

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
5. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M-Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster, *Domar la suerte*
15. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*
16. G.E.M. Anscombe, *Intención*
17. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T.W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri, *Fin de siglo*
20. D. Davidson, *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap, *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio, *Igualdad y libertad*
25. G.E. Moore, *Ensayos éticos*
26. E. Levinas, *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin, *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam, *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot, *El paso (no) más allá*
33. P. Winch, *Comprender una sociedad primitiva*

Peter Winch

Comprender una sociedad primitiva

Introducción de Salvador Giner

Ediciones Paidós
I.CE. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires ~ México

I

COMPRENDER UNA SOCIEDAD PRIMITIVA

Este ensayo quiere avanzar en algunas de las cuestiones suscitadas en mi libro, *The Idea of a Social Science*.¹

Aquel libro era una discusión general sobre lo que está implicado en la comprensión de la vida social humana. Aquí, sin embargo, me ocuparé más específicamente de ciertos puntos ligados a la antropología social. En la primera parte, pondré de manifiesto ciertas dificultades acerca del punto de vista del profesor E. E. Evans-Pritchard en su famoso, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*.² En la segunda parte, intentaré refutar algunas críticas vertidas recientemente por el Sr. Alasdair MacIntyre sobre Evans-Pritchard y contra mí mismo. Criticaré a su vez algunas de las observaciones positivas de MacIntyre y ofreceré algunas reflexiones ulteriores sobre el concepto del aprender del estudio de una sociedad primitiva.

1. La realidad de la magia

Como muchos otros pueblos primitivos, los azande de África sostienen creencias que nosotros posi-

1. Londres y Nueva York, 1958. [Hay traducción española: *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1972.]

2. Oxford, 1937. [Hay traducción española: *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.]

blemente no podríamos compartir y se ocupan en prácticas que son particularmente difíciles de comprender para nosotros. Ellos creen que algunos de sus miembros son brujos que ejercen una influencia oculta y maligna sobre las vidas de sus semejantes. Practican ritos para contrarrestar la brujería; consultan oráculos y usan medicinas mágicas para protegerse a sí mismos de todo daño.

Al estudiar estos pueblos, el antropólogo desea hacer inteligibles, para él y sus lectores, tales prácticas y creencias. Esto significa presentar un informe sobre ellos que de alguna manera satisfaga los criterios de racionalidad requeridos por la cultura a la cual pertenecen él y sus lectores: una cultura cuya concepción de la racionalidad se halla profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias; una cultura que considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como paradigma de lo irracional. Las tensiones inherentes a esta situación llevan muy probablemente al antropólogo a adoptar la siguiente postura: *nosotros* sabemos que las creencias zande en la influencia de la brujería, la eficacia de medicinas mágicas, el papel de los oráculos en cuanto que revelan tanto lo que acontece como lo que va a suceder, esas creencias, son erróneas, ilusorias. Los métodos científicos de investigación han mostrado de modo concluyente que no existen relaciones de causa-efecto tales como las supuestas por esas prácticas y creencias. Así pues, todo lo que podemos hacer es mostrar cómo un sistema de creencias erróneas y prácticas ineficaces puede mantenerse a sí mismo frente a objeciones que a nosotros nos parecen tan obvias.³

3. En este punto el antropólogo muy probablemente empiece a hablar de la «función social» de la institución en cuestión.

Ahora bien, aunque Evans-Pritchard va mucho más allá que sus predecesores al tratar de presentar el sentido de las instituciones que está discutiendo, tal como se les aparece a los mismos azande, sin embargo, creo que el último párrafo describe bastante bien su propia actitud a la hora de escribir su libro. Hay más de una observación señalando que «obviamente no hay brujas»; y nos narra las dificultades que tuvo durante su trabajo de campo con los azande para quitarse de encima la «sinrazón» en la que está basada la vida de los azande y volver a tener una visión clara de cómo son realmente las cosas. Esta actitud no es ingenua, sino que está basada en una posición filosófica habitualmente desarrollada en una serie de artículos publicados en los años treinta en el —por desgracia— casi inaccesible Boletín de la Facultad de Artes de la Universidad de Egipto. Al argumentar allí contra Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard rechaza la idea de que la comprensión científica de causas y efectos, que nos conduce a rechazar las nociones de la magia, sea prueba de inteligencia superior alguna por nuestra parte. Nuestro enfoque científico, como él señala, es para nosotros una función de nuestra cultura en la misma medida que el enfoque mágico del «salvaje» es una función de la suya:

