

ANALES XXII

**Anuario del Centro de la Universidad
Nacional de Educación a Distancia
en Calatayud**



**UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA**

LA REFLEXIVIDAD ANALÍTICA SOBRE LO HUMANO. ALGUNAS CERTEZAS MORALES DE UN ANTROPÓLOGO SOCIAL

Ángel DÍAZ DE RADA

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNED

Resumen: En este ensayo, sigo la táctica de expresar algunas certezas morales personales que he venido desarrollando en mi práctica como antropólogo social. Ello da pie a una reflexión sobre mi posición profesional ante diversas formas de relativismo, largamente discutidas tanto desde la perspectiva filosófica como desde la perspectiva antropológica. La finalidad moral de perseguir un análisis científico de las realidades socioculturales establece el fundamento que hace inteligible esa posición profesional.

Palabras clave: Relativismo cultural. Relativismo metodológico. Relativismo moral. Moral situada. Antropología social y campo moral.

Abstract: In this essay, a tactic consisting in the expression of some personal moral certainties is deployed. Such certainties have been developed along my experience as a social anthropologist. This tactic gives cause for a reflection about my professional stance before various forms of relativism which have been discussed for a long time, both from philosophical and anthropological perspectives. The moral purpose of going after a scientific analysis of sociocultural realities grounds such a professional stance.

Keywords: Cultural Relativism. Methodological Relativism. Moral Relativism, Situated Moral. Social Anthropology and the Moral Field.

Todo discurso se expresa desde una posición moral. Y puesto que aquí intentaré ofrecer algunas claves sobre la idea del relativismo, que es la más moral de las ideas en antropología social y cultural, creo conveniente explicitar desde el inicio mis certezas morales.

PRIMERA CERTEZA MORAL

Mi primera certeza moral incluye una anomalía. Se trata de una certeza limitada a mi propio universo personal, y por tanto una certeza que no reclama para sí ninguna universalidad. En este sentido, es una certeza plenamente singular, carente de una de las propiedades fundamentales que solemos atribuir a lo cierto o lo verdadero: la

de ser verdad para todas las situaciones y casos posibles, o al menos para una gran cantidad de ellos.

La ventaja de esta incompleta certeza inicial, sobre la que reposan ya de forma igualmente incompleta todas las demás, es que la ofrezco como una certeza radicalmente debatible. Puede enunciarse así: *toda moral eficaz, es decir toda moral que produce efectos sobre el mundo, es moral situada*. Es decir, toda forma de moral eficaz se encarna en un discurso social, no necesariamente verbal o verbalizado, que es producido necesariamente por agentes de carne y hueso situados en sus entornos socioculturales concretos. *En estado práctico*, todo discurso moral efectivo es una forma de práctica social (Bourdieu 1991). Desde mi punto de vista, una moral universal sólo puede existir encarnada en un discurso verbal —generalmente muy racionalizado—, cuyo autor ha trabajado con una intención o pretensión de universalidad. Esa moral universal sólo puede ser *pretendida*, pero, en la práctica, no puede ser nunca alcanzada. En consecuencia, haríamos bien en sustituir sistemáticamente la expresión “moral universal” por la expresión, mucho más clara y válida, “moral pretendidamente universal” o “moral con pretensión de universalidad”.

Por otra parte, yo no creo en la posibilidad de que una moral enunciada con pretensión de universalidad pueda llegar a producir efectos reales sobre el mundo. Me refiero muy especialmente a los efectos que pretende producir. Al estar situada en la esfera de acción social de quien la enuncia, difícilmente puede permear las esferas de acción —potencialmente infinitas— de todos los seres humanos localmente situados. Por eso los efectos prácticos de una moral pretendidamente universal suelen ser, en el mejor de los casos, débiles y vagos, cuando no entran a formar parte de lo que en ciencias sociales denominamos desde Weber *consecuencias no pretendidas de la acción*. Y por eso, cuando esos principios morales pretendidamente universales se sustancian positivamente de forma jurídica, los efectos de la ley serán tanto menos precisos y constatables cuanto más abarcante sea el ámbito de aplicación.

Las personas habitan en sus entornos sociomorales concretos, no en un *universo ilimitado y abstracto* de acción.

