

## EL EFECTO RASHOMON DE ETNOLOGIA

Alberto Cardfn

Empleo la expresión "efecto Rashomón" en un sentido semejante a como en psicología se habla del "efecto Rosenthal" o el "efecto Hawthorne", a como en medicina se habla del "efecto placebo", e incluso de manera similar a como en polilogía habla Peyrefitte del "efecto Serendip" (en términos bastante distintos a como Merton emplea una expresión similar).

Hablo, pues, de una situación sobredeterminada en la que el llamado "efecto" resulta ser más bien la metáfora de todo un juego de interacciones equívocas, que afectan a contextos observacionales concretos.

En el caso de la etnología (como también en el de la medicina, donde habría que preguntarse si acaso toda relación yatrológica no implica como necesario desenlace un "efecto placebo" (1)) dichos contextos cubren todo el campo de intereses de la observación etnográfica y la reflexión etnológica, constituyéndose en su verdadero nudo problemático.

Más precisamente, el "efecto Rashomón" vendría a designar en etnología aquella situación constitutiva por la que el etnógrafo se convierte en testigo privilegiado, e incontrastable en condiciones idénticas, de un objeto que ya nunca más volverá a ser el mismo tras su trabajo de campo, y sobre el que en adelante sólo podrá actuarse interpretativamente.

O dicho en términos harrisianos: la penetración "emic" del etnógrafo no resulta contrastable en términos experimentales, por lo que es necesario disponer de una teoría interpretativa general, so riesgo de caer en un estéril perspectivismo.

Adelanto, para abreviar, la solución de Harris, de quien por otro lado he tomado contraejemplarmente la situación que bautiza al "efecto" que nos ocupa.

La situación, como se sabe, es la descrita en la hermosa novela de Akutagawa, trasvasada con idéntica complejidad a la pantalla por Kurosawa. Harris, que aparentemente sólo vió la película, resume así la problemática: "el espectador contempla cuatro visiones diferentes de la "misma" escena. Los protagonistas son un hombre, su esposa, un extraño y un testigo oculto. Cada uno de los actores narra una visión distinta de su vivencia, y cada versión aparece en la pantalla como una realidad vivida ... dejando que el espectador decida por sí mismo cuál de ellas, si es que alguna lo hace, recoge con fiabilidad el suceso (o si, para empezar, lo hubo)" (2).

La memoria cinematográfica de Harris al parecer no es muy buena, y no sólo pierde en el olvido un rasgo etnológicamente muy relevante del sistema judicial japonés (el hecho de que se convoque a una chamana para que ésta evoque a un muerto, que también "miente": es decir, da una versión "éticamente" falsa), sino también minimiza hasta el olvido el hecho de que el enigma sí tiene solución, y hasta una solución moralmente muy relevante (es el campesino que narra la historia al monje budista quien lo ha tergiversado todo, y el monje pierde su fé en la humanidad para reencontrarla en el rescate de un niño expósito).

Claro que estos olvidos tienen su explicación en el interés de Harris por la metáfora que Rashomón, tal como él la entiende, pone en escena: "Para un materialista cultural, sólo caben dos posibles soluciones a las contradicciones y ambigüedades de Rashomón: o una de las versiones es correcta desde un punto de vista étic y todas las demás son falsas, o todas son falsas desde un punto de vista étic. Para el fenomenólogo se da una tercera solución: todas son igualmente verdaderas" (3).

Con una ferocidad verdaderamente lukacsiana, Harris condena a lo que él entiende por "fenomenología" al más blando de los relativismos: no hay para él otra posibilidad de certeza (y al parecer de verdad) que la contrastación de los testimonios subjetivos con un patrón universalmente válido que dictamine sobre su acuerdo o desacuerdo con unos hechos postulados como objetivos.

No carece de interés que las consideraciones sobre Rashomón se incluyan en el capítulo final de M.C., titulado "El oscurantismo", que empieza con las siguientes palabras: "el oscurantismo es una estrategia de investigación que cifra su objetivo en desbaratar la posibilidad de lograr una ciencia de la vida social humana" (4).