El hecho de que nosotros atribuyamos la lluvia sólo a causas meteorológicas mientras que los salvajes piensen que los dioses, espíritus o la magia puedan influir en la lluvia no constituye ninguna prueba de que nuestros cerebros funcionen de modo diferente a los

Hay muchas e importantes cuestiones que plantear sobre explicaciones funcionales y sus relaciones con los temas tratados en este ensayo; pero tales cuestiones no pueden ponerse de manifiesto aquí.

suyos. No nos muestra que nosotros «pensamos más lógicamente», que los salvajes; no, al menos, si esta expresión sugiere algún tipo de superioridad psíquica hereditaria. No es señal de superior inteligencia por mi parte el que yo atribuya la lluvia a causas físicas. Yo no llegué a tal conclusión a través de observaciones e inferencias y, de hecho, tengo escaso conocimiento de los procesos meteorológicos que conducen a la lluvia; yo estoy simplemente aceptando lo que el resto de miembros de mi sociedad acepta, esto es, que la lluvia se debe a causas naturales. Esta idea concreta formaba parte de mi cultura desde antes de que yo naciera y requirió de mí poco más que adquirir suficiente habilidad lingüística para aprenderla. De igual modo, un salvaje que cree que bajo condiciones naturales y rituales favorables la lluvia se verá influida por el uso de la magia apropiada no debe ser considerado, sobre la base de esta creencia, como menos inteligente. Él no construyó tal creencia a partir de sus propias observaciones e inferencias, sino que la adoptó del mismo modo que adoptó el resto de su legado cultural, simplemente por haber nacido en él. Tanto él como yo pensamos según pautas de pensamiento que nos son proporcionadas por las sociedades en las que vivimos. Sería absurdo decir que el salvaje está pensando místicamente lo que nosotros pensamos científicamente sobre la lluvia. En ambos casos se encuentran procesos mentales similares y, además, el contenido del pensamiento se deriva de un modo similar. Pero podemos decir que el contenido social de nuestro pensamiento acerca de la lluvia es científico, está de acuerdo con factores objetivos, mientras que el contenido social del pensamiento salvaje acerca de la lluvia, no es científico al no estar de acuerdo con la realidad y puede incluso ser místico allí donde admite la existencia de fuerzas suprasensibles.⁴

4. E. E. Evans-Pritchard, «Lévy-Bruhl's Theory of Primitive

En un posterior artículo sobre Pareto, Evans-Pritchard distinguirá entre lo «lógico» y lo «científico».

Las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de estas proposiciones. Las nociones lógicas son aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serán verdaderas donde las premisas sean verdaderas, siendo la realidad de las premisas irrelevante. Una jarra se ha roto mientras se horneaba. Ello se debe probablemente a la arena. Vamos a examinar el jarrón y a ver si ésta es la causa. Éste es un modo de pensar lógico y científico. La enfermedad es debida a la brujería. Un hombre está enfermo. Consultemos a los oráculos para descubrir qué brujo es el responsable. Éste es un modo de pensar lógico pero acientífico.⁵

Creo que Evans-Pritchard está en lo cierto en gran parte de lo que dice aquí, pero se equivoca definitivamente en su intento de caracterizar lo científico en cuanto a lo que está de «acuerdo con la realidad objetiva». A pesar de sus diferencias de énfasis y fraseología, Evans-Pritchard se encuentra aquí, de hecho, en el mismo campo metafísico que Pareto: para ambos la concepción de «realidad» debe considerarse inteligible y aplicable fuera del contexto del razonamiento científico mismo; pues es aquello con lo que guardan relación las nociones científicas, no así las nociones acientíficas. Aunque Evans-Pritchard subraya que un

Mentality», *Boletín de la Facultad de Artes*, Universidad de Egipto, 1934,

⁵ «Science and Sentiment, *Boletín de la Facultad de Artes*, ibíd., 1935.

miembro de la cultura científica tiene una concepción diferente de la realidad de la de un zande que cree en la magia, no quiere limitarse a apuntar este dato y hacer explícitas las diferencias para decir, finalmente, que la concepción científica se adecúa a como es la realidad efectivamente, mientras que la concepción mágica no lo hace.

