrenta a ciertas sorpresas desagradables; la acción se encamina hacia su propio fracaso, el proyecto no prosperará. Sin embargo, por la sencilla razón de que parece más evidente, se presta también con mayor facilidad a malas interpretaciones. Pues, en este caso, la «practicidad» no se emplea en el sentido pragmático de lo útil, sino en el sentido más amplio, filosófico-popular, de astucia. Decir de alguien que es «sensato» no significa afirmar que se adhiere al sentido utilitario, sino, como decimos, que es comedido: que es prudente, juicioso, que no pierde de vista las cuestiones fundamentales, que no adquiere monedas de madera, que no confía en los caballos lentos ni en las mujeres rápidas, y que deja que los muertos entierren a los muertos.

De hecho, se ha producido un cierto debate —parte de esa discusión más amplia referida a los inventarios culturales de los pueblos «más simples» que ya he mencionado— sobre el posible interés que los «primitivos» pudieran tener por realidades empíricas que no se relacionen, al menos directamente, con sus intereses materiales inmediatos. Éste es el punto de vista —esto es, que carecen de tal

interés— que sostuvo Malinowski, y que Evans-Pritchard defiende, en un fragmento que suprimí deliberadamente con anterioridad, en el caso de los zande: «Tienen un conocimiento profundamente funcional de la naturaleza, en la medida en que concierne a su bienestar. Más allá de este aspecto, la naturaleza no tiene ningún interés científico o encanto sentimental para ellos». Contra esta posición, otros antropólogos, entre los que Lévi-Strauss tal vez no es el primero pero sí el que más ha enfatizado esta idea, han argumentado que los «primitivos», «salvajes», o como quiera que se les llame, han elaborado e incluso sistematizado un conjunto de conocimientos empíricos que no poseen una clara importancia práctica para ellos. Algunas tribus filipinas distinguen cerca de seiscientos tipos de plantas con su nombre respectivo, muchas de las cuales no han sido utilizadas, no son utilizables y de hecho no se encuentran sino rara vez. Los indios del nordeste de los Estados Unidos y de Canadá disponen de una compleja taxonomía de reptiles de los que nunca se alimentan, y con los que por lo demás tampoco comercian. Algunos indios del suroeste —los pueblo— tienen nombres para cada una de las especies de coníferas de su región, muchas de las cuales apenas se diferencian entre sí, y que ciertamente en ningún caso son de interés material para los indios. Los pigmeos del sudeste de Asia pueden distinguir los hábitos alimenticios de más de quince especies de murciélagos. En contra del punto de vista utilitario, aplicado a los primitivos por Evans-Pritchard —conoce lo que te es útil conocer y deja lo restante en manos de la brujería—, uno posee el punto de vista intelectual de Lévi-Strauss —conoce todo aquello que tu mente te incite a conocer, y clasifícalo en categorías—. «Puede objetarse», escribe, «que una ciencia de esta índole [esto es, la clasificación botánica, la observación herpetológica, etc.] apenas ha de tener un efecto práctico real. La respuesta a ello es que su principal propósito no es práctico. Cubre exigencias intelectuales más que o en lugar de satisfacer necesidades [materiales].»

Casi no hay duda de que el consenso en este campo apoya en la actualidad el punto de vista de Lévi-Strauss, y no el de Evans-Pritchard —los «primitivos» están interesados por todo tipo de cosas inútiles tanto a sus esquemas como a sus estómagos—. Pero difícilmente agotamos con ello toda la cuestión, pues ellos no categorizan todas esas plantas, distinguen todas esas serpientes o clasifican todos esos murciélagos a causa de una arrolladora pasión cognitiva surgida de estructuras innatas localizadas en el fondo de sus mentes. En un entorno poblado de coníferas, serpientes o murciélagos

comedores de hojas, resulta práctico saber muchas cosas sobre las coníferas, las serpientes o los murciélagos, tenga lo que uno conoce una estricta utilidad material o no, puesto que es de este tipo de conocimiento del que se compone la «practicidad». Como su «naturalidad», la «practicidad» del sentido común es una cualidad que éste otorga a las cosas, y no una cualidad que las cosas le otorgan a él. Si, para nosotros, estudiar un tipo racial es una actividad práctica y cazar mariposas no, no es porque una sea útil y la otra no lo sea; es porque una se considera un esfuerzo, por débil que sea, por saber qué es qué, mientras la otra, por atractiva que resulte, no lo es.

