

¿Cómo entender y contar lo que ellos nos dicen? Apuntes para una biografía intelectual de Manuel Gutiérrez Estévez

JULIÁN LÓPEZ GARCÍA

Me apresuro a poner énfasis en lo que se dice en el título: las siguientes páginas son apuntes. El género “apuntes” tiene el problema de hacer referencia a algo inacabado, pero también la ventaja de poner a salvo tanto al autor como a quien dicta o, mejor aún, quien refiere, de posibles disonancias, sinsentidos u omisiones por la misma razón. En todo caso, en estos apuntes, aunque predomina cierto tono impresionista, aparecen muchos testimonios “reales”, de manera que también se acercará al relato autobiográfico. Esta doble vía subjetiva / objetiva está en relación con la doble fuente de inspiración. Por un lado, las muchas conversaciones con Manuel Gutiérrez, los variados apuntes de mis cuadernos de notas, las palabras que pronunció en múltiples conferencias de donde salían, a veces, notas biográficas —de estas últimas, por ejemplo, las palabras en su despedida oficial de la Facultad de Geografía e Historia— y, especialmente, los apuntes de la charla inaugural del seminario de Escritura Etnográfica, embrión del Grupo de Estudios en Etnología Americana que se constituyó en Trujillo en 1997 y que se tituló precisamente como este texto “¿Cómo entender y contar lo que ellos nos dicen?”. Por otro lado, testimonios publicados que me permitirán entrecomillados y trasladarán información con mayor fidelidad a su pensamiento y a su trayectoria: en ese sentido he recurrido a su conversación con Edmundo Magaña en 1990, que se publicó con el título “Manuel Gutiérrez Estévez: los enanos, el poder y el incesto” en el volumen *Los buscadores del Jefe Gruñidor*, editado por él en Chile en 1996, a la entrevista concedida a Lydia González Cuevas y publicada en la revista *AIBR* en 2003, a su *Memoria para la Cátedra de Etnología Americana* de la Universidad Complutense de Madrid (1988) y a las introducciones de diversas publicaciones de los últimos 30 años.

Para aquella sesión constituyente del seminario de Escritura Etnográfica en el Convento de la Coria (Trujillo, Cáceres), Manuel nos propuso a quienes con él formábamos el grupo por entonces (Pedro Pitarch, Juan Antonio Flores, María García, Gerardo Fernández Juárez y yo mismo) debatir sobre el tema “¿Cómo entender y contar lo que ellos nos dicen?”; él mismo abrió la sesión y dio su respuesta particular, al tiempo que aludía a cómo lo había hecho él a lo largo de su trayectoria.

Para Manuel la cuestión metodológica central ha sido la de entender palabras. Y casi todo lo que ha escrito se refiere a palabra ajenas, a materiales verbales inscritos en papeles o relatados en conversación. Desde luego, en la jerarquía del trabajo de campo no ha tenido ninguna duda en privilegiar las palabras sobre lo que vemos. Y eso se debe a dos razones que expuso en aquella charla: porque la conversación (lo que nos dicen) refleja el carácter interactivo del trabajo de campo en mayor medida que la “observación participante” y porque lo que vemos carece de significado, los hechos no hablan por sí solos y necesitan, por tanto, bien nuestras hipótesis (lo que redundaría en monólogo) o bien la exégesis de ellos (con lo que se vuelve al decir de ellos).

Según sugirió, aunque siempre le movió el objetivo de entender palabras, intuía dos etapas en su trayectoria: el estructuralismo semiotizado y el eclecticismo de orientación fenomenológica. Como esas referencias terminaban en 1997, yo me atrevería a señalar una nueva etapa que cubre los últimos años de su trayectoria muy personalista, que podría llamar de “pasión centrífuga”, una antropología expansiva y panhumanista. Así organizaré el relato, en tres bloques de 13 años.

I. ESTRUCTURALISMO SEMIOTIZADO (QUE NO “IDIOTIZADO”) (1975-1987)

Aunque Lévi-Strauss dice que Mayo del 68 supuso el final de la moda estructuralista y el renacimiento (por demás episódico) del existencialismo materialista sartriano, en España esta moda estructural se prolongó unos cuantos años más, y Manuel Gutiérrez se enganchó a esa prolongación. En cualquier caso, hay que recordar que tal vez para España no cabe hablar de prolongación, sino de actualidad radiante en los años 70 porque en nuestro país se publicó *El pensamiento salvaje* en 1964, la *Antropología estructural* en 1968 y, ese mismo año, *Lo crudo y lo cocido*, el primer volumen de las *Mitológicas*. Para Manuel, como para muchos otros de su generación, estas obras permitieron el seguimiento al materialismo histórico por la adhesión al estructuralismo sin perder sus anhelos de hacer algo “científico”. Esto quería decir, sobre todo, el empleo de procedimientos inductivos re-