Llegados a este punto, sería fácil decir simplemente que la dificultad surge del uso de la engañosa e inmanejable — por vaga— amplia expresión «correspondencia con la realidad», y en cierto sentido esto es verdad. Pero no debemos perder de vista el hecho de que la noción de que las ideas y creencias de los hombres deben ser comprobables por referencia a algo independiente —alguna realidad— es una noción importante. Abandonarla es sumergirse de lleno en el relativismo extremo de Protágoras, con todas las paradojas que ello implica. Por otra parte, es necesario un gran cuidado al precisar el papel que esta concepción de la realidad independiente desempeña en el pensamiento del hombre. Hay dos observaciones relacionadas que debería hacer aquí.

En primer lugar debemos advertir que la comprobación de lo que es real de modo independiente no es característico de la ciencia. El problema reside en que la fascinación que la ciencia provoca en nosotros nos lleva fácilmente a adoptar la forma científica como paradigma contra el cual calibrar la respetabilidad intelectual de otros modos de discurso. Considérese lo que Dios le dice a Job fuera del torbellino: « ¿Quién es aquel que oscurece el consejo mediante palabras sin conocimiento?... ¿Dónde estabas tú cuando coloqué los cimientos de la tierra? Confiesa, si tú comprendes. ¿Quién ha dispuesto las medidas para ello, si lo sabes? o quién ha extendido la línea sobre ello... ¿Debe

él, que luchó contra el Todopoderoso, instruirlo? Él, que reprobó a Dios, ¡déjale contestar!». Job es reprendido por haberse descarriado al haber perdido de vista la realidad de Dios; esto no significa, por supuesto, que Job haya cometido ningún tipo de error teórico que pueda corregirse quizá por medio de un experimento.⁶ La realidad de Dios es ciertamente independiente de lo que cualquier hombre pueda pensar, pero lo que esa realidad supone sólo puede contemplarse desde la tradición religiosa en la que se usa el concepto de Dios, y ese uso es muy diferente del uso de conceptos científicos o, digamos, de entidades teóricas. Hay que señalar que es dentro del uso religioso del lenguaje donde la concepción de la realidad de Dios tiene su lugar, aunque, repito, ello no significa que esté a merced de lo que cualquiera tenga a bien decir, si esto fuera así, Dios no tendría realidad alguna.

La segunda observación se sigue de la primera. No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene. Más aún, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia con la realidad pertenecen a nuestro lenguaje. Yo no digo que sean conceptos del lenguaje como otros cualesquiera, pues es evidente que aquí ocupan una posición predominante y, en cierto sentido, restrictiva. Podemos imaginar un lenguaje donde no exista el concepto, por ejemplo, de humedad, pero difícilmente podemos imaginar un lenguaje en el que no haya un modo de distinguir lo real de lo irreal. Sin embargo, nosotros

6. De hecho, un modo de expresar el sentido de la historia de Job es decir que en ella Job se muestra descarriándose al ser inducido a considerar la realidad y bondad de Dios como contingentes.

no podríamos, de hecho, distinguir lo real de lo irreal sin comprender el modo en que tal distinción aparece en el lenguaje. Si después queremos comprender el significado de tales conceptos, debemos examinar el uso que efectivamente tienen *en* el lenguaje.

