
El humanismo etnográfico¹

Ernesto de Martino

1. El humanismo etnográfico

1.1. Una etnología adecuada a las exigencias del humanismo moderno debe tomar conciencia de que su objeto no es simplemente la ciencia de la cultura de bajo nivel técnico, o no letrada, o considerada primitiva, sino más bien la ciencia de las relaciones de la cultura occidental, a partir del encuentro etnográfico en cuanto testimonio de tales relaciones (...)

El concepto de encuentro etnográfico como tematización de lo nuestro y de lo ajeno en el sentido ahora mismo declarado comporta una paradoja interna de la cual depende la formulación de una adecuada metodología etnológica. Por lo general está recomendado al etnógrafo el *observar* sin preconceptos los hechos etnográficos y *describirlos* con exactitud. Pero tal recomendación, propia en razón de su obviedad, dice muy poco cuando se ve que se ha dado con ella el fundamento de la investigación etnológica: en realidad lo propio de ese “fundamento” exige ser “fundado”... Cuando el etnógrafo observa fenómenos culturales ajenos, es decir participa en el curso histórico a través del cual se ha venido formando la cultura a la cual el etnógrafo pertenece (o sea, la cultura occidental que no es acaso la única en haber propuesto el problema científico del encuentro etnográfico), el observar se vuelve posible en las categorías particulares de observación, sin las cuales el fenómeno no es observable. Estas categorías, que entran en acción en el acto de sorprender en vivo un fenómeno cultural extraño y en el discurso etnográfico que lo describe, son múltiples; naturaleza y cultura, normal y anormal, psique sana y psique enferma, consciente e inconsciente, yo y el mundo, individuo y sociedad, mal y bien, dañino y útil, feo y bello, verdadero y falso, lenguaje, economía, técnica, racional e irracional, consciente e inconsciente, espacio, tiempo, sustancia, causa, fin. Ahora ya, empleando únicamente esta categoría en la observación etnográfica de la cultura extraña (y no emplearla equivaldría a no poder observar y describir ningún dato etnográfico) transita inconscientemente con ella en la historia completa de la cultura occidental, sus decisiones y sus opciones, sus polémicas y sus distinciones, sin que el etnógrafo esté mínimamente protegido, mientras dura tal desconocimiento, para proyectar arbitrariamente algunas decisiones y algunas opciones, algunas polémicas y algunas distinciones, en la cultura extraña que es en cambio no participada o participada según modalidades históricas distintas. Así, por ejemplo, nosotros al emplear la ca-