producibles y con un estilo de lenguaje formalizado cuando fuera posible y funcional, sin ambivalencias, en los casos en que la formalización no fuera posible; Manuel pensaba que el progreso del conocimiento antropológico corría paralelo a su formalización, de manera que cada vez habría más campos que describiríamos y analizaríamos con diagramas, fórmulas o términos de significación unívoca. De hecho, su insatisfacción relativa con la obra de Lévi-Strauss tenía que ver con esto. Su inductivismo era solo aparente y, en realidad, había siempre unas hipótesis que guiaban de modo sorprendente y fascinante el análisis. Esto hacía que la reproducción tuviera que convertirse siempre en imitación. Decía sobre esto en su *Memoria de Cátedra*:

Mis coincidencias en el empleo de determinadas técnicas con algunos semióticos no evitan una divergencia radical en cuanto a los objetivos del análisis (divergencia, por otro lado, que se hace extensiva a Lévi-Strauss). En mi opinión, aunque las estructuras de significación sean inducidas desde la “sintaxis” no son de naturaleza sintáctica, sino semántica. Es decir, significan algo o dicen algo, aunque lo que digan solo podamos conocerlo a través de cómo lo dicen en el nivel profundo. No comparto, pues, el objetivo estructuralista de realizar análisis dirigidos, en última instancia, a establecer, indirectamente, las formas de operación del cerebro humano. Y tampoco comparto el objetivo semiótico de estudiar exclusivamente cómo se construye la significación. Mi objetivo, como etnólogo, es estudiar cómo funciona una determinada cultura sobre la que estoy trabajando y, para ello, no me es suficiente con saber cómo, en su acción social, los individuos de esa cultura construyen la significación, sino, sobre todo, qué significación construyen. Para conocer esto necesito, sin duda, conocer detalladamente los materiales (los elementos simbólicos que me muestra la etnografía) y las relaciones constructivas entre esos materiales (las estructuras de significación que me desvela el análisis), pero esta obra ha de ser culminada, en mi opinión, mediante la tarea de interpretar el significado, eso es, mediante el ejercicio de una semántica cultural (1988: 148-149).

Al pensar en un tema para su tesis doctoral, tenía que descartar el hacerlo con materiales de campo porque no era fácil estar durante un mínimo de 18 meses en otro lugar (y esta era la exigencia ortodoxa que le habían enseñado) y no quería arriesgarse a prolongar durante seis años al menos los periodos trimestrales que, como máximo y siempre con dificultades, podía conseguir del Ministerio de Trabajo donde estaba empleado. El caso es que decidió hacer la tesis sobre materiales verbales no recogidos por él. Tenía que decidir cuáles y qué hacer con ellos. Primero pensó, por influencia de Lévi-Strauss, que estaría bien hacerlo sobre recetas de coci-

na tratadas como mitos. La hipótesis era que en cada receta encontraría distintas modelizaciones de, por un lado, la oposición naturaleza / cultura y, por otro, de las específicas formas culturales del triángulo culinario (hervido-frito-asado). En definitiva, suponía que el corpus de recetas de una cultura determinada constituye un discurso sensorial mediante el cual se piensa en la gran cuestión, la única verdad. Pero las técnicas levistrosianas le parecían inaplicables por el carácter caprichoso o inspirado que tenían.

Con este dilema entre manos, en 1975 leyó (en realidad, estudió) la semiótica estructural de Greimas. El procedimiento de análisis que allí vio satisfacía sus exigencias de precisión y de inducción y, además, si lo aprendía bien, pensó, era reproducible sin necesidad de tener la erudición de Lévi-Strauss.

Por aquel entonces, la semiótica greimasiana estaba en pañales y se aplicaba a relatos; solo había un brevísimo artículo del propio Greimas analizando una receta de sopa de verduras¹. Intentó hacer algo parecido con recetas del libro de Ruperto de Nola, pero se desanimó ante la dificultad.

Fue entonces cuando Julio Caro Baroja le propuso trabajar con romances; él acababa de publicar su libro sobre la literatura de cordel y esperaba que Manuel pudiese hacer algo más minucioso sobre romances de ciego o de algún tema específico, de bandoleros o de incesto, según le dijo. Caro Baroja pensaba que Manuel podría trabajar utilizando esa metodología suya de “morfología cultural” que para Manuel, entonces, era una manera poco atractiva de hacer clasificaciones temáticas y comentarlas con relativismo histórico. Pero los materiales le gustaban, y el tema del incesto, como el de la cocina, era claramente levistrosiano.

