

Constructores de Otredad

Una introducción a la Antropología Social y Cultural

Mauricio Boivin

Ana Rosato

Victoria Arribas



Arte de tapa: Julieta Gaztañaga
Corrección: Itatí Rolleri

1^{ta} edición: Septiembre de 1989, Eudeba.
3^{ta} edición: 2004, Editorial Antropofagia.

ISBN: 987-20018-6-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11 723.

Boivin, Mauricio
Constructores de otredad / Mauricio Boivin y Ana Rosato. – 3a. ed. 1a. reimp. –
Buenos Aires : Antropofagia, 2004.
300 p. ; 28x20 cm.

ISBN 987-20018-6-3

1. Antropología Social. I. Roseto, Ana. II: Título
CDD 306

No se permite la reproducción parcial o total de este libro ni su almacenamiento ni transmisión por cualquier medio si el permiso de los editores.

Índice

Prologo a la tercera edición	5
Introducción.	7
Entre silencio y diálogo	14
<i>Pierre Clastres</i>	
Alteridad y pregunta antropológica.	16
<i>Esteban Krotz</i>	
Las tres fuentes de la reflexión etnológica.	22
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	
Capítulo 1. La construcción del otro por la diferencia	27
¿Ciencia normal o revolución científica?	
Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural.	34
<i>Esteban Krotz</i>	
Razón del progreso humano	48
<i>L.H. Morgan</i>	
Capítulo 2. La construcción del otro por la diversidad	55
Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss	72
Shakespeare en la selva	75
<i>Laura Bohannan</i>	
Tristes trópicos.	81
<i>C. Lévi-Strauss</i>	
Los Argonautas del Pacífico Occidental	84
<i>B. Malinowski</i>	
Comunidades genéticas imaginadas	88
<i>Bob Simpson</i>	
Capítulo 3: La construcción del otro por la desigualdad	95
El agua: recurso de poder en un barrio periférico	105
<i>Victoria I. Casabona</i>	
Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión.	110
<i>M. Godelier</i>	
Identidad social villera	115
<i>Rosana Guber</i>	

“Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.”	126
<i>K. Marx</i>	
La politización de la “cultura”	128
<i>Susan Wright</i>	
Capítulo 4: La observación participante	143
La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens	156
Las etnografías como... ¡etnografías!	
Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropología Social	161
<i>Fernando Alberto Balbi**</i>	
El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”	172
<i>Roberto Da Matta</i>	
“Lo empírico y lo normativo en la etnografía”	
¿Derivan las diferencias culturales de la descripción?	179
<i>Gérard Lenclud*</i>	
Cuando los nativos son nuestros vecinos	186
<i>Faye Ginsburg</i>	
Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica	194
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje	199
<i>B. Malinowski</i>	
Capítulo 5. Antropología del consumo	203
Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana.	222
<i>Eduardo Archetti*</i>	
Canibalismo y pobreza	234
<i>Victoria Arribas, Alicia Cattaneo y Cecilia Ayerdi</i>	
La naturaleza y la cultura en el mensaje publicitario.	239
<i>Victoria Arribas y Cecilia Ayerdi</i>	
Crisis, reciprocidad y dominación	245
<i>Mauricio F. Boivin y Ana Rosato</i>	
El consumo sirve para pensar	255
<i>N. García Canclini</i>	
Introducción de 1857	260
<i>K. Marx</i>	
Bibliografía general	263
Índice temático	273

Prólogo a la tercera edición

Hemos decidido realizar una nueva impresión del libro –la tercera– porque nos ha sido una herramienta muy útil para la enseñanza de la Antropología Social y Cultural. Si bien hemos mantenido la misma estructura y el mismo contenido, en esta edición sacamos algunos textos y hemos introducido nuevos. Además, se han agregado un índice general –con las citas en castellano– y otro analítico.

Respecto al contenido, seguimos pensando que enraizada en las certezas postuladas por la tradición intelectual surgida del Iluminismo, la Antropología Social y Cultural constituida como disciplina científica a mediados del siglo XIX, se orientó a explicar la presencia de la alteridad social y cultural postulando la separación entre el Nosotros y el Otro. La dicotomía planteada fue interpretada, en un primer momento, en términos de diferencias irreductibles y absolutas presentándose una imagen del “Otro” en tanto diferente, *salvaje*. En un segundo momento se apuntó a relativizar la tajante separación considerando la diversidad de culturas y apareció con más fuerza la imagen de lo *exótico*. Por último, en un nuevo giro se plantea la relación desigual entre un Nosotros occidental y un “Otro”. En los primeros tres capítulos presentamos un análisis de las principales vertientes teóricas –evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo y neomarxismo– a fin de explicar el proceso de construcción de la “otredad” señalando tres modos claves: la diferencia, la diversidad y la desigualdad. A su vez, nos detenemos a considerar, en el capítulo cuatro, las distintas orientaciones metodológicas utili-

zadas por las vertientes teóricas analizadas, enfatizando la descripción e interpretación etnográfica que se constituyó en el signo más distintivo de la Antropología Social y Cultural.