tegoría “magia” en la observación de los hechos etnográficos, un gran recorrido histórico de Occidente entra en causa, es decir la polémica cristiana contra lo mágico como usurpación demoníaca, la polémica de la magia natural contra la baja magia ceremonial, la polémica de la nueva ciencia contra la magia ceremonial y natural, las varias crisis del cientifismo positivista que se consuman en la época moderna y contemporánea, la reevaluación de lo mágico por parte de los artistas y de los literatos, la magia infantil en la perspectiva de la psicología evolutiva, la magia del esquizofrénico en el perspectiva de la psicopatología, y finalmente los debates sobre las actitudes paranormales y en particular sobre la así denominada percepción extrasensorial. En forma difusa, fragmentaria, más o menos inconsciente en relación a la educación recibida y a la lectura hecha -el etnógrafo hace resurgir inmediatamente esta historia en el momento mismo en que emplea la categoría de “magia” como predicado del juicio etnográfico: pero precisamente porque es confusa, fragmentaria, inconsciente, esta historia cultural está expuesta al peligro de traspasar de manera inmediata, acrítica, dogmática en la observación y en la interpretación del fenómeno cultural extraño designado como “magia” (En nota: otro ejemplo: normal y anormal, psique sana y psique enferma). Se parece así a la característica paradoja del encuentro etnográfico: o el etnógrafo intenta prescindir totalmente de la propia historia cultural en la afirmación de estar “desnudo como un gusano” frente a los fenómenos culturales a observar, y ahora se convierte en ciego y mudo ante los hechos etnográficos y perder, con el hecho de observar y de describir, la propia vocación de especialista; es decir se basa en algunas “obvias” categorías antropológicas, asunto quizás en un pretendido significado “medio” o “mínimo” o “de buen sentido”, y ahora se expone sin posibilidad de control al riesgo de la inmediata valoración etnocéntrica a partir del mismo nivel de la observación más elemental (o sea su vocación especialista está de alguna manera comprometida por la imposibilidad de una observación objetiva). El único modo de resolver esta paradoja es adjuntar en el mismo concepto al encuentro etnográfico como *doble tematización* de lo “propio” y de lo “ajeno”. Es decir, el etnógrafo llamado a ejercitar una época etnográfica que consiste en inaugurar, bajo el estímulo del encuentro con determinados comportamientos culturales ajenos, una confrontación sistemática y explícita entre la historia de cuyos comportamientos son documento y la historia cultural occidental que está sedimentada en la categoría empleada del etnógrafo para observarla, describirla e interpretarla: esta *doble tematización* de la historia propia y de la historia ajena. Es conducida con el propósito de alcanzar el fondo universalmente humano en cual lo “propio” y lo “ajeno” son sorprendidas como dos posibilidades históricas de ser hombre, ese fondo, entonces, a partir del cual también “nosotros” habríamos podido encarar el camino que conduce a la humanidad ajena que aquí está delante del escándalo inicial del encuentro etnográfico. En este sentido el encuentro etnográfico constituye la ocasión para el más radical examen de consciencia que sea posible para el hombre occidental; un examen cuyo resultado necesita de una reforma del saber antropológico y de sus categorías explicativas, una verificación de las dimensiones humanas *más allá* la conciencia que del ser hombre ha tenido Occidente. Investigación interdisciplinaria. La etnología como ciencia que nace de la confrontación de lo propio con lo ajeno (con lo más ajeno en cuanto ajeno etnográfico) se revela por tanto como reconocimiento de la actual dispersión de las *etne* y de las culturas y como confrontando evocaciones de historias irrelevantes que son inicialmente escándalos

recíprocos. La unidad de lo humano no está aquí como presupuesto especulativo según la imagen de un “plano”: su ideal y su tarea es la unificación de lo humano, pero a través de la eficacia mediadora de un encuentro sobre el terreno con una humanidad ajena y de una siempre renovada tematización de este encuentro.

(La unidad de lo humano se configura desde en la perspectiva etnológica no como un presupuesto sino como una tarea, es decir como ideal de la unificación, de actuar siempre de nuevo mediante la investigación y la confrontación, a partir del reconocimiento inicial de una dispersión y de una extranjería en la humanidad viva e instituyendo como centro del proceso heurístico y confrontante a la humanidad occidental en cuanto “propia”. No desde un eurocentrismo dogmático, y ni siquiera sin relación relativismo cultural formando en base a la investigación etnológica, sino un eurocentrismo crítico, electivamente dispuesto al incremento real de la conciencia humanística).

1.2 [...] De esta manera se ha venido recordando la distancia que separaba las formas culturales subalternas internas a la civilización occidental y las culturas indígenas de la época colonial: la diferencia entre la una y las otras aparece siempre más de medida que de calidad, y siempre aparece menos justificable una distinción rigurosa del objeto de la etnología del de las tradiciones populares, como entre ambos casos hoy están inclinados a nuestro sincretismo intercultural, relacionados en diversos niveles de la cultura, dinámica puesta en movimiento por estas relaciones. Pero hay algo más. No sólo la etnología comprensiva como ciencia de las civilizaciones primitivas arriesga perder el objeto de su investigación, sino que en el interior de la cultura europea la influencia de la cultura extraoccidental ha venido a posibilitar varias tomas de conciencia de la importancia, también por el Occidente de hoy, de lo arcaico, de lo mítico, del inconsciente, y no ya como fase superada de una imaginaria historia humana unilateralmente recurrente a su camino triunfal, sino como dimensión antropológica permanente que Occidente habría malamente reprimido. Esta orientación se manifiesta de modo más inmediato en el arte y en la literatura moderna, en el psicoanálisis y en la teoría jungiana de los arquetipos, en el reencuentro con el empeño especulativo sobre lo mítico, en ideología política idolátrica del *Ur*;² en el distraer y en cierta desesperada sensibilidad de protesta y de evasión [...] Vive propiamente como “culpa” el dato inicial clasificatorio de dos humanidades, aquella del cual el etnógrafo porta el sello interno y aquella que testimonia la cultura ajena, que estando la una frente a la otra con el escándalo de la incompreensión recíproca, en la extrema indigencia de las memorias comunes, o en el tremendo juicio recíproco por el cual los representantes de las culturas ajenas más alejadas intercambian al hombre blanco como un espectro que retorna del mundo de los muertos y al hombre blanco que se inclina instintivamente en reconocer en ellos los desconcertantes ejemplos del género *brutorum hominum*. Sin esta investigación del desafío de lo culturalmente ajeno, sin esta acre experiencia del escándalo ocasionado por el encuentro con la humanidad simplificada, y sobre todo sin esta culpa y este remordimiento ante el “hermano separado” y la dispersión no relatada de la cultura sobre nuestro planeta, el ethos humanístico del encuentro etnográfico ha golpeado en los fundamentos y viene a faltar la condición misma elemental que inaugura la tarea más relevante de la investigación etnológica, o sea es el instante y fatigoso interrogar e interrogarse acerca del carácter y las razones, acerca de la génesis, la