Dicha ciencia representa, según él, "la única manera de evitar la anarquía relativista, de una parte, y el etnocentrismo, el nacionalismo o cosas peores, de otra" (5). Al parecer, no se le ocurre pensar que para lograr vadear tales peligros cae en otro tipo de etnocentrismo -tan peligroso como cualquier otro, pero más dogmático y destructor en tanto coincide ciegamente con la ideología espontánea de Occidente-, y en una concepción normativa de la ciencia, que quizás no sea la más adecuada para categorizar el tipo de objetos que tiene que manejar la etnología.

Discutir la resolución tajante y definitiva que Harris pretende dar al problema presentificado en Rashomón, nos llevaría a discutir toda su teoría del carácter supuestamente nomotético del "Materialismo Cultural", y concomitantemente, a poner en cuestión su histórica consideración del particularismo boasiano (parte fundamental de su Desarrollo de la teoría antropológica), lo que implicaría a su vez, sin duda, una cierta formulación positiva del tipo de particularismo actualizado que convendría contraponer a las propuestas harrisianas.

Me interesa, no obstante, centrarme más en el problema previo que supone el "efecto Rashomón" como tal, en tanto su adecuada consideración dejaría despejados en parte muchos de los problemas que la discusión directa de teorías pondría en juego. Y haré ésto mediante la exhibición de una serie de breves ejemplos:

Uno, quizás de los más famosos, recientes, y hasta escandalosos en el ámbito de la etnología, es sin lugar a dudas el discutido trabajo de Turnbull sobre los ik de Uganda, The mountain people, a los que el etnólogo pinta con tintas tan siniestras que uno de sus críticos franceses, J.L. Amselle pudo decir de él: "nunca, que yo sepa, un etnólogo había deseado el genocidio de la población que había estado estudiando" (5).

El mismo Turnbull, reconsiderando su libro meses después, llega a conclusiones mucho más relevantes desde el punto de vista de la teoría: "meses más tarde de mi estancia entre los ik tuve ocasión de dedicarles un capítulo en Tradition and Change in African tribal life, que dice cosas bien distintas a las de este libro, y me hace cuestionar sobre la validez de gran parte del trabajo de campo, incluido el mío. Se trataba aparentemente de una relación puramente descriptiva, y un intento de reconstruir la vida de los ik en un año medio cualquiera; pero, de no haber llegado cuando lo hice, de haber llegado cuando la hambruna estaba ya ampliamente extendida, probablemente, jamás hubiera llegado a conocer el lado de los ik que describo en este libro" (6).

Los ik que Turnbull pinta son un pueblo cruel, envidioso y anárquico como consecuencia de una incipiente y ya perturbadora aculturación, y Turnbull que pocos años antes había extendido exitosamente el mito de los maravillosos y selváticamente felices pigmeos mbuti, no puede menos que comparar a los ik con aquellos, con la consiguiente distorsión observacional, fruto de una coyuntura personal y temporal que, precisamente por su evidente anomalía, desvela las distorsiones estructurales de la observación etnográfica.

De hecho, el retrato que Turnbull ha dejado de los mbuti ha sido ampliamente cuestionado con posterioridad, correlativamente a las críticas de Turnbull había hecho de sus predecesores, Schweinfurst y el P. Schbesta, quienes, al parecer no habían podido observarlos en las mismas condiciones supuestamente idílicas (7), y que Amselle, sin embargo, califica de "robinsonada" (8).

Correcciones múltiples de este tipo son el pan nuestro de cada día en etnología, con mayor o menor escándalo; es el reciente cuestionamiento de las observaciones hechas por Mead en Samoa, por parte de un Freeman que las contrasta dos décadas después; o la continua reinterpretación del problema de la guerra entre los yanomamo, en la que Harris tan activa y recurrentemente interviene (9); cuando no de teorías generales que revistan las ya constituidas con anterioridad sobre todo un campo, a la vez que evalúan las observaciones testimoniales correspondientes, como es el caso de Antropología y antropofagia, de Arens, o, mucho más conocido, El totemismo en la actualidad, de L.-S.