Decía Manuel en su *Memoria de Cátedra* que respecto al incesto le interesaban “las diferentes clases de relaciones incestuosas, su correspondencia con distintos tipos de penas socialmente infligidas a los incestuosos; el incesto en el parentesco ritual; características o poderes simbólicos atribuidos a los incestuosos y, en especial, la relación del incesto con la sacralidad; personajes míticos incestuosos; el incesto como atributo de la animalidad; el incesto como aproximación indebida (en la relación sexual) de lo naturalmente próximo (los parientes consanguíneos) o socialmente considerados como tal (por afinidad) y su relación con la lógica de la separación en otros ámbitos de la vida social; concepción, sanciones y estructuras simbólicas en relación al bestialismo, considerado como la inversión del incesto, esto es, la aproximación indebida (en la relación sexual) de lo

1. “La soupe ou pistou ou la construction d’un objet de valeur”, *Documentes de Recherche*, 1979, n° 5, pp. 1-15.

naturalmente más lejano (los animales) o socialmente considerado como tal (los pueblos o razas 'malditos', los excluidos del ámbito de la exogamia debida)" (1988: 156).

Para tratar los romances de incesto, combinó, con excesiva osadía según ha reconocido, a Lévi-Strauss, Greimas y Propp. Así hizo una especie de amalgama técnica en la que usó el modelo actancial de Greimas, y, por tanto, el concepto de función narrativa de Propp, como procedimiento para la segmentación de las secuencias de cada relato. Luego asignó a cada secuencia una caracterización narrativa, como contrato o prueba, y sus respectivas posibilidades contrarias e inversas. Con esto llegaba a expresar, mediante una fórmula con apariencia más de química que de álgebra (aunque de las dos habría), la estructura sintagmática del relato. Como reconoció Manuel, en este punto se había convertido en un greimasiano fiel, aunque herético.

Para ir algo más lejos de la descripción, tenía que inventar algo. Lo que hizo fue, aplicando un principio metodológico levistrosiano a su manera, recomponer las relaciones entre las secuencias según la caracterización sintagmática que les había dado, expresando lógicamente las relaciones entre las secuencias contractuales (positivas, negativas o inversas), por un lado, y las secuencias probatorias, por otro. De esta manera pensaba evitar el asombroso capricho de Lévi-Strauss al agrupar y oponer, de forma sorpresiva, unas secuencias a otras en su análisis pedagógico del mito de Edipo. Hecho esto, disponía de lo que llamaba "una estructura paradigmática" que relacionaba y oponía entre sí secuencias de un relato. A continuación, escogía para cada secuencia una palabra que la sintetizara, que contuviera, por así decir, su significación, y al sustituir la relación entre las secuencias por la relación entre esas palabras o términos sintéticos ya tenía un cuadro de oposiciones típicamente levistrosiano, aunque había llegado a él por un camino mucho más prolijo, pero más científico que el empleado por Lévi-Strauss.

Sus reparos técnicos a Lévi-Strauss y a Greimas y sus adaptaciones de ambos no implicaban, sin embargo, dudas respecto al valor general de esta posición metodológica para entender lo que un texto dice ni, lo que es más llamativo, suponían poner en cuestión las hipótesis sobre lo que tenían que decir. Manuel daba por supuesto que unos textos sobre incesto tenían que hablar sobre autoctonía y, por tanto, cultura, con sus varias concreciones: rituales funerarios, canibalismo, vestido, enfermedad, etc. En definitiva, su estudio sobre los romances de incesto constituyó un esfuerzo gigantesco por probar con técnicas de análisis diferentes que los romances hispánicos decían lo que Lévi-Strauss afirmaba que contaban los mitos sobre el incesto. Como le confesaba a Edmundo Magaña: "Yo he

considerado siempre que los romances de tradición oral eran en todo análogos a los mitos, que constituían productos de una naturaleza muy semejante, contruidos por una tradición oral ininterrumpida desde hace unos seis a setecientos años y que, por tanto, las representaciones colectivas habían dejado su marca en ellos de un modo semejante al mito. Me preocupó bastante la distinción famosa de Lévi-Strauss en su discusión con Propp sobre la jerarquía entre cuento y mito y en algún momento pensé que los romances debían ser considerados como cuentos y por tanto suponer que su sentido o su nivel de significación eran menos ambiciosos. Pero en mi opinión no era así, por lo menos no en estos romances. Quizá por el tema incestuoso, que ya de por sí lleva la significación hasta un nivel fundamental en la estructuración de la cultura” (1996: 25).

Según contó en aquella charla de Trujillo en 1997, “cómo entender” se convirtió para él en “cómo confirmar” lo que ya sabía. Según confesó, tardó tiempo en darse cuenta de eso. La sensación al terminar el análisis de un texto no era tanto la del descubrimiento como la del reconocimiento. La emoción no era tanto de satisfacción por comprender algo como de asombro porque las piezas encajaban siempre de la misma manera. Claro está que este asombro se convertía en la admiración ante el carácter reglado y finito de todas las producciones del espíritu humano.