estructura y la función del comportamiento cultural ajeno que el etnógrafo pretende sistematizar. El “humanismo etnográfico” es en un cierto sentido la vía difícil del humanismo moderno, el cual asume como punto de partida lo humanamente más lejano y que, mediante el encuentro sobre el terreno con la humanidad viva, se expone deliberadamente a la indignación de las memorias culturales mejor conservadas: lo que no soporta esta indignación y no es capaz de convertirla en examen de conciencia, no es apropiado para la investigación etnológica, y mejor prueba de si podrá eventualmente dar en el ámbito del humanismo filológico e clásico, cual es siempre, a pesar de todo, un diálogo de familia³. Sin duda no es necesario ir muy lejos en el espacio para experimentar comportamientos simplificados: nuestro vecino de casa al igual que nuestros familiares nos pueden dar prueba de ello cotidianamente⁴, y nosotros reaccionamos una vez y otra a esta incomprendibilidad con la indiferencia o con la curiosidad, con el estupor o con el arrepentimiento o con la ira, o en fin con un esfuerzo de reconstrucción y de comprensión: el encuentro etnográfico tematiza esta misma relación con el otro en la situación más desfavorable, eligiendo el argumento de investigar al culturalmente ajeno por excelencia, prohibiendo la indiferencia y facilitando sistemáticamente un ascesis que reprime cada rechazo por revelar la comprensión en las peores condiciones, cuando toda nuestra historia cultural, el mundo en el cual hemos nacido y crecido, está puesto en cuestión.

Este humanismo etnológico, cuyos pilares han sido puestos en la época de los descubrimientos geográficos, más maduro sólo ahora, en la época en que se vive la crisis de la relación colonial y de la sociedad que lo expresa, y que viene no sólo a multiplicarse en las relaciones interculturales, sino que está comprometido como nunca con fundar una nueva solidaridad de las relaciones humanas en nuestro planeta: “El mundo es pequeño”.

Así la investigación etnológica expresa esta exigencia y colabora por lo que le corresponde sobre todo porque electivamente dispuesta a tematizar lo “nuestro” y lo “ajeno” sobre el plano intercultural, pero también en otro sentido:⁵ [...]

1.3. Humanismo filológico-clasicista y humanismo etnográfico

En la época de los descubrimientos geográficos y de las fundaciones de los grandes imperios coloniales fue echado el primer germen de un nuevo posible humanismo, que apenas hoy, en la época de la descolonización, se apresta a dar sus frutos. Si no en el Cinquecento el humanismo fue la toma de conciencia de lo humano a través de un retorno diacrónico de la Antigüedad clásica: fue la rememoración de un pasado ilustre a través del cual se expresa la exigencia de alargar la conciencia de lo humano. Más allá de los límites de la memoria cristiano-medieval. Todavía la memoria humanística del Trecento y del Quattrocento constituyó para siempre un alargamiento interno de la conciencia cultural de Occidente, un piadoso reconocimiento de los propios padres que servían para remodelar la conciencia misma biográfica de los hijos a través de los modelos a imitar con los que competir. Pero a partir de la época de los descubrimientos se va generando una nueva situación junto a la maduración de una nueva dimensión humanística. El descubrimiento de los pueblos transoceánicos -sea también en el cuadro de los intereses coloniales y misionales- ponía en primer plano una nueva modalidad de relaciones con lo hu-