Evans-Pritchard, por el contrario, intenta trabajar con una concepción de realidad que *no* está determinada por su uso real en el lenguaje. Desea algo contra lo cual ese uso puede ser aquilatado. Pero eso no es posible; y no es más posible en el caso del discurso científico de lo que lo es en cualquier otro. Nosotros debemos preguntar si una hipótesis científica concreta se corresponde con la realidad y probar otro mediante la observación y la experimentación. Dados los métodos experimentales y el uso establecido de términos teóricos pertenecientes a la hipótesis, entonces la cuestión de si ésta se mantiene o no, se establece por referencia a algo independiente de lo que yo, u otro cualquiera, tenga a bien pensar. Pero la naturaleza general de los datos revelados por el experimento sólo puede especificarse en lo relativo a criterios construidos dentro de los métodos de experimentación empleados, y éstos, a su vez, tienen sentido sólo para alguien que es competente en el tipo de actividad científica en el que ellos son empleados. Un lego en materia científica, requerido para describir los resultados de un experimento que él «observa» en un sofisticado laboratorio de física, no podría llevar a cabo tal descripción en términos concernientes a la hipótesis que está siendo comprobada; y en realidad solamente en tales términos podemos nosotros —si cabe— hablar con propiedad de los «resultados del experimento». Lo que Evans-Pritchard desearía poder decir es que los criterios aplicados en la experimentación científica constituyen el verdadero nexo

entre nuestras ideas y una realidad independiente, mientras que los criterios característicos de otros sistemas de pensamiento —en particular, métodos mágicos de pensamiento— no lo son. Es evidente que las expresiones «verdadero nexo» y «realidad independiente» aparecidas en la frase anterior no pueden ser explicadas por referencia al universo de discurso científico, porque ello supondría una petición de principio. Debemos preguntarnos entonces, cómo, por referencia a qué universo de discurso establecido, *debe* explicarse el uso de esas expresiones; y está claro que Evans-Pritchard no ha contestado a esta cuestión.

De lo que he venido diciendo se siguen dos cuestiones. Primeramente, se da, de hecho, el caso de que un sistema primitivo de magia, como el de los azande, constituye un universo de discurso coherente como la ciencia, en función del cual pueden discernirse una concepción inteligible de la realidad y claras maneras de decidir qué creencias concuerdan o no con esa realidad. En segundo lugar, ¿qué podemos hacer con la posibilidad de comprender instituciones sociales primitivas, como la magia zande, si la situación es cómo yo la he esbozado? No afirmo que sea capaz de dar una respuesta satisfactoria a esta segunda cuestión. Ello suscita asuntos fundamentales sobre la naturaleza de la vida social humana, que requieren concepciones diferentes y más difíciles de dilucidar que las que yo he introducido hasta este momento. Presentaré algunas observaciones tentativas acerca de estas cuestiones en la segunda parte de este ensayo. Pero ahora me dirigiré a la primera cuestión.

Debo insistir aquí que una respuesta afirmativa a mi primera cuestión no me compromete a aceptar como racionales todas las creencias formuladas en los conceptos mágicos o todas las prácticas llevadas a

cabo siguiendo tales creencias. Esto es tan innecesario como la afirmación equivalente de que todos los procedimientos «justificados» en nombre de la ciencia son inmunes a la crítica racional. Aquí viene al caso una observación de Collingwood:

Los salvajes no son más inmunes a la insensatez humana que los hombres civilizados y, sin duda, están igualmente sujetos al error de pensar que ellos, o personas que ellos consideran superiores, pueden llegar a hacer lo que de hecho no puede hacerse. Pero este error no constituye la esencia de la magia; es una perversión de la magia. Y nosotros debemos tener cuidado al atribuirlo a la gente que llamamos salvajes, que algún día se alzarán y testificarán contra nosotros.⁷

Es importante distinguir entre un sistema de creencias y prácticas mágicas como el de los azande, que es uno de los principales fundamentos de toda su vida social y, por otra parte, creencias, mágicas, que puedan ser sostenidas y ritos mágicos que puedan ser practicados por personas pertenecientes a nuestra, propia cultura. Éstos deben comprenderse de un modo diferente. El mismo Evans-Pritchard alude a tal diferencia en el siguiente pasaje: «Cuando un zande habla de la brujería no lo hace como cuando nosotros hablamos de la extraña brujería de nuestra propia historia. La brujería es para él un suceso común y raramente pasa un día sin mencionarla... Para nosotros, la brujería es algo que acosaba y disgustaba a nuestros crédulos antepasados. Pero el zande espera cruzarse con la brujería a cualquier hora del día o de la noche. Quedaría tan sorprendido si no estuviera en