Y eso sucedió no solo ante los romances, sino más tarde con textos andinos (sobre Inkarrí y Collari o sobre la Mama Huaca²) o con múltiples aspectos de la vida cotidiana y de la realidad social española; en todos los casos, comprobada la pertinencia de aplicarles una perspectiva estructuralista que manifestaba el juego, permanente e inevitable (por tener una base neurofisiológica) de las oposiciones binarias. El uso del concepto de “cuadro semiótico” le sirvió para dar mayor complejidad a las estructuras, pero no para darle mayor flexibilidad.

No solo usó esta metodología de análisis para sus materiales de campo y textuales sino que fue la estrategia analítica para los asuntos que comenzamos a tratar en el seminario de Antropología Americana, “el seminario de Manolo”, que inauguró en 1982: el estudio de autobiografías, el análisis del Panteón de Vírgenes extremeñas o el estudio de los mensajes en éxtasis de Amparo Cuevas, la vidente del El Escorial.

Se podría decir que, durante esta etapa, para Manuel “entender” era sinónimo de “analizar” y “analizar” significaba emplear una técnica que podía ser sometida a discusión sobre su consistencia interna y sobre su potencia: entender era una técnica.

2. Con materiales de su trabajo de campo en Ingapirca, Ecuador.

Posiblemente, el no tener materiales contextuales e intertextuales suficientes le condujo a incrementar la dureza de las técnicas sobre los materiales textuales. Naturalmente que esto podía ser reivindicado teóricamente y, así como otros muchos, lo hacía él proclamando la irrelevancia del contexto y del intertexto y sosteniendo que —conforme a la famosa frase de Levi-Stauss “no son los hombres quienes hablan a través de los textos, sino los textos los que hablan entre sí a través de los hombres”— podía por tanto prescindir de los hombres (es decir, de los sujetos de la enunciación) y limitarse a tratar los textos como productos al margen del tiempo y del espacio (no totalmente, claro está, porque, si no, se produciría un deslizamiento excesivo hacia el universalismo).

Los efectos de esta posición fueron contradictorios: por un lado, lógicamente, la seguridad personal que proporciona la posesión de una técnica relativamente compleja y de uso minoritario, lo que hacía que pudiese verse a sí mismo como un especialista y como un innovador; pero, por otro lado, se produjo un progresivo agotamiento del asombro en Manuel. Llegó un momento en que, antes de analizar un texto, realmente sabía en líneas generales lo que iba a decir y eso que le iba decir era además siempre muy parecido.

El viraje era previsible a finales de los años 80.

EL ECLECTICISMO DE ORIENTACIÓN FENOMENOLÓGICA (1988-2000)

A comienzos de los años 80 había empezado su trabajo de campo en Yucatán, en un pueblo de Campeche, y comenzó a disponer de abundantes materiales directos de campo. A pesar de que, como dice el propio Manuel, había comenzado a aburrirse del método “técnico”, todavía “por pereza”, según sus palabras, continuó ejercitando su querida y reconocida imaginación estructural durante un tiempo más y la aplicó, por ejemplo, al intentar entender la leyenda del enano de Uxmal o las oraciones de bendición de mesa maya-yucateca.

Probablemente, además del hastío y del efecto de disponer de materiales contextualizados, hubo otros factores que influyeron en su abandono de las posiciones “tecnológicas” hacia finales de los años 80.

Posiblemente influyeron en la segunda mitad de los años 80 la dirección de dos tesis radicalmente etnográficas (la de Gerardo Fernández, la mía misma), el seguimiento cercano del trabajo de campo etnográfico de Pedro Pitarch en Chiapas, los diálogos e influencias intelectuales en el contexto de la preparación del proyecto de seminarios de “De palabra y

obra” (diálogos con Jorge Klor de Alva, Gary Gossen, Manuel Marzal y Miguel León-Portilla) y, como él mismo apuntó en la charla de Trujillo, “las conversaciones con Jaime de Salas, María García y R. Price y la lectura de C. Geertz”.