Una de las más interesantes revisiones sistemáticas de este tipo es sin duda alguna el magnífico artículo de Evans-Pritchard sobre el canibalismo zande, donde tras repasar los testimonios de 24 observadores, sobre tres variables: "¿quién comía?", "a quién se comía?" y "¿motivo?", llega a la siguiente conclusión: "considerando todo el conjunto de los datos podemos concluir que hay grandes probabilidades de que el canibalismo fuese practicado en alguna medida por algunos azande" (10). Lo que resulta mucho más ambiguo que la reserva con la que concluye el texto: "tanto los europeos como los árabes parecen tener un interés morboso por el canibalismo y con facilidad aceptan cualquier historia que oigan sobre el tema" (11).

Casos como este de los azande, y otros similares, en alguno de los cuales el mismo Harris no puede menos de mostrar los límites dogmáticos de su método -como es el caso del canibalismo azteca, donde se aceptan los testimonios de los conqui-

tadores, y sobre tal base empieza a aplicarse el patrón materialista-energético-, subrayan la necesidad de despejar previamente -o, en su defecto, asumir-, el "efecto Rashomón" como reserva primordial de cualquier posible utilización de los datos para la construcción de teorías con aspiración nomotética.

Dos ejemplos me bastarán para mostrar la fragilidad dogmática del método harrisiano, tanto frente a la complejidad de los hechos y sus dificultades de homologación, como previamente frente a la evaluación de los testimonios de que se dispone: su breve teoría -pero con ambiciones de completa- de la homosexualidad, contenida en La cultura americana contemporánea, donde su muestreo etnológico se reduce a tres sociedades exóticas, sin plantearse siquiera el estatus "emic" de lo que universal y "éticamente" entiende Occidente por homosexualidad.

Mucho más ampliamente teorizada y continuamente debatida en diversos frentes: su teoría del canibalismo azteca, complementaria de la de Harner (12). En ella, aparte de apenas tomar en cuenta las muy pertinentes críticas que Montellano había dirigido a Harner (13), pone por testigo frente a Sahlins nada menos que a Cortés, quien ya desde su primera "Carta de relación" está instando al César Carlos a que utilice la supuesta perversión canibal de los aztecas como "casus belli" (14).

La correcta evaluación de testimonios en casos tan cruciales como éstos puede parecer nimia desde la altísima consideración en la que Harris tiene a sus pretensiones nomotéticas, y sin embargo su subrayado no tiene tan sólo una motivación ética- que también, puesto que hay una aspiración ético-cognoscitiva continuamente presente en los enunciados de Harris que, de otra forma sólo se consumiría en un sentido verdaderamente oscurantista y dogmático--, sino sobre todo epistemológica, fundada básicamente en dos premisas: 1) no se pueden agrupar hechos heteróclitos, a la manera de los comparatistas, y justificar luego su armonía con argumentos energetistas; 2) el estatuto de cada observación debe categorizarse sobre la base de una correcta definición de lo "etic" y lo "emic" que no coincide con la so

lución que Harris da al problema de Rashomón.

En este sentido, la muy directamente antiharrisiana afirmación de L.S. en Estructuralismo y ecología resulta plenamente pertinente: "Si se insiste en conservar la distinción etic/emic, sólo será posible mediante la inversión de los contenidos normalmente adjudicados a cada uno de estos términos. Es precisamente el nivel "etic", durante tanto tiempo aceptado por el materialismo mecanicista y por la filosofía sensualista, el que debe ser considerado como un artificio. Por el contrario, es el nivel "emic" donde las operaciones materiales de los sentidos y las actividades más intelectuales de la mente tienen su lugar de encuentro y se armonizan con la naturaleza interna de la realidad misma" (15).