SEGUNDA CERTEZA MORAL

La segunda certeza moral que deseo fijar no tiene un carácter tan personal, aunque sólo la puedo expresar como propia. Se trata de una certeza que fija mi posición profesional como antropólogo. Como antropólogo y como profesor de antropología, me oriento por la siguiente certeza: *la finalidad de la antropología social y cultural es proporcionar reflexividad analítica sobre lo humano* (Hammersley y Atkinson 2001¹). Por tanto, como antropólogo busco ampliar esa reflexividad, y comunicar esa ampliación a quien quiera escucharla.

1. Especial interés reviste el tratamiento que Hammersley y Atkinson hacen de la noción de *reflexividad*, en contraste con las nociones de *positivismo* y *naturalismo*. La fuente más inmediata de su enfoque es el clásico libro de Barney Glaser y Anselm Strauss *The Discovery of Grounded Theory* (1967), que en mi opinión recoge lo fundamental de la epistemología de la etnografía, aunque su alcance pueda ser más general.

La reflexividad analítica tiene básicamente dos componentes que, en la investigación antropológica, se relacionan de formas muy complejas. El primer componente es la validez empírica del conocimiento que producimos a través de nuestra investigación. La *validez empírica* exige una disciplina metodológica que consiste en prestar atención a la vida social concreta, en cualquiera de sus formas. En antropología social y cultural, intentamos alcanzar validez empírica haciendo etnografía (basada en un detallado trabajo de campo), o bien etnohistoria (basada en un detallado trabajo de documentación). En mi opinión, ambas tareas comparten una lógica unitaria de trabajo, y sólo se distinguen en la clase de materiales empíricos que producen y a los que prestan atención (Velasco y Díaz de Rada 1996).

El segundo componente de la reflexividad analítica es la *consistencia lógica* de nuestras producciones; es decir, una forma de expresión pública en la que las posibles contradicciones menores o provisionales del análisis quedan finalmente subordinadas a un principio general de no contradicción. Como muchos otros científicos, tiendo a conseguir este propósito al estabilizar mis categorías de análisis a lo largo del proceso de su confrontación con el material empírico; y al articular del modo más explícito mis argumentos descriptivos y teóricos. Esa operación de *explicitación* persigue la incorporación de los argumentos en un debate público, y por tanto exige ya desde su misma génesis una consistencia, en todo caso interpelable desde otros puntos de vista e interpretaciones.

Validez empírica y consistencia lógica son las bases de la reflexividad analítica de nuestras producciones. Y constituyen, por tanto, la prioridad *moral* en torno a la cual oriento mi trabajo. Puede haber, naturalmente, muchas otras formas de orientar el trabajo científico, es decir, puede haber muchas otras finalidades morales *buscadas* por un investigador. Sin embargo, yo creo que la finalidad moral *específica* de la investigación científica en cualquier campo radica en la producción de reflexividad analítica, de manera que cualquier otra finalidad es —desde mi punto de vista— secundaria, tanto en el sentido lógico como en el sentido temporal, es decir práctico.

TERCERA CERTEZA MORAL

Al decir que busco ampliar nuestra reflexividad analítica sobre lo humano estoy diciendo también que, en esa expresión, “lo humano” no se restringe al concepto de *ser humano*. El enunciado de mi tercera certeza moral es el siguiente: *para ser una ciencia verdaderamente humanista, la antropología social y cultural no debe ser una ciencia antropocéntrica*. Lejos de cualquier ingenua filantropía, como antropólogo social entiendo que el ser humano es, ante todo, un poderoso determinante de la forma del mundo, cuya acción debo entender del mejor modo posible en un contexto mucho más amplio de relaciones ecológicas, por el bien del mundo y del ser humano que habita en él.

Esto conduce inmediatamente, no solamente al descentramiento del antropocentrismo, sino al control profesional de cualquier forma de juicio moral que aspire a tomar por objeto la acción de los seres humanos cuya acción me propongo enten-

der. Puesto que esas personas se encuentran, empíricamente, en plexos de relaciones complejas con otras personas y con otras entidades de todo tipo, la acción que ponen en práctica no se sigue naturalmente de ninguna clase de voluntad unitaria —individual o compartida. Se trata de relaciones que incorporan múltiples escalas de pluralidad, por lo que no considero lícito evaluar esas acciones desde la pretendida unidad de mis propios juicios morales.