Pero sobre todo, sin duda, fue el trabajo de campo en Yucatán el causante del viraje³. En Halachó comenzó a trabajar con un chamán que forma parte de su biografía intelectual, y también de la de muchos de sus alumnos, Plácido Poot. Según ha referido Manuel, en esas conversaciones con Plácido “comenzamos a entendernos haciendo verosímiles los malentendidos. Con palabras, con historias, con cuentos y sucedidos, uno y otro fuimos construyendo, o reconstruyendo, nuestras respectivas figuras. Pero la conversación, toda conversación, no es solo un instrumento (y una metáfora) para elaborar, narrativa e interlocutoriamente, una identidad personal o colectiva; es también un decir sobre algo que está fuera y más allá de las circunstancias del diálogo”.⁴ Durante cuatro campañas a mediados de los ochenta trabajó con él con el propósito, según le confesó a Edmundo Magaña, de “relacionar las estructuras de significación de la narrativa con las estructuras de significación presentes en el discurso chamánico... Ahora lo que pienso es que el discurso chamánico, considerando como tal a lo que se dice y se hace desde el momento en que el cliente entra en relación interlocutoria con el chamán hasta que cesa esa relación, es realmente un relato que puede ser analizado como tal. La estructura de significación de ese relato está dirigida a reorientar la identidad del paciente... Me interesó también el ver cómo todo el conjunto de aflicciones constituía un código de carácter moral, la validez de la conocida proposición sobre la identificación entre aflicción y pecado. La correspondencia de este sistema de aflicciones con el sistema moral es también sorprendentemente sistemática. Esto me llevó a la ética” (1996: 27-28). Y, finalmente, también a la estética.

Según reconocía Manuel en esa conversación con Edmundo Magaña, tratar los discursos adivinatorios y los chamánicos como si fuesen narraciones no le satisfacía por su relación tan explícita, que ya había señalado Lévi-Strauss, con el psicoanálisis en cuanto al problema de la comprensión del mensaje; desde la eficacia simbólica comenzó a interesarse cada

3. En alguna conversación informal conmigo, Manuel me ha comentado cómo influyó también su trabajo de campo en Guatemala (en 1978 y 1979), interrumpido abruptamente por la violencia. No ha publicado nada sobre ese trabajo entre los quichés, pero, según me confesaba, la relación con aquellos indígenas en un contexto tan complicado le influiría también en ir privilegiando cada vez más las conversaciones frente a los análisis actanciales.

4. “De la conversación yucateca al diálogo cristiano y viceversa”, en J. Klor de Alva, Gary H. Gossen, Miguel León-Portilla y Manuel Gutiérrez Estévez (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo* Vol. IV, p. 170.

vez más “por lo que podríamos llamar ‘eficacia estética’ para hablar de la clase de efecto producido por la contemplación o por la participación o por la interacción con obras o con textos con una pretensión estética marcada. Estoy suponiendo que un efecto semejante de transformación al que nos produce la lectura de algunos de nuestros poetas favoritos o la contemplación de algunos de nuestro cuadros favoritos; que algunos de estos efectos además de ser evidentemente orgánicos, además de ser efectos de captación de sentido y de reordenación de la experiencia, son semejantes a los efectos que causa un chamán cuando está curando” (1996: 28-29).

En definitiva, a partir de partir de finales de los años 80 comenzó a convencerse de que entender lo que ellos nos dicen no es una cuestión de técnica, sino precisamente de entendimiento, esto es, de reflexión pero esta solo podía dar algún fruto si la ejercía de modo indisciplinado (en el sentido literal del término, es decir, fuera de la disciplina). Solo si ponía en juego todo lo que sabía y le interesaba saber —al margen de que perteneciera al dominio de la antropología o al de la psicología, al de la crítica literaria o artística, o al de la filosofía—, podía esperar que lo poco o mucho que lograra entender tuviera algún significado nuevo que añadiera algo a lo que antes sabía. Por eso el propio Manuel ha llamado a esta etapa “eclectica o indisciplinada”. Representa también el abandono de la posición cientifista anterior y su sustitución por una filiación más clara con las humanidades, además del reemplazo del universalismo por, y uso también sus palabras, “un relativismo templado”. Todo esto merece algún comentario aclaratorio de acuerdo a lo que fueron sus consideraciones en la charla de Trujillo:

1. A diferencia de lo que pensaba antes, comienza a creer (aunque no con una total convicción) que un texto no habla por sí mismo al vacío, o a la historia o al mundo, sino que es un texto enunciado por alguien y que nos habla a nosotros, que lo escuchamos o leemos. Esto implica considerar todo texto como una interlocución (sea expresa o tácita, real o virtual) y considerar que su comprensión exige hacer explícitas las respectivas estrategias interlocutorias del enunciador y del texto en sí.

Esto tiene como consecuencia el introducir en la consideración del texto algo muy evanescente y poco formalizable, de lo que no se puede estar muy seguro, —los objetivos, planes e intenciones de los interlocutores—, lo que hace que “entender” se convierta en algo un tanto azaroso.