O, puesto en términos más escépticos: es el nivel "emic" del objeto observado, no sólo el que se intenta capturar, sino de hecho el que se captura distorsionadamente, por su inmediata e inadecuada traducción al sistema "emic" del observador, quien universaliza su propia tabla de rasgos distintivos como nivel "etic" universal y referencial.

En este sentido, la forma como Lowie traduce la divisa de Boas, cuya perspectiva califica de "no euclidiana", resulta del todo ejemplar: "debería ser nuestra meta suprema, no sólo ver a los otros pueblos con su propia perspectiva, sino también vernos tal como los otros nos ven" (16). Lo que nada tiene del tan denostado relativismo, en el que parece que nada pueda pensarse pues no hay homologación posible de contextos.

La razón universal segregada por Occidente no es un logro del que el particularismo boasiano, o cualquier otro relativismo pretenda abdicar, pero tampoco es su aspiración implantar una especie de reinado del terror a costa de igualar en la teoría lo que en la práctica Occidente ya ha engullido, entropizado. Como Margaret Mead tan bien resumía de su maestro: "Boas pensaba que lo esencial de su tarea era llegar a adoptar la forma de pensar de su informante, conservando el pleno uso de su capacidad crítica" (17).

NOTAS:

- (1) "Los medicamentos tienen ante todo y en primer lugar un efecto placebo", J. Clavreul, L'Ordre médical, Paris, Seuil, 1978.
- (2) Materialismo cultural, Madrid, Alianza, 1982, p. 349.
- (3) Materialismo..., *ibid.*
- (4) Materialismo..., p. 340.
- (5) Materialismo..., p. 360.
- (5 bis) "Le sauvage méchant", en Le sauvage a la mode, Paris, Le Sycomore, 1979, p. 249.
- (6) Te mountain people, NY, Touchstone, 1972, p. 33.
- (7) The forest people, NY, Touchstone, 1962, p. 20.
- (8) "Le sauvage méchant", *cit.*, p. 247.
- (9) "A cultural materialistic theory of band and village Warfare; the yanomamo test", en Ferguson (Ed.) Warfare, culture and environment, NY, Academic Press, 1984.
- (10) "El canibalismo zande", en La mujer en las sociedades primitivas, Barcelona, Península, 1975, p. 158.
- (11) "El canibalismo...", *cit.*, p. 168.
- (12) "El canibalismo azteca", Historia 16, nº 45.
- (13) "Aztec cannibalism; An ecological necessity?", Science, nº 200, pp. 611-17.
- (14) Cartas de la conquista de México, Madrid, Sarpe, 1985, p. 36; Harris, Materialismo..., *cit.*, p. 367.
- (15) Estructuralismo y ecología, Barcelona, Anagrama, 1974, p. 41.
- (16) Lowie, Histoire de l'ethnologie classique, Paris, Payot, 1971. p. 127.

- (17) Apud, Harmis, El desarrollo de la teoría antropológica, S. XXI, 1979, p. 274.

Es para mí un placer ofrecer al lector una primera y algo precipitada traducción del capítulo 'Kupka et la question de la couleur pure' que se incluye en el libro de Thierry de Duve titulado 'NOMINALISME PICTURAL. Marcel Duchamp, la peinture et la modernité' publicado en la Collection Critique de las Editions de Minuit de Paris en 1984.

En este texto se halla una esclarecedora visión de las dos tradiciones teóricas sobre el color que informan la pintura moderna europea.

De una de ellas, de la trabajada por Goethe, se incluye también una muestra: los capítulos IV 'Nociones generales' y VI 'El efecto sensible-moral del color' del 'TRATADO DE LOS COLORES' del mismo J.W. Goethe, publicado por la Editorial Poseidón de Buenos Aires en 1945, edición totalmente agotada al igual que las Obras Completas publicadas por la Editorial Aguilar donde también parece que es posible leer la mencionada obra del referido autor.

Genís Cano i Soler  
Barcelona, Octubre 1985.