En la tarea de ampliar la reflexividad analítica sobre lo humano, no creo que ayude a mistificar las acciones concretas de las personas, al confundirlas con mis propios principios morales. Dada esa finalidad analítica, mi labor es igual que la de cualquier otro científico que trata con la clase de problemas que percibimos como problemas de orden y desorden. Si quiero entender analíticamente un proceso cancerígeno, haré bien en trabajar con la mayor limpieza posible, buscando la validez empírica y la consistencia lógica en mi análisis; y haré bien en dejar a un lado, en la medida de lo posible, cualquier otro criterio para determinar la perfección de mi trabajo —el gusto o el disgusto que me provoca ese objeto, o la bondad o la maldad que puedo atribuir a su existencia o efectos.

FORMAS DE RELATIVISMO

Básicamente, los antropólogos sociales distinguimos tres formas de relativismo. Al considerarlas en conjunto, emerge un argumento sobre la posición moral de la reflexividad analítica que no es inconsistente con las tres certezas morales que acabo de formular².

Relativismo cultural

El relativismo cultural es básicamente un fenómeno de naturaleza empírica. El relativismo cultural —que en muchas ocasiones ha sido y es innecesariamente confundido por los propios antropólogos con el relativismo moral— no es una creencia fundamentalmente moral. Se basa en la percepción de la diversidad empírica en las formas convencionales de la acción humana. Inicialmente, esa percepción es consecuencia de una discursividad descriptiva. El relativismo cultural puede ser desglosado en tantas formas de relativismo como formas de acción puedan ser sometidas a análisis antropológico: relativismo lingüístico, cognitivo, simbólico, relativismo en las formas de organización política, del parentesco, de la religión, etcétera. La clave del relativismo cultural es el estudio comparado de las formas convencionales de acción y relación social, o culturas, tomadas en el contexto situado de su producción (cf. Díaz de Rada 2010).

Aunque los desplazamientos entre el relativismo cultural y el relativismo moral son, seguramente, inevitables; y aunque esos desplazamientos pueden llegar a ser la principal causa de su confusión conceptual; es preciso dejar claro que el relativismo

2. Para una contextualización de mi razonamiento sobre estas formas de relativismo en el campo más general del concepto de *cultura*, véase Díaz de Rada (2010:267ss). Para una revisión relativamente reciente y muy precisa del concepto de relativismo cultural en antropología cultural, véase Brown (2008).

cultural *no es fundamentalmente* el resultado de un juicio moral³. No emana directamente de la producción de juicios morales.

El relativismo cultural se asienta en observaciones empíricas para producir enunciados de diversidad cultural como los siguientes:

—Las personas criadas en algunos países de América Latina saludan con un solo beso en la mejilla, mientras que las personas criadas en la mayor parte de España saludan con dos besos en la mejilla.

—Las personas criadas en entornos de pastoreo trashumante tienden a anteponer la movilidad a la fijación como principio de apropiación práctica del espacio; mientras que las personas criadas en entornos agrícolas tienden a anteponer la fijación a la movilidad.

—Los entornos rígidamente estructurados en categorías sociomorales excluyentes —por ejemplo, “negros” y “blancos”— suelen ser concurrentes con instituciones políticas más propensas al uso instrumental de la violencia que los entornos estructurados por medio de convenciones más difusas y flexibles de categorización sociomoral.

Cualquiera de esos argumentos *comparativos* —y por tanto *relativistas*, puesto que uno de los miembros de la comparación es *relativo* al otro— puede ser secundariamente interpretado a través de un juicio moral. Por ejemplo: el uso instrumental de la violencia es *mejor* (o *peor*) con arreglo a determinados criterios electivos que la evitación del uso instrumental de la violencia, cuando se trata de regular la convivencia política. Sin embargo, el enunciado inicial, producido con arreglo al relativismo cultural es básicamente independiente de ese juicio moral secundario; o al menos eso es lo que solemos entender los antropólogos sociales que buscamos (moralmente) producir reflexión analítica sobre las realidades socioculturales.