2. Comenzó a pensar que el plano más relevante de un texto no era su “inconsciente categorial”, según los términos de Lévi-Strauss, sino su

- “semántica tácita”, lo que implica que no se trata tanto de descubrir las categorías abstractas, lógicas, que organizan el texto como los conceptos que construye y transmite. El texto, entonces, no es la apariencia fenoménica de unas categorías establecidas a priori (que serían el verdadero sujeto), sino un mecanismo constructor y transmisor de determinados sentidos o conceptos. Esto hace que en la operación de entender se produzca un desplazamiento del análisis a la exégesis, esto es, de la disección anatómica a la observación procesual (la observación de los procesos de generación o construcción del sentido).
3. El reconocimiento de las estrategias interlocutorias significa aceptar que lo que ellos nos dicen no es solo algo que puede tener múltiples variantes (lo que ya sabíamos por los estudios sobre literatura oral), sino que es algo constitutivamente precario, inestable. Son palabras que han podido pronunciarse o no, y con muy diferentes objetivos e intenciones. O sea, lo que ellos nos dicen no es “palabra de Dios” ni sus discursos terminan con la proclama característica de los indios de western “he dicho”. Por ello, no deben ser sacralizadas por nosotros, no podemos tratarlas reverencialmente: no deben ser sometidas a un tratamiento analítico que implique su consideración como palabras fijas, establecidas, escritas. Ha sugerido, en ese sentido, que habría que encontrar una manera de tratar los materiales orales con instrumentos diferentes a los escritos.
 4. La precariedad o inconsistencia que es propia de toda conversación permite la incoherencia. Mientras que antes pensaba que era capaz de descubrir orden, coherencia y regla respecto a lo azaroso o caprichoso, que todo producto del espíritu humano estaba sometido a una rígida estructuración interna y que eso mismo era lo que le permitía funcionar, ahora comenzaba a creer que es la flexibilidad, la incoherencia incluso, lo que permite el funcionamiento de la vida social. Y, por eso, las palabras tienen que ser dúctiles, equívocas incluso, para ser capaces de dar razón y sentido a situaciones e intereses muy diversos, ambiguos o contrarios. Esto no es lo mismo que hablar de variedad de contextos y suponer que, en cada contexto, una palabra significa una cosa distinta, sino, más bien, que, en cada contexto, una palabra significa varias cosas distintas y esa pluralidad, esa ambivalencia, se ofrece al oyente, al interlocutor, para que este lo ajuste a su propia estrategia.
 5. El lugar de encuentro con ellos ya no está situado en el espacio frío, estelar, de las categorías abstractas, sino en el más particular de las palabras con una dimensión estética y ética. “Lugar de encuentro” no quiere decir acuerdo o coincidencia, pero sí quiere decir pertenencia mutua, copertenencia; esto es, que sus palabras no me son indiferentes

ni las mías lo son para él. “No sé si hay universales categoriales, pero sí creo que hay un espacio problemático para el diálogo intercultural, un espacio cuajado de malentendidos de tal envergadura que hacen imposible la comprensión (en el sentido fuerte del término), pero que posibilitan la comunicación, aunque llena de ruidos e interferencias”. Este diálogo es a la vez imposible e inevitable. Reconocerlo así obliga no solo a extremar la atención a lo que se escucha, sino que también hace posible y quizás obligue, al menos legitime el uso de la discusión y de la ironía. Si nos comunicamos algo discutiendo e ironizando incrementamos las posibilidades de entender lo que se comunica, por cuanto abrimos el abanico de las alternativas posibles. Esto hace que entender no sea solo escuchar atentamente y comentar exegéticamente, sino también replicar. Contestando es como se entiende.

Estas cinco características configuran una actitud epistemológica ante el hablar de otros que no produce seguridad alguna, que no es cientifista, que no limita la lectura o la escucha, que carece de autoritarismo tecnológico, que se presenta como si tuviera la blandura que se asimila a debilidad, pero que, en su opinión, no lo es: “Defender la pertinencia de una metodología blanda no significa defender el ‘pensamiento débil’”. Y desde ese convencimiento solo hay que dar un paso hacia la expansión, tanto en la manera de escribir como en los asuntos que tratar.

LA PASIÓN CENTRÍFUGA Y HUMANISTA DEL LIBREPENSADOR (2002)

En estos primeros años del siglo XXI no ha hecho más que acentuarse el sentido expansivo del quehacer antropológico de Manuel Gutiérrez Estévez. Tal como le decía en 2003 a Lydia González Cuevas en la entrevista que le concedió para la revista *AIBR*:

Comparto con Geertz la afirmación de que lo que a algunos nos condujo a la antropología, y nos ha mantenido toda la vida dedicados a ella, es una pasión centrífuga: cualquier tiempo menos este, cualquier lugar menos aquí. Algunos no sabemos pensar algo medianamente relevante sin someter a nuestras neuronas, por decirlo metafóricamente, a una centrifugación constante. La mayor parte de mis amigos y colegas americanos hacen trabajos sobre culturas que son muy distintas de la suya, aunque sean de su propio país, y eso no ocurre en la misma medida en España, aunque también hay algunos que lo hacen y lo hacen muy bien. En definitiva, a mí me parece, aunque esto sea muy discutible, que la tensión intelectual que se produce

cuando uno quiere entender algo muy diferente es una tensión mayor y más productiva que la que se produce cuando uno está inserto en cosas que le son *familiares* y toma muchas cosas, demasiadas, por supuestas.⁵

El expansionismo temático va parejo a una preocupación por ampliar los alcances de las maneras de contar.