mano: el modelo del encuentro sincrónico con la humanidad extraña respecto a la historia de Occidente, y aquí también la modalidad del escándalo y el desarrollo de tal extranjería. No se trataba de una rememoración interna más y mejor extendida de la propia ascendencia cultural, de volver haciendo revivir el tiempo, y a través de la lectura de textos, un mundo desaparecido para siempre: se trataba a veces del descubrimiento de los colaterales vivos, humanamente fijados ante los cuales, sin embargo, era imposible no reaccionar con un compromiso cognitivo ya que la fundación de los grandes imperios coloniales y la actividad misionera se basaron en la praxis de la relación actual, o sea sobre la praxis del dominio o de la conversión. Este naciente humanismo etnográfico, también hace una apelación a las imágenes del *genus brutorum hominum*⁶, o al testimonio del pecado original, o al parangón con el modelo clásico, o al mito del “buen salvaje”, introducía potencialmente una nueva dimensión evaluativa: la dimensión del conflicto no tanto interno o diacrónico entre épocas sucesivas de la historia cultural de Occidente, sino externo y sincrónico con humanidades extrañas respecto a la totalidad de tales historias y a la sucesión de sus épocas. Con el cual la historia ganaba potencialmente una nueva posibilidad humanística: aquella de ponerse en cuestión a sí misma, de problematizar el propio curso, de salir de su aislamiento corporativo y de su etnocentrismo dogmático, de aprovechar un nuevo horizonte antropológico mediante la medida de confrontarse a sí mismo con otros modos de ser hombre en sociedad. Este tema todavía no puede desplegarse en toda su amplitud y complejidad, sin que maduren algunas condiciones. El límite del humanismo etnográfico durante la época del colonialismo y de las actividades misioneras fue el límite mismo del colonialismo y de las actividades de misión: sin duda la expansión de la burguesía europea, la explotación de las tierras transoceánicas, la protección de los nuevos mercados, la relación administrativa con la “gente de color”, el esfuerzo dramático conectado a la cristianización de los paganos, estuvieron condicionadas por la primera formulación del humanismo etnográfico, si bien sólo en época de la segunda revolución industrial, de la difusión ecuménica de la técnica y del crepúsculo del colonialismo, pudo ser ultrapasado el límite inherente a una relación práctica fundada en relaciones instrumentales de potencia.

El peligro del humanismo etnográfico desplegándose en la época de la segunda revolución industrial y de la descolonización fue el relativismo cultural. Sólo Occidente ha producido un verdadero y propio interés etnológico, en el sentido extenso de una exigencia de confrontar sistemáticamente la propia cultura con los otros sincrónicos y extraños: pero esta confrontación no puede ser contemplada más que en la perspectiva de un etnocentrismo crítico, en el que el antropólogo occidental (u occidentalizado) asume la historia de la propia cultura como unidad de medida de las historias culturales ajenas, pero al mismo tiempo en el acto de medir toma conciencia de la prisión histórica y de los límites del empeño del propio sistema para medir, y se abre a la tarea de una reforma de las mismas categorías de observación de las cuales dispone al inicio de la investigación. Sólo poniendo en modo crítico y deliberado la historia de Occidente en el centro de la investigación confrontante, el etnólogo podrá concurrir a inaugurar una conciencia antropológica más amplia encerrada en el etnocentrismo dogmático.

NOTAS

1. Traducción de J.A. González Alcantud a partir del texto Ernesto de Martino. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalipssi culturali*. Turín, Giulio Einaudi, 2019, pp.319-326. Agradecemos a la editorial Giulio Einaudi la autorización para realizar la traducción.
2. En alemán este prefijo, unido a un sustantivo, lo connota como originario.
3. Cfr. supra, ne Il progetto, la nota 1.
4. Esta reflexión puede servir para el De Martino joven, enfretado a las prácticas adivinatorias de su suegro, el arqueólogo Vittorio Macchioro. Cfr. G Charuty, *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, trad. di Adelina Talamonti, Franco Angeli, Milán 2010, pp. 171-214.
5. Frase incompleta (N.E.italiano)
6. En la exégesis bíblica medieval, la raza de los hombres salvajes.