Todos los argumentos comparativos que se formulan poniendo en juego la operación del relativismo cultural comparten una propiedad. Se debaten necesariamente en una tensión empírica entre la completa traducibilidad y la completa inconmensurabilidad de las diversas formas socioculturales (Turner 1984). De fondo, se encuentra, también necesariamente, el proceso empírico de la comunicación humana.

El ejemplo de la traducibilidad e inconmensurabilidad entre idiomas es perfecto para ilustrar esa tensión. Todos los idiomas humanos son parcialmente traducibles los unos a los otros, y también son parcialmente inconmensurables entre sí. Es decir, en los actos de comunicación humana entre personas que operan con idiomas diversos, será tan imposible que pueda llegar a obtenerse una traducción completa como una incomunicación completa. Esa propiedad es extensible, en diversos grados, a cualquier otra forma institucional. La comunicación humana asentada sobre conjuntos de convenciones diversas es siempre *parcial e incompleta*, pero también es siempre relativamente posible. La diversidad sociocultural que pone de relieve el relativismo cultural es siempre una diversidad negociable.

3. Una raíz de todos esos confusos desplazamientos se encuentra sin duda en lo que el profesor Javier San Martín denomina, en esta discusión, “relativismo como punto de llegada”. Una clásica versión de esa pretensión, atribuible a muchos antropólogos sociales cuyas ideas yo no comparto, se encuentra en la famosa formulación “aprehender la cultura *desde el punto de vista nativo*” (cf. Geertz 1983).

Para ilustrar esta tensión entre traducibilidad e inconmensurabilidad, me detendré brevemente en una comparación puntual entre el idioma Sami — hoy mi segunda lengua como consecuencia de mi investigación en el Ártico Europeo⁴ — y el idioma Español. En el verbo del Sami no existe un tiempo gramatical de futuro. Los verbos se conjugan en presente y en pasado, tiempos a los que se añaden las formas modales del condicional, el potencial y el imperativo. Un ingenuo argumento radicalmente relativista, que preconizase la total inconmensurabilidad entre el Sami y el Español, llevaría a la conclusión de que en Sami *no es posible expresar el futuro*; y tal vez conduciría a la total exotización, con la idea de que los hablantes de Sami *no conciben el futuro* como forma temporal. Este argumento es insostenible.

En realidad, los hablantes de Sami, como los hablantes de otros idiomas que aprenden a hablar Sami, tienen muy fácil expresarse en futuro. Basta con recurrir al expediente al que recurrimos todos los seres humanos hablantes de cualquier idioma: utilizar marcadores adverbiales que, indexicalmente, sitúan la acción en el futuro. Y así como nosotros decimos *Mañana voy a Madrid*, marcando con el adverbio “mañana” la acción expresada gramaticalmente en presente; así también el hablante de Sami dice *Ihttin boadán Madridii*, usando el adverbio “*ihhtin*” (“mañana”) para cualificar la acción “*boahhtii*” (“ir”). Ambos idiomas son, en estos términos, traducibles, y ambas formas de pensamiento temporal conmensurables.

Pero, por otra parte, es cierto que la ausencia de tiempo gramatical futuro en el verbo del Sami, *obliga* muy a menudo al hablante a utilizar el modo condicional en su forma absoluta, que se confunde entonces muy a menudo con el modo potencial. Intuyo que un examen empírico comparado del uso de esa forma condicional en la práctica, arrojaría una clara sobrerepresentación de su uso en Sami, en relación con nuestros usos prácticos en Español. “Mañana iré a Madrid” se formula de forma muy habitual en Sami como “Sería oportuno ir mañana a Madrid” o “Mañana iría a Madrid”: “*Ihttin sáhtašin boahhtii Madridii*” o “*Ihttin boadášin Madridii*”. Por tanto, es posible pensar que la naturaleza incoativa e incierta de cualquier enunciado sobre una acción futura tiende a ser más acusada en las intenciones del hablante de Sami, en la medida en que esos enunciados recurren a una forma abiertamente incierta de enunciación. En este sentido, ambos idiomas contienen recursos expresivos diferenciales, y esa diferencia puede llegar a limitar la traducibilidad perfecta. Si traducimos al Español con el condicional “Mañana iría a Madrid”, traicionamos el carácter asertivo, aunque incierto del enunciado; y si traducimos con el futuro “Mañana iré a Madrid”, traicionamos el matiz de incertidumbre que se encierra en la forma condicional.