Para que no se confunda metodología blanda con pensamiento débil, hay que escribir de determinada manera: hay que contar lo que entendemos de ellos con un estilo que muestre nuestro sentido de la responsabilidad moral y nuestra ambición por entender más y mejor. Es decir, un estilo que eluda la tentación posmoderna, en su versión vulgar, de convertirlo todo en juego literario inocente sin posible imputación. Escribir, contar lo que ellos nos dicen cuando se adopta esta posición es, a la vez, más difícil y más fácil que con el modo anterior. Por un lado, hay que olvidar algunas de las convenciones que nos han enseñado sobre la escritura académica. Estas las señalaba Manuel de manera impresionista en la charla de Trujillo: a) “Hay que usar un estilo impersonal y está proscrito el uso de la primera persona del singular y del plural”; b) “El texto que debe desarrollar apodípticamente un argumento, que, por analogía con el argumento de las obras narrativas, debe tener también tres partes: hipótesis, pruebas y conclusiones (que se corresponde con el planteamiento, nudo y desenlace)”; c) “No puede haber inconsistencia, el texto debe estar adscrito a una determinada posición teórica y metodológica que ha de ser explicitada”; d) “La descripción ha de ser coherente, no puede ser contradictoria, puesto que la función de una ciencia social es generar orden y dar razón de las incoherencias aparentes la vida social” y e) “El estilo ha de ser correcto, pero la elegancia es sospechosa, distrae, por lo tanto, hay que usar un lenguaje funcional en el que no haya términos evocadores que impliquen complicidad semántica con el lector.

Frente a esas tesis ortodoxas, en esa misma charla consideró Manuel que son las convenciones estilísticas contrarias las más convenientes, aunque con matices que no son irrelevantes: a) el uso de la primera persona (“yo”) hay que medirlo cuidadosamente para evitar el narcisismo o la nadería autobiográfica; b) la minusvaloración de la trama argumentativa no debe llevar a un texto desestructurado del que no se pueda saber de qué habla; c) la falta de adscripción teórica no puede significar indiferencia hacia las implicaciones teóricas del texto ni, necesariamente, eclecticismo absoluto, aunque sí eclecticismo relativo con respecto una determinada gama de posiciones teóricas conectadas entre sí; d) eludir la búsqueda de

5. AIBR, *Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 29, abril de 2003.

coherencia no debe llevar, por un movimiento contrario, a destacar la incoherencia, aunque no a ocultarla y e) el uso de términos evocadores o metafóricos no tiene que estar reñido con el rigor conceptual y obliga a emplear todas las perífrasis que sean necesarias para acotar lo más posible su sentido.

Esas ideas respecto a la manera de contar abierta las pusimos en práctica en el seminario de Escritura Etnográfica de Trujillo y el resultado de dos años de trabajo fue el libro *Según cuerpos. Ensayo de diccionario para uso etnográfico*. En la introducción de ese texto que escribí Manuel, hace una declaración programática de esta nueva orientación:

Si todo lenguaje constituye una extensión sistemática del sentido común, ¿cómo escribir con mi lenguaje sobre un sentido común que no es el mío?, ¿cómo escribir para que aquel sentido común ajeno, que parcialmente llegamos a compartir con ellos, pueda, ahora, ser contado sin que parezca un sinsentido? Mal que bien, algo se consigue y llega un momento en que el libro o el artículo salen de nuestras manos, aunque sepamos que lo dicho en él necesitaría, todavía, más correcciones y pulimentos. Pero a esto, a la sensación de ser desbordado por una realidad social ajena a nuestra lengua nativa, uno llega a acostumbrarse. Más difícil es recuperar la soltura de la lengua: después de días y días en que ha sido forzada hasta el límite para dar cabida a una física y a una metafísica ajenas, sucede como si nuestra lengua hubiera perdido elasticidad, como si se hubiera dado de sí y ya no pudiera volver a su estado normal de uso. Al etnógrafo le sucede lo contrario que al poeta; éste también tira de la lengua hacia los límites de lo imposible del decir, pero lo que explora, hasta el vértigo, son los bordes curvados del mundo construido por ella misma, y el resultado es no solo el de ampliar y modificar el mundo, sino también el de agilizar y robustecer; a la vez, a la lengua que lo construye nombrándolo. En cambio, el etnógrafo, con un objetivo imposible, pretende estirar su lengua para que dentro de ella quepa el mundo construido por una lengua diferente. Muchas veces los tirones son tan violentos que el texto resulta ilegible; otras veces, el efecto es que el etnógrafo se queda sin lengua, sin poder volver a hablar con una fluidez natural. Cada palabra le suena a demasiadas cosas distintas; no es que, a resultas del ejercicio, se haya potenciado la multivocidad de las palabras; no es que, en su diccionario mental, haya aumentado el número de las acepciones de cada vocablo. Lo que le sucede es que los vocablos han dejado de estar conformados por acepciones, que han desaparecido los sinónimos, que las categorías sintácticas se han vuelto permeables y que los verbos auxiliares han dejado de cumplir su función. Y, entonces, ya no se sabe hablar con propiedad.