La tercera de las cuasi-cualidades que el sentido común atribuye a la realidad, la «transparencia», es, como la suavidad en el queso, bastante difícil de formular en términos más explícitos. La «simplicidad», o incluso la «literalidad», son conceptos que pueden sernos de igual o mayor utilidad, puesto que nos referimos a la tendencia que manifiestan las concepciones de sentido común sobre ésta o aquella cuestión a representarlas como si fueran precisamente lo que parecen ser, ni más ni menos. El verso de Butler que cité anteriormente —«todo es lo que es y no otra cosa»— expresa perfectamente esta cualidad. El mundo es lo que las personas sencillas y despiertas creen que es. La sobriedad, y no la sutilidad; el realismo, y no la imaginación, son las llaves de la sabiduría; los hechos realmente importantes de la vida se encuentran abiertamente dispuestos sobre su superficie, y no astutamente ocultos en sus profundidades. No tenemos necesidad (ya que en efecto es un error fatal) de negar, como tan a menudo lo hacen los poetas, los intelectuales, los sacerdotes y otros complejizadores profesionales del mundo, la obviedad de lo obvio. Como reza un proverbio holandés, la verdad es tan clara como una pica sobre el agua.

Como los filósofos hipersutiles de Moore, que reflexionan ceñudamente sobre lo real, los antropólogos disertan a menudo sobre complejidades conceptuales que presentan como hechos culturales por su incapacidad para comprender que gran parte de lo que sus informantes les dicen, por extraño que pueda sonar a oídos cultivados, debe entenderse literalmente. Se considera que algunas de las propiedades más cruciales del mundo no están ocultas tras una máscara de apariencias engañosas, como cosas que se infieren de sombras tenues o que se seleccionan a partir de signos equívocos. Más bien, se conciben como si estuvieran simplemente ahí, donde se hallan las piedras, las manos, los canallas y los triángulos eróticos, invisibles sólo para las mentes más preclaras. Cuesta un cierto tiempo (en todo

caso, me costó un cierto tiempo) aceptar el hecho de que cuando toda la familia de un joven javanés me dice que la razón por la que éste se ha caído de un árbol y se ha roto una pierna es que el espíritu de su abuelo fallecido le empujó, ya que el joven se había pasado por alto cierto deber ritual para con la memoria de éste, y que, por lo que a ellos se refiere, eso constituye el principio, el medio y el fin del asunto: es precisamente lo que ellos creen que ha ocurrido, todo lo que creen que ha ocurrido, y por eso se muestran perplejos sólo ante mi perplejidad por su ausencia de perplejidad. Y cuando, tras escuchar un largo y complicado relato de una vieja campesina javanesa, analfabeta e incoherente —un tipo clásico, si es que ha habido alguno— sobre el papel de la «serpiente del día» a la hora de determinar la conveniencia de embarcarse en un viaje, celebrar un banquete o contraer matrimonio (la historia consistía en una serie de narraciones verdaderamente encantadoras de las terribles cosas que pasaban —carruajes que volcaban, tumores que afloraban, fortunas que se dilapidaban— cuando se ignoraba ese papel) pregunté qué aspecto tenía esa serpiente del día, me encontré con un «no sea idiota; no puede verse el día martes, ¿o usted puede?», por lo que empecé a darme cuenta de que también lo evidente se halla en el ojo del observador. La afirmación de que «el mundo se divide en hechos» puede tener sus problemas como consigna filosófica o como credo científico; en cambio, como epítome de la «transparencia» —«simplicidad», «literalidad»— que el sentido común imprime en la experiencia, es gráficamente exacto.

Por lo que respecta a la «asistematicidad», otra cualidad no demasiado bien definida que el pensamiento de sentido común descubre en el mundo, el concepto nos remite a la vez a esos placeres de la inconsistencia que son tan reales para todos excepto para los más escolásticos de los hombres. («Una lógica absurda es el duende de las mentes pequeñas», como dijo Emerson; «me contradigo a mí mismo, o sea que me contradigo. Yo contengo multitudes», que decía Whitman); y asimismo a esos placeres similares que provoca la inabordable diversidad de la experiencia, experimentados por todos excepto por los más obsesionados de los hombres, («El mundo está lleno de cosas»; «la vida es una condenada cosa tras otra»; «si crees que comprendes la situación, eso sólo demuestra que estás mal informado»). La sabiduría de sentido común es descarada y condenadamente *ad hoc*. Se nos presenta en forma de epigramas, proverbios, *obiter dicta*, chanzas, anécdotas, *contes morales* —un estruendo de expresiones gnómicas—, y no mediante doctrinas formales, teorías axio-