Relativismo metodológico

“Relativismo metodológico” es una feliz expresión acuñada por Obeyesekere (1966). Mi presentación del concepto de Obeyesekere va a ser aquí algo simplificada, pero creo que suficiente. Para un antropólogo social, el relativismo metodológico es una consigna profesional que queda delimitada al conjunto de acciones que emprende para producir el material empírico. Es decir, el relativismo metodológico

4. Véase, por ejemplo, Díaz de Rada 2008, 2015.

se limita estrictamente, en la práctica, *al trabajo de campo*. Consiste en una disciplina del registro de la acción humana en todas las formas pertinentes para un análisis. En el campo, un antropólogo usa su propio cuerpo para producir un registro de la acción. Ese antropólogo ha de oír y escuchar, ha de ver y mirar, ha de tener todos sus sentidos *abiertos* a esa acción. Y, puesto que los propios juicios morales suelen ser un poderoso filtro deformante de las percepciones con las que opera nuestro cuerpo, es una consigna metodológica suspender esos juicios morales todo lo posible para percibir y reflejar la acción con la *mayor fidelidad* de que seamos capaces⁵. Sobre este fundamento, el *relativismo metodológico* presenta, entre otras, *dos enormes* dificultades.

En primer lugar, se formula desde la ingenuidad de mimesis que acompaña a cualquier variante del empirismo. En realidad, se trata de un problema tan viejo como la reflexión filosófica y antropológica sobre la capacidad del ser humano para *producir copias* del mundo (Platón 2004 [ca. 388 aC.]). Ciertamente, cuando digo que se trata de reflejar la acción con la mayor fidelidad posible, no sé muy bien lo que estoy diciendo, porque no sé en qué consiste realmente la noción de fidelidad aplicada a la relación entre un original y una copia. Si sé, *intuitivamente*, que puede haber copias más y menos fieles en relación con su original, pero el proceso concreto por el cual se genera ese juicio de mimesis no es en absoluto transparente. Para esta ingenuidad —creo yo— no hay solución analítica. Debemos vivir con esa incertidumbre.

En segundo lugar, el relativismo metodológico se formula como una doctrina de la asepsia aplicada sobre un entorno social, es decir sociomoral. Sin embargo, en la práctica, los entornos sociomorales son sucios, es decir, enormemente contaminantes para esa pretendida asepsia. En mi opinión, aplicamos así una doctrina que es inevitablemente inadecuada para el propósito al que aspira. Tampoco tengo una solución para esta dificultad, es decir que también debo convivir con ella. Ante esta dificultad, la antropología social no tiene tampoco nada de especial. Cuando, en el ejercicio de su profesión, un reportero gráfico armado con su cámara ve asesinar a un hombre en la batalla, ¿debe hacer lo posible por socorrerle e impedir el asesinato, o debe seguir tirando fotos? Durante un trabajo de campo cualquiera, las situaciones no son tan extremas como esta, pero no por ello dejan de incorporar acciones que el antropólogo percibe como inmoralidades manifiestas.

RELATIVISMO MORAL Y CUARTA CERTEZA MORAL

De entre las formas de relativismo, el relativismo moral compromete clara y primariamente nuestros juicios morales. Como relativista moral un ser humano puede llegar a creer que cualquier forma de moral es *válida* para vivir en sociedad y para vivir en el mundo. El relativista moral llegará a creer, de este modo, que ningún principio moral puede reclamar para sí una mayor *validez* que otros principios morales.

5. En el debate de estas ideas, el profesor Javier San Martín sugirió que yo sólo me hago cargo, como antropólogo, del relativismo metodológico, puesto que el relativismo cultural, tal como lo he explicado, es sólo una consecuencia de aquél. Efectivamente, en la medida en que la diversidad cultural empírica es descripta habitualmente tomando como fundamento el trabajo de campo, coincido a grandes rasgos con el comentario del profesor San Martín.