7. R. G. Collingwood, *Principles of Art*, Oxford (Galaxy Books), 1958, pág. 67. [Hay traducción española: *Los principios del arte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.]

contacto diario con ella como lo quedaríamos nosotros si nos enfrentáramos a ella. Para él no hay nada milagroso en ello».⁸

Sin embargo, la diferencia no es meramente de grado de familiaridad, aunque quizá incluso esto tiene más importancia de lo que pudiera parecer en un primer momento. Los conceptos de brujería y magia en nuestra cultura, por lo menos desde la llegada del cristianismo, han sido parasitarios y perversiones de otros conceptos ortodoxos, tanto religiosos como, crecientemente, científicos. Para verlo en un ejemplo obvio: no podemos comprender todo lo involucrado en la celebración de una misa negra si no estamos familiarizados con la celebración de una misa propiamente dicha y, para ello, con todo el entramado de ideas religiosas de las que la misa deriva su sentido. Tampoco podemos comprender las relaciones entre estos conceptos sin tener en cuenta el hecho de que las prácticas negras se rechazan como *irracionales* (en el sentido propio de la religión) en el sistema de creencias en relación al cual estas prácticas son, así, parasitarias. Quizá se dé una relación similar entre la práctica contemporánea de la astrología y la astronomía y la tecnología. Es imposible mantener una discusión acerca de la racionalidad de la magia negra o de la astrología dentro de los límites de los conceptos que le son propios; éstos se refieren esencialmente a algo fuera de ellos mismos. Esta postura es igual a la mostrada como verdadera por Sócrates en el *Gorgias* de Platón acerca de la concepción sofisticada de la retórica: sencillamente, ésta es parasitaria del discurso racional de tal modo que su carácter irracional puede

8. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, pág. 64. [Págs. 34 y 35 de la edición española.]

mostrarse, en lo referente a esta dependencia. Así, cuando nosotros hablamos de tales prácticas como «supersticiosas», «ilusorias», «irracionales», tenemos el peso de nuestra cultura tras nosotros; y ésta no es sólo una cuestión de estar en el bando más justo, pues esas prácticas y creencias pertenecen y derivan, en el sentido que parecen tener, de esa misma cultura. Esto nos capacita para mostrar que el sentido sólo se nos aparece como manifiesto en términos que son culturalmente conexos.

Es evidente que nuestra relación con la magia zande es muy diferente. Si queremos comprenderla, debemos buscar un punto de apoyo en otra parte. Y, aunque pueda muy bien haber lugar para el uso de expresiones críticas tales como «superstición» e «irracionalidad», todavía queda por dilucidar el tipo de racionalidad que sirve de contraste cuando se usan tales términos. Las observaciones que llevaré a cabo en la segunda parte sobre este asunto tendrán un carácter más positivo. En el resto de la primera parte desarrollaré más detalladamente mis críticas al enfoque de Evans-Pritchard sobre los azande.

Al principio de su libro, éste define ciertas categorías en función de las cuales se formulan sus descripciones de las costumbres zandes.

NOCIONES MÍSTICAS. Se trata de pautas de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles, las cuales, o parte de las cuales, no se derivan de la observación o no pueden inferirse lógicamente de ella, y que dichos fenómenos no poseen.⁹

NOCIONES DEL SENTIDO COMÚN. Atribuyen a los fenómenos únicamente lo que el hombre observa en ellos o lo que puede ser inferido lógicamente de la observa-

9. El subrayado es mío a lo largo de esta cita.

ción. Mientras una noción no afirme algo que no haya sido observado no es clasificada como mística, aunque sea errónea a causa de una observación incompleta.

NOCIONES CIENTÍFICAS. La ciencia se ha desarrollado a partir del sentido común, pero es bastante más metódica y dispone de mejores técnicas de observación y razonamiento. El sentido común utiliza la experiencia y «la cuenta de la vieja». La ciencia utiliza el experimento y las reglas de la lógica. *Nuestro cuerpo de conocimiento científico y la lógica son los únicos criterios de qué sean nociones místicas, del sentido común o científicas.* Sus juicios nunca son absolutos.