El uso de la jerga académica tiene la función de ocultar este trastorno lingüístico, el de haber perdido las reglas del uso de la propia lengua. Pro-

tegidos por la terminología convencional de la disciplina, ayudados por las normas de estilo de los editores, engañados por la comprensión de los colegas, seguimos escribiendo o hablando como si estuviéramos usando la misma lengua aprendida en la infancia. Pero esto es un remedo que no sirve nada más que para reproducir el discurso disciplinario y que no remite, no ya a aquel mundo que quisimos describir, sino tampoco al mundo en el que vivimos de manera ordinaria. Sucede como si la práctica de la escritura etnográfica nos dejara sin lengua.⁶

La manera de escribir *Según cuerpos* era un ensayo para aliviar ese problema y para demostrar la eficacia de otras maneras de contar. Y también marca el comienzo del acento más radical, hasta salvaje podría decir, de esa pasión centrífuga y esa indisciplina. Si repasamos los textos que Manuel ha escrito en estos primeros años del siglo XXI, lo advertimos sin ningún género de dudas: pasa de su gusto por estudiar la poesía indígena contemporánea al hipertexto, de los sentimientos a la política, del cuerpo a las almas amerindias, de la fotografía al sueño de los sentidos, de los conflictos interculturales a los sistemas éticos y de la teología colonial al sentido de la religiones indígenas contemporáneas. Y sobrevolando siempre argumentos para dar sentido a cierta teoría *neoplantista*, como sugirió en la *laudatio* a Miguel León-Portilla en su doctorado *honoris causa* por la UCM.⁷ Resulta muy significativo que el último texto que ha escrito Manuel termine de la siguiente manera, cuestionando las tesis acerca del sincretismo entre los indígenas americanos: “Digo que no creo que haya mezcla, que haya sincretismo, sino que lo que hay es heteroglosia o polifonía, por usar conceptos de Bakhtin. Pero se trata de una heteroglosia no articulada, aunque tampoco desarticulada. Articulada a medias. Y este ‘a medias’ es lo que hace tan difícil su descripción y comprensión. Creo que nosotros, los letrados occidentales, tendemos a sobrevalorar la sistematicidad ajena (y la propia)”.⁸ Resulta significativo y elocuente que quien tanto se empeñó buscando sistematicidad centrípeta, podríamos decir, hoy abogue de esa manera por la libertad centrífuga y la polifonía. Pudiera ser, no obstante, que para llegar a esta senda haya sido necesario atravesar aquellas otras.

Agradecía Manuel en su despedida como profesor en la Facultad de Geografía e Historia de la UCM el 25 de junio de 2013 “a quienes des-

6. “Introducción” en Manuel Gutiérrez Estévez, Juan Antonio Flores Martos, María García Alonso, Julián López García y Pedro Pitarch, *Según cuerpos. Ensayo de Diccionario para uso etnográfico*, Cícón, Cáceres, 2002.

7. <<https://www.ucm.es/data/cont/docs/pdf/>>.

8. “A vueltas sobre el sincretismo”, *Endoxa*, N° 33, 2014.

pués de haber sido asiduos al ‘seminario de los martes’ son ahora colegas de distintas universidades: a Julián, a Pedro, a Juan Antonio, a María, a Gerardo, a Paco, y a otros. Con ellos he publicado y he creado instituciones efímeras, como casi todas las de este país. Con ellos he pasado momentos inolvidables de risas y de exaltación intelectual. Y como esto, afortunadamente, continúa, no debería todavía agradecerles nada por si acaso lo entienden como un final”.

Que no se preocupe. Solo en una mente joven e indisciplinada se podía esperar que hoy, cuarenta años después de haberla defendido, esté dando los últimos pasos para la publicación de su tesis. La esperamos con expectación, y en este caso aún más, por ver cómo articula un relato introductorio que dé sentido, mejor de lo que lo he podido hacer yo en estas páginas, a una transición desde los esquemas actanciales a las aristas caleidoscópicas de las conversaciones y las representaciones.