Cuando escuchamos la palabra “relativismo” usada de un modo genérico en los discursos públicos, quien la enuncia no suele estar refiriéndose al relativismo cultural, mucho menos al relativismo metodológico. Suele estar refiriéndose al relativismo moral. El relativismo moral constituye el paradigma habitual bajo el que se entiende la palabra general *relativismo* en los discursos públicos.

Eso es tan evidente que, como ha indicado Michael Brown, hay quien asume que si no se trata de relativismo moral, entonces no se trata en absoluto de relativismo (Brown 2008). Esa táctica argumental es poco recomendable. Encerrar la noción de relativismo dentro de las fronteras del relativismo moral lleva a ignorar que la percepción empírica de diversidad sociocultural —relativismos metodológico y cultural— no es una operación que practiquen *solamente* los antropólogos, filósofos, y otros animales académicos. Esa operación forma parte ínsita de cualquier agencia humana y es competencia universal del ser humano, aunque en antropología social reviste un tratamiento profesional y sofisticado. Es decir, cualquier debate que aspire a racionalizar el relativismo moral ha de tomar necesariamente en consideración el siguiente hecho. Los problemas de legitimidad que cualquier ser humano experimenta en la comparación entre sus propios juicios morales y los ajenos encuentran su fuente concreta en la previa percepción de la existencia de otros mundos morales. No puedo imaginar un mundo moral que no se funde necesariamente en la experiencia de la alteridad moral, o del diferencial moral (cf. Díaz de Rada 2007).

Es preciso decir que, a diferencia del relativismo cultural y más aún del relativismo metodológico, en sus formas más sofisticadas, el relativismo moral no depende de ninguna clase de formación en antropología. El relativismo moral es independiente de la antropología social y cultural como profesión.

De aquí que yo pueda declarar ahora con total contundencia mi cuarta certeza moral. *Aunque, como antropólogo, yo soy un relativista cultural, y desde luego — con todos los problemas mencionados— he seguido y sigo la consigna del relativismo metodológico en mi trabajo de campo, yo no soy, de ninguna manera, un relativista moral.* Creo por tanto que sí existen principios morales más válidos que otros para construir nuestras relaciones sociales y nuestras relaciones con el mundo. Aunque también creo que esos principios morales en los que yo creo no son ni pueden ser, bajo ningún aspecto práctico, universales.

Si aplico no solamente mi sensatez personal —mucho más importante en este caso que la profesional—, sino también mi reflexividad analítica como antropólogo, entonces puedo afirmar que el relativismo moral incorpora dos absurdos evidentes. En primer lugar, es absurdo el supuesto de la cancelación de la posición moral de quien lo enuncia. Esa cancelación es imposible, porque todas las acciones humanas, incluidas las emisiones de los juicios del relativista moral, son acciones moralmente situadas y comprometidas⁶. Es decir, todas ellas operan desde el supuesto de una *validez diferencial*, o de un valor diferencial de las expresiones morales.

6. Para esta noción de *compromiso*, entendida aquí como *compromiso interpretativo*, véase el uso que hace Paul Koekelman de *commitment* (Koekelman 2007).

En segundo lugar, es absurdo el supuesto de que la aprehensión relativista del mundo implica la ausencia de absolutos. No es así. El relativismo es posible —y esto es válido para todas las formas de relativismo, y aún de comparación— precisamente porque la fijación de un absoluto referencial permite *percibir* las posiciones relativas, o la posición que opera como relativa a la del agente de la enunciación. Todo relativo exige una posición fijada de forma referencial, que opera entonces como absoluto para el relativo (y también recíprocamente).

En mi caso, esa posición fijada de forma referencial, ese absoluto referencial, es la posición de la reflexividad analítica. Y esa posición, en tanto existe sólo como consecuencia de un juicio de preferencia, es, como vengo insistiendo, una posición *moral*. Como indicó Max Weber, la reflexividad analítica (la ciencia) es una forma de relación con el mundo diferente de la reflexividad política, y es cosa de cada cual fijar la clase de relación que, en relación con estas variantes, desea mantener con el mundo para cada caso (Weber 1992).

Es importante destacar que, a diferencia de las ingenuidades de la mimesis y de la asepsia, que acosan al relativista metodológico, esos dos absurdos del relativista moral sí tienen, en mi opinión, una solución. Nada podemos hacer para resolver del todo esas ingenuidades en nuestro trabajo de campo —cada situación, cada caso, presenta ahí múltiples caminos morales; pero sí podemos hacer algo para evitar caer en los absurdos del relativismo moral: evitar pensar y sentir como un relativista moral, es decir como una persona que es inconsecuente con sus propios absurdos.