Por último presentamos un análisis cultural del consumo, a fin de analizar a partir de un tema específico la mirada antropológica sobre el “Otro” y considerar los aportes de la antropología al tema del consumo.

Al igual que las anteriores, esta edición, es producto del trabajo intelectual de más de diez años de trabajo docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación –Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires– estando la misma claramente enriquecida por los distintos aportes realizados por los docentes de la cátedra de Antropología Social y Cultural, así como por las innumerables inquietudes que los alumnos nos plantearan en el transcurso de estos años. La percepción del trabajo compartido no supone renunciar a la responsabilidad que nos cabe. En el caso específico de esta edición, tenemos que agradecer a Samantha Doudtchitzki y Adrián Koberwein por haber realizado, de modo generoso, la primera revisión del texto.

Por último, queremos agradecer a distintas personas que desinteresadamente nos permitieron reproducir sus trabajos, porque sin su colaboración este libro no hubiera sido posible. En muchos casos los trabajos que aquí reproducimos fueron el punto inicial de nuestras reflexiones.

Los autores.

Introducción

De los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual¹. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su “técnica” o “método” y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

A nuestro entender, ninguno de los dos elementos por separado pueden definir la ciencia. Aún más: sostenemos que no se puede explicar qué hace hoy la Antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico, porque la ciencia es acumulativa y los componentes que encontramos hoy provienen de las teorías elaboradas en distintos momentos históricos. Esa acumulación no implica una sumatoria o una idea de mayor a menor, sino que tiene que pensarse como una acumulación “conflictiva” de sus diferentes partes.

En consecuencia, para entender qué hace un antropólogo es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el *contexto* histórico y social en el cual se desarrolló la Antropología, su relación con el campo científico en general (la ubicación de esa ciencia en relación con las otras) y las relaciones entre las partes que la constituyen: objeto, teoría, método y técnicas.

En segundo lugar, ni el objeto de la Antropología ni su técnica han sido los mismos a lo largo del tiempo ni aún en un mismo espacio. No obstante, pueden distinguirse tres momentos constitutivos de la Antropología en Europa y Estados Unidos. Momentos en los cuales se desarrollaron teorías que fueron dominantes y que definieron y explicaron de manera distinta el quehacer antropológico. Distinguimos tres momentos (ver cuadro 1).

El primero de ellos surge a fines del siglo XIX (1) en donde la Antropología se constituyó como ciencia y la teoría que logró dominar el discurso antropológico fue el evolucionismo. El segundo momento fue el que se desarrolló entre las dos guerras mundiales (2) y se caracterizó por la aparición de una “diversidad” de teorías que tuvieron en común el intento de explicar la diversidad cultural. Y el tercer momento, que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial (3), en el cual las teorías anteriores todavía siguen siendo dominantes pero aparecen las “otras” Antropologías, las “no occidentales” que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural. En la segunda parte de esta introducción analizaremos de modo detallado cada uno de estos momentos. Pero antes debemos realizar un comentario más sobre la particularidad de cada uno de ellos respecto al objeto de estudio de la Antropología.

Sostenemos que, como toda ciencia, la Antropología es una “construcción”. Se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la “otredad cultural”, pero nosotros agregamos que no sólo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural). De tal modo que ese “otro cultural”, que se constituyó como objeto de estudio antropológico, no respondió a un “hecho empírico” real. Por el contrario fue (y por supuesto lo sigue siendo) un objeto construido de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos. Así, la teoría evolucionista –considerada como la primera teoría científica– no se limitó a explicar la otredad cultural sino que “construyó” su objeto (aquel que explicó) a partir de la “diferencia cultural”, el “otro” como diferente al “nosotros”. Las teorías posteriores, en cambio, construyeron un objeto caracterizado por la particularidad y hablaron de “diversidad cultural”. El “otro cultural” fue pensado como diverso, como distinto. Por último, cuando

1 Como ejemplo mencionamos a dos autores de habla hispana: Krotz, E., *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002 y a Menéndez, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes”. En *Alteridades*, 1, 1991 pp. 5-11 y su Conferencia Inaugural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, realizado en Mar del Plata el 14 al 16 de septiembre del año 2000.

Cuadro I

Contexto	fin del XIX (1)	entre guerras (2)	después de la 2da. Guerra. (3)	
Objeto	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad cultural
Explicación (teorías)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neomarxismo
Método	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo/relativismo (formalización/deducción)	
Técnicas	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento interpretación	

la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad.