CONDUCTA RITUAL. Cualquier conducta de la que se da cuenta por medio de nociones místicas. *No hay un nexo objetivo* entre la conducta y el evento que se pretende causar. Esta conducta suele sernos inteligible sólo si conocemos las nociones místicas asociadas a ella.

CONDUCTA EMPÍRICA. Cualquier conducta de la que se da cuenta por medio de nociones del sentido común.¹⁰

Se verá a través de las frases que he subrayado que Evans-Pritchard está aquí haciendo algo más que simplemente definir ciertos términos para su propio uso. En sus definiciones se incorporan ciertos presupuestos metafísicos; sustancialmente los mismos que los incorporados por el modo en que Pareto distingue entre conducta «lógica» y «no-lógica».¹¹ Se deduce que aquellos que usan nociones místicas y llevan a cabo conductas rituales están cometiendo algún tipo, de error, error detectable con la ayuda de la ciencia y la lógica. Me propongo ahora examinar con más detenimiento algunas de las instituciones descritas por

10. Op. cit., pág. 12.

11. Para posteriores críticas a Pareto, véase Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, págs. 95-111. [Págs. 90-104 de la edición española.]

Evans-Pritchard para determinar hasta qué punto están justificadas sus afirmaciones.

La brujería es un poder poseído por ciertos individuos para dañar a otros por medios «místicos». Su base es una condición orgánica heredada, la «sustancia-bruja», y ello no incluye ningún ritual o medicina mágica especial. Los azande apelan constantemente a ello cuando les aflige el infortunio, no tanto para suprimir una explicación a partir de causas naturales —que los azande serían perfectamente capaces de dar dentro de los límites de su no escaso conocimiento natural— como para complementar tales explicaciones. «La brujería explica *por qué*¹² los eventos son dañinos para el hombre y no *cómo* ocurren. Un zande percibe igual que nosotros cómo ocurren. No ve que sea un brujo el que ataque a un hombre, sino un elefante. No ve a un brujo derribando el granero, sino como las termitas roen sus soportes. No ve una llama psíquica prendiendo la paja, sino un manojito de paja encendido. Su percepción de cómo ocurren los fenómenos es tan clara como la nuestra.»¹³

La manera más importante de detectar la influencia de la brujería y de identificar a los brujos es a través de las revelaciones de los oráculos, de entre los cuales el «oráculo del veneno» es el más importante. Este nombre, aunque oportuno, es significativamente engañoso en la medida en que los azande, de acuerdo con Evans-Pritchard, no tienen nuestro concepto de veneno, ni piensan o se comportan en relación al *benge* —la sustancia administrada en la consulta del oráculo— como nosotros lo hacemos en relación con los venenos. La recolección, preparación

12. El subrayado pertenece al propio Evans-Pritchard.

13. Op. cit., pág. 73.

y administración del *benge* están rodeadas de rituales y estrictos tabúes. En una consulta al oráculo se le administra *benge* a una gallina mientras se formula una pregunta de una forma que permita un sí o un no como respuesta. La supervivencia o muerte del animal se estipula de antemano con el significado «sí» o «no». Entonces se comprueba la respuesta administrando *benge* a otra gallina y planteando la cuestión al revés. «¿Es el príncipe Ndoruma responsable de haber colocado medicinas malas sobre el tejado de mi choza? La gallina MUERE, contestando así «sí»... ¿Dijo el oráculo la verdad cuando afirmó que Ndoruma era el responsable? La gallina SOBREVIVE, contestando así «sí.» El oráculo del veneno se halla difundido por toda la vida zande y todos los pasos de alguna importancia en la vida de una persona se establecen por referencia a éste.