máticas o dogmas arquitectónicos. Señala Silone en alguna parte que los campesinos de la Italia meridional se pasan la vida cruzándose proverbios, como lo hacen con tantos otros dones preciados. En otros lugares, las formas que adoptan pueden ser las de refinados dichos *à la Wilde*, las de versos didácticos *à la Pope* o las de fábulas de animales *à la La Fontaine*; parece que entre los clásicos chinos, éstas últimas han sido las citas embalsamadas. Pero sean como fueren, no es su incoherencia la que las caracteriza, sino justamente todo lo contrario: «Mira antes de saltar», pero «aquel que duda está perdido»; «un punto de sutura a tiempo evita nueve posteriores», pero «aprovecha el momento». Desde luego, es en los dichos sentenciosos —en cierto sentido, la forma paradigmática del saber vernacular— donde la asistematicidad del sentido común se muestra más vívidamente. En razón de lo cual quisiera que considerasen el siguiente puñado de proverbios de los ba-ila que extraigo de Paul Radin (quien a su vez los extrajo de Smith y Dale):

Sigue creciendo y será entonces cuando conozcas las cosas de la tierra.
 Irrita a tus doctores y las enfermedades comenzarán a reírse.
 La vaca pródiga desechó su propio rabo.
 Es la hiena prudente la que vive largo tiempo.
 El dios que levanta la voz llama a la carne.
 Puedes asearte, pero eso no significa que dejes de ser esclavo.
 Cuando la esposa del jefe roba, echa la culpa a los esclavos.
 Mejor que colabores con una bruja que con una persona de lengua falsa,
 [pues ésta última destruye a la comunidad.
 Es mejor que ayudes a un guerrero que a un hambriento, pues este último
 [es un ingrato.

Etc., etc. Es esta suerte de pupurrí de nociones dispares —no necesariamente y ni siquiera usualmente expresadas de forma proverbial— el que no sólo caracteriza a los sistemas de sentido común, sino que, de hecho, es el que los hace capaces de captar la vasta multiplicidad de la vida que hay en el mundo. Los ba-ila tienen un proverbio que expresa perfectamente lo anterior: «La sabiduría se revela en un conjunto de hormigas».

La cuasi-cualidad final —final en este caso, aunque seguramente no es así en la realidad—, la «accesibilidad» es una consecuencia lógica que se desprende del conocimiento de las restantes cualidades. La accesibilidad es simplemente la suposición, en realidad la insistencia, de que cualquier persona con sus facultades razonablemente intactas puede llegar a conclusiones de sentido común y que, una

vez las enuncia de forma inequívoca, las acepta sin reservas. Desde luego, suele pensarse que ciertas personas —por lo común los ancianos, a veces los angustiados y en ocasiones simplemente los vanidosos— son más duchos que otras, en el sentido de «haberlas visto de todos los colores», mientras que se cree que los niños, con bastante frecuencia las mujeres y, dependiendo de cada sociedad, varios tipos de clases bajas, son menos duchos que otras, en el sentido de que se les consideran «criaturas emocionales». Pero, precisamente por ello, no existen especialistas reconocidos en el sentido común. Cada uno cree que es un experto. Al ser común, el sentido común está abierto a todos, constituyendo la propiedad general de todos los ciudadanos respetables.

Ciertamente, su tono no sólo es anti-experto, sino casi anti-intelectual: en el terreno del sentido común, rechazamos (y por lo que he podido contrastar también lo hacen otros pueblos) cualquier pretensión explícita de poderes especiales. El sentido común no implica un conocimiento esotérico, ni una técnica especial o un talento peculiar, pues exige un adiestramiento poco o nada especializado que sólo de forma redundante llamamos experiencia, y que de forma misteriosa llamamos madurez. El sentido común, para decirlo con otras palabras, representa el mundo como algo familiar, un mundo que cualquiera puede y podría reconocer, y en el que cualquiera puede o podría mantenerse sobre sus propios pies. Para vivir en esos suburbios llamados física, o Islam, o derecho, o música, o socialismo, uno debe cumplir con ciertos requisitos específicos, pues no todas las viviendas tienen la misma majestuosidad. Pero para vivir en ese semi-suburbio llamado sentido común, donde todas las cosas están *sans façon*, uno sólo necesita poseer una conciencia lógica y práctica, como dice la vieja frase, a pesar de que esas respetables virtudes queden definidas en la ciudad particular del pensamiento y del lenguaje de la que uno es ciudadano.