Fines del siglo XIX:

A fines del siglo XIX, la Antropología se formalizó como ciencia. Fue un momento en el cual el conocimiento del mundo, de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, la revolución industrial—como producto de cambios tecnológicos importantes— generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y “problemas” que con el tiempo fueron denominándose “sociales”. La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, sobre otras culturas, sobre otros modos de vida distintos al modo europeo.

Si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología: ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales².

La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método comparativo y sobre la base de una concepción precisa de su objeto: el hombre. Este objeto era concebido con una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza, en tanto “espíritu” pertenecía a otro mundo, al de la cultura. Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología física y la antropología cultural. Pero, no obstante, las diferencias entre los hombres fueron pensadas por estos evolucionistas, básicamente, como “diferencias” culturales.

Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Por un lado, la historia y la sociología tomaron como objeto (objetivo) de estudio las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas. Por el otro, las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente (ver cuadro II).

2 La idea era que aquellos que vivían de modo diferente en otros lugares podían dar la clave de como había sido el pasado del hombre civilizado. Se intentó analizar la naturaleza humana a partir de la diferencia entre las culturas y estas diferencias surgían de la comparación entre ellas.

Cuadro II

		Tiempo	
		Cercano	Lejano
Espacio	Cercano	Sociología	Historia/arqueología
	Lejano	Etnología	arqueología

La Antropología indagó en el interrogante ¿por qué llegamos a ser lo que somos?, es decir, ¿cuál es el origen de estas diferencias culturales? La primera corriente teórica de esta nueva ciencia construyó sus respuestas comparando a las sociedades en el devenir espacio-temporal y elaboró, de esta forma, una historia natural de la humanidad.

Entre las dos guerras mundiales:

Un segundo momento, ubicado cronológicamente entre las dos guerras mundiales, se caracterizó por “un cierre de las fronteras nacionales” y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la crisis del evolucionismo como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales; aparecen así el estructuralismo y funcionalismo inglés, el particularismo histórico en Estados Unidos, la escuela histórico-cultural en Alemania y la escuela sociológica francesa. Cada una elaboró teorías alternativas, muchas veces sin contacto entre ellas, pero todas tuvieron en común la crítica al evolucionismo. Criticaron, en primer lugar, las técnicas que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos con que la Antropología se debía manejar debían ser obtenidos de primera mano, es decir que es el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. De este modo, se introduce, se inventa, la *observación participante* como técnica privilegiada de la Antropología, lo que implica el traslado del investigador a otras sociedades. La idea era que estudiando en su totalidad a una cultura de modo muy extenso, muy específico, se podría dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. Por ejemplo, en la escuela británica el enfoque que dominó en esta época fue el de considerar que una cultura estaba conformada por partes y que cada parte tenía que ser vista en función del conjunto (sistema/estructura) y que cada cultura conforma una totalidad (holismo).

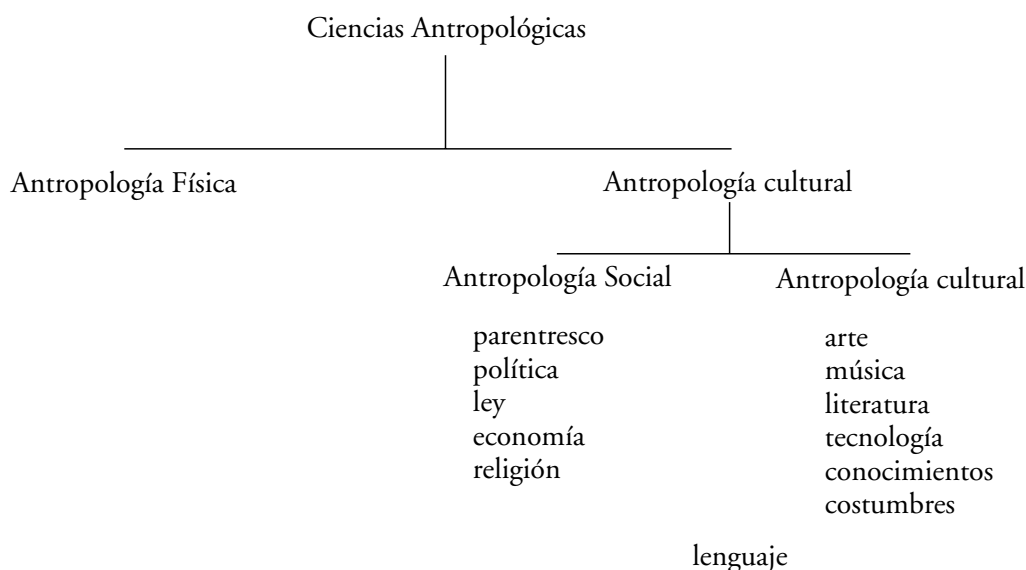
La segunda crítica fue respecto al *método comparativo*, principalmente porque fue aplicado teniendo como refe-

rente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos*. Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la *observación participante* ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban.