QUINTA CERTEZA MORAL

Mi quinta certeza moral tiene que ver con el problema de la aplicación práctica del conocimiento que producimos, y, en cierto modo, subraya la dificultad que señalé al principio. Yo no creo en la posibilidad de que una moral universal pueda llegar a producir efectos reales sobre el mundo, salvo —añado ahora— cuando conlleva costes de violencia inasumibles; y aún así, de forma desvirtuada y generalmente desviada de los propósitos iniciales.

Aunque con un recalcitrante pesimismo y escepticismo, sí que creo en la posibilidad de producir efectos reales basados en nuestro saber analítico. Y en relación con esto viene mi quinta certeza. *Esa incidencia práctica (o aplicada) del conocimiento analíticamente producido, en la medida en que se pretenda con el menor coste de violencia, pasa por cumplir las siguientes condiciones. En primer lugar, debemos conocer profundamente las formas morales de los otros; puesto que, si efectivamente se minimiza el coste de violencia, serán los otros los agentes de sus prácticas; y puesto que toda su práctica estará mediada por sus posiciones morales en el mundo. Cualquier antropología aplicada o políticamente orientada debe ser, desde mi perspectiva moral, una disciplina explícitamente comunicativa. Aquí veo pocos rodeos. O el mundo cambia porque lo cambia el que ha de cambiarlo, y para ello debe *desear* cambiarlo desde su propia moral situada; o cambia a fuerza de golpes o de categorizaciones impuestas. Cualquier posición intermedia, en tanto se oriente por la minimización de los costes de violencia, debe orientarse también hacia el uso de una*

comunicación bien argumentada entre seres humanos. Nadie ignora que, en relación con este propósito, la igualdad empírica entre esas personas que negocian, basada en equidad concreta, al menos *para los fines de esa negociación*, es una premisa inexorable (Díaz de Rada 2007)⁷. *En segundo lugar, debemos conocer profundamente el plexo de relaciones socioculturales en cuyo contexto los agentes pondrán en juego sus posiciones morales*. Pues es ahí donde precisamente se configura la moral situada, la que cuenta en concreto para dar forma al mundo.

7. Una extensión ilimitada de la cláusula habermasiana "comunicación libre de restricciones" a todos los aspectos y fines posibles de negociación entre personas, conduciría en realidad a un estado de igualitarismo práctico tal, que haría virtualmente innecesaria no ya la pretensión de aplicación de cualquier ciencia social, sino probablemente la política misma.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre, 1991 [1980], *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BROWN, Michael F., 2008, Cultural Relativism. 2.0., *Current Anthropology*, 49(3): 363-383.
- DÍAZ DE RADA, Ángel, 2007, Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela. *Revista de Antropología social*, 16: 117-158.
- DÍAZ DE RADA, Ángel, 2008, ¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi. *Revista de dialectología y tradiciones populares* LXIII(1): 187-235.
- DÍAZ DE RADA, Ángel, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- DÍAZ DE RADA, Ángel, 2015, Discursive Elaborations of 'Saami' Ethnos: A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration. *Anthropological Theory*, 15(4): 472-496.
- GEERTZ, Clifford, 1983 [1974], "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding. En *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books. Pp. 55-70.
- GLASER, Barney G., y Anselm L. STRAUSS, 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- HAMMERSLEY, Martyn, y Paul ATKINSON, 2001 [1994] *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- KOCKELMAN, Paul, 2007, Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge. *Current Anthropology* 48(3): 375-401.
- OBYESEKERE, Gananath, 1966, Methodological and Philosophical Relativism, *Man*, 1(3): 368-374.
- PLATÓN, 2004 [ca. 388aC], *Crátilo*, Madrid: Alianza.
- TURNER, Stephen, 1984. *La explicación sociológica como traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VELASCO, Honorio M. y Ángel DÍAZ DE RADA, 1997, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- WEBER, Max, 1992 [1919], *El político y el científico*. Madrid: Alianza.