IV

Ya que comenzamos con una pictografía de Wittgenstein sobre calles y avenidas, resulta apropiado concluir con otra, esta vez aún más comprimida: «En el uso real de las expresiones, damos un rodeo, circulamos por calles paralelas. Vemos el camino recto ante nosotros, aunque, por supuesto, no podamos tomarlo, pues se halla permanentemente cerrado».²

Si se quiere demostrar, o sólo sugerir (que es todo lo que he sido capaz de hacer) que el sentido común es un sistema cultural, que manifiesta un orden increado que podemos descubrir empíricamente y formular conceptualmente, eso no puede hacerse mediante una mera catalogación de su contenido, que es rabiosamente heterogéneo (y que no varía únicamente a través de las distintas sociedades, sino también dentro de ellas —la sabiduría del conjunto de hormigas—). Tampoco puede hacerse mediante el diseño de una cierta estructura lógica que éste adopte por definición, pues tal estructura no existe. Ni siquiera puede hacerse mediante la suma de las conclusiones sustantivas que por definición suscite, pues tampoco éstas existen. En realidad, tiene que procederse mediante el peculiar desvío que supone la evocación de sus tonos y pensamientos generalmente reconocidos, el intransitado camino lateral que nos conduce, a través de predicados estructurados metafóricamente —cuasi-nociones como «transparencia»—, a recordar a la gente lo que ya sabe. Por cambiar de imagen, el sentido común sufre en cierto modo el efecto de la «carta robada»;* se halla tan ingenuamente ante nuestros ojos que nos resulta casi imposible verlo.

Para nosotros, la ciencia, el arte, la ideología, el derecho, la religión, la tecnología, las matemáticas, incluso la ética y la epistemología de nuestros días, parecen medios de expresión tan genuinos que nos llevan a preguntarnos (y a preguntarnos repetidamente) hasta qué punto los poseen otros pueblos, en qué medida los poseen, qué forma adoptan entre ellos y, dada la forma que adoptan, cuánta luz arrojan sobre nuestras propias versiones de éstos. Por lo que se refiere al sentido común, esto aún no es cierto. El sentido común nos parece lo que subsiste cuando todos esos tipos de sistemas simbólicos más articulados han agotado sus cometidos, lo que queda de la razón cuando se han desestimado sus conquistas más sofisticadas. Pero si no fuese así, si distinguir la tiza del queso, una llana de un serrucho, o su trasero de su codo (podría haberse aducido la «terrenalidad» como otra de las cuasi-cualidades del sentido común) es una conquista tan positiva, aunque tal vez no tan elevada, como apreciar los motetes, seguir el hilo de una evidencia lógica, guardar el arca de la alianza o demoler el capitalismo —por dependientes que resulten tales aspiraciones de tradiciones complejas de pensamiento y sensibilidad—, entonces tendrá que cultivarse con mayor decisión la investigación comparativa de «la común capacidad que tenemos para

* «The Purloined Letter», narración de intriga de Edgar Allan Poe (1945). (T.)

protegernos del abuso de graves contradicciones, evidentes incoherencias e imposturas enmascaradas» (tal y como la «Historia Secreta de la Universidad de Oxford» definía el sentido común en 1726).

De hacerse, ello conduciría, por lo que se refiere a la antropología, a nuevas formas de examinar algunos viejos problemas, y más especialmente al modo en que la cultura se articula y organiza, y asimismo a un desplazamiento (que realmente ya se ha iniciado), desde los relatos funcionalistas de las estrategias sobre las que descansan las sociedades, hacia unos relatos interpretativos de los tipos de vida que sostienen esas sociedades. Sin embargo, por lo que respecta a la filosofía, los efectos pueden ser aún más importantes, pues la conduciría hacia el análisis de un concepto poco estudiado que se localiza en un lugar muy próximo a su centro. Lo que para la antropología, la más taimada de las disciplinas, constituiría la más reciente de una ya larga serie de transformaciones de su objeto de estudio, para la filosofía, la más rigurosa de éstas, constituiría una completa sacudida.