Un zande estaría perdido y desconcertado sin su oráculo. Le faltaría él soporte principal de su vida. Es como si a un ingeniero de nuestra sociedad se le pidiera construir un puente sin cálculos matemáticos como si un comandante militar tuviera que organizar un gran ataque coordinado sin poder usar relojes. Estas analogías son más, pero el lector podrá muy bien pensar que éstas suponen una petición de principio, ya que el lector podría aducir que la práctica, zande de consultar al oráculo, a diferencia de mis ejemplos tecnológicos y militares, es completamente ininteligible y se basa en lo que obviamente es una ilusión. Consideraré ahora esta objeción.

En primer lugar, debo destacar que hasta ahora he hecho poco más que apuntar *el hecho*, establecido, concluyentemente por Evans-Pritchard, de que los azande, de facto, llevan sus asuntos con plena satisfacción de esta manera y están perdidos cuando se

ven forzados a abandonar tal práctica cuando, por ejemplo, caen en manos de tribunales europeos. Asimismo, es conveniente destacar que el propio Evans-Pritchard también regenta su hacienda durante su trabajo de campo y dice: «He encontrado esta manera de llevar mi casa y mis negocios tan satisfactoria como cualquier otra que conozca».

Es más, yo preguntaría por mi parte: ¿Para quién resulta ininteligible la práctica mencionada? Ciertamente es difícil para nosotros comprender qué pretenden los azande cuando consultan sus oráculos; pero a ellos les puede parecer igualmente increíble que las acciones de los ingenieros con sus reglas de cálculo puedan tener relación alguna con la estabilidad del puente. Pero, por supuesto, esta respuesta olvida la intención, detrás de la objeción, que no estaba dirigida a la cuestión de si alguien de hecho entiende, o pretende entender, lo que ocurre, sino más bien a la cuestión de si lo que ocurre realmente tienen sentido: esto es, sentido en sí mismo. Y puede parecer obvio que las creencias zande sobre la brujería y los oráculos no pueden tener sentido por muy satisfechos que puedan dejar a los azande.

¿Qué criterios tenemos para afirmar que algo tiene o no sentido? Una respuesta parcial es que un conjunto de creencias y prácticas no puede tener sentido en la medida en que suponga contradicciones. Ahora bien, parece que las contradicciones se desprenden necesariamente de la consulta del oráculo al menos de dos maneras. Por una parte, dos declaraciones del oráculo pueden contradecirse; por otra, una declaración internamente coherente de un oráculo puede ser contradicha por la experiencia futura. Examinaré cada una de esas aparentes posibilidades.

Ocurre, por supuesto, con frecuencia que el oráculo primero dice «sí» y después «no» ante la misma

cuestión. Esto no convence al zande de la futilidad de toda la operación de consultar oráculos: obviamente no puede hacerlo, pues de otro modo difícilmente la práctica pudiera haberse desarrollado y mantenido. Pueden darse distintas explicaciones cuya posibilidad, y esto es importa advertirlo, se construye dentro del entramado de creencias zande y pudiera por ello considerarse que pertenecen al concepto de lo que es un oráculo. Puede decirse, por ejemplo, que se ha usado un mal *benge*; que el agente del oráculo no está ritualmente limpio; que el oráculo mismo se encuentra influido por la brujería o por algún hechizo; o pudiera ser que el oráculo estuviera mostrando que la cuestión no puede contestarse directamente en su forma presente como es el caso de «¿has dejado ya de pegar a tu mujer?» Hay diferentes modos de interpretar ingeniosamente la conducta de una gallina bajo los efectos del *benge* para aquellos conocedores del funcionamiento del oráculo del veneno. Quizá podamos comparar esta situación en la interpretación de los sueños.

En el otro tipo de casos: allí donde una revelación oracular internamente coherente es desmentida aparentemente por la experiencia posterior, la situación se tratará de un modo similar, por referencia a la influencia de la brujería, impureza ritual, etc. Pero aquí hay aún otra consideración a tener en cuenta. La principal función del oráculo es revelar la presencia de fuerzas «místicas» —estoy usando el término de Evans-Pritchard sin comprometerme con su negativa a que dichas fuerzas existan realmente—. Así, aunque hay realmente modos de determinar si están actuando o no fuerzas místicas, estos modos no se corresponden con lo que nosotros entendemos por confirmación o refutación «empírica». Esto, de hecho, es