Así, el método comparativo fue puesto entre paréntesis y se lo sustituyó por el relativismo cuyo postulado extremo implicaba la imposibilidad de comparar, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos. Es decir que estas escuelas nacionales tuvieron en común el haber elaborado teorías “relativistas”. Las teorías relativistas intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son diversas. El enfoque holista y relativista llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la diversidad cultural.

No obstante, existen diferencias entre las principales escuelas de esa época. Así, por ejemplo, mientras que el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía), el particularismo histórico norteamericano recurrió al pasado para conocer una cultura. Se diferenciaban también por los lugares donde sus antropólogos hacían trabajo de campo. Mientras que los antropólogos ingleses trabajaron en sus colonias de África y Oceanía, los antropólogos norteamericanos trabajaron sobre “sus indígenas” pero, como éstos se transformaban rápidamente, el trabajo de los antropólogos consistió en reconstruir por medio de historias orales (o material arqueológico) el pasado “no occidentalizado” de esos pueblos. De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en “pueblos primitivos”. Va apareciendo ya en ese momento una separación fundamental para la teoría, entre *Antropología Social* y *Antropología Cultural*. La primera se interesará por la forma en que se organizan los hombres, mientras que la segunda lo hará en la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo (ver cuadro III).

Así, cada escuela va a plantear su relación con distintas ciencias. La Antropología Cultural norteamericana va a tener relaciones estrechas con la Psicología y con la Historia, mientras que la Antropología Social británica va a estar inmediatamente relacionada con la Sociología.



Después de la Segunda Guerra:

A partir de la década del '50 se producen simultáneamente dos tipos de transformaciones. Por una parte, se produce la transformación de las sociedades primitivas. Por otra, y de modo paralelo, se modifican también las prácticas de los antropólogos. Respecto de las sociedades “primitivas”, las transformaciones que se produjeron fueron de distintos tipo:

- La desaparición física, una disminución cuantitativa y acelerada de sus miembros, vía la guerra, las enfermedades, el genocidio.
- una transformación cualitativa, principalmente hacia formas occidentales de vida (occidentalización) y la consecuente desaparición cultural producto de la presión de Occidente. A este proceso –que hace referencia a la acción y a las consecuencias que provoca toda política de cambio o transformación forzada, de asimilación y cambio de mentalidades o valores nativos– se lo denominó etnocidio o genocidio cultural.

Estos cambios “forzados” fueron considerados como producto de un proceso de acción proveniente del mundo Occidental: la colonización, que si bien estaba ya entrando a su etapa final, era ahora reconocida como tal por la Antropología dominante.

Así algunas sociedades desaparecieron completamente en cuanto entidades independientes mediante su absorción en unidades mayores (colonización), otras desapare-

cieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones (“guerras de liberación”). Los cambios –básicamente políticos– que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas³. Y aquí es necesario aclarar una cuestión: estas transformaciones no eran nuevas dado que desde que Occidente se conectó con el resto del mundo comenzaron esos procesos de transformación. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el “otro” que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas.

Es decir que la práctica de la Antropología dominante también se transformó, adaptándose a las nuevas realidades. Dos líneas son notorias. En una se ubican las teorías que, dejando de lado las transformaciones que sufrieron estos pueblos, continuaron estudiando aquellas sociedades o culturas que aún podían ser consideradas “primitivas” antes que desaparecieran completamente, realizando una especie de Antropología de salvataje. En esta línea, puede inscribirse el estructuralismo francés, que continúa trabajando con el modelo de la diversidad pero introduciendo algunos cambios a la posición estructural-funcionalista británica.

En ese sentido, C. Lévi-Strauss –el fundador del estructuralismo en Antropología– va a sostener que es necesario partir de las “partículas y fragmentos de restos que aún se pueden reunir” de los modos de vida de esos pueblos primitivos. Habla de “partir” porque para él, el conocimiento antropológico no se agota en este punto

3 La Segunda Guerra había contribuido por un lado a ocultar la emergencia de esos nuevos movimientos pero al mismo tiempo los había impulsado ya que las potencias centrales hicieron participar activamente a sus colonias en el conflicto. Al concluir éste, emergen nítidamente los movimientos de liberación.

(el acercamiento directo y personal del antropólogo), sino que es necesario construir un modelo teórico de sociedad que, aun cuando no corresponda a ninguna de las que se pueden observar en la realidad, ayude a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Esta vía podía hacerse efectiva ya que las operaciones de la mente eran independientes del contexto cultural e histórico, porque a pesar de la “superficial extrañeza de los hombres primitivos”, el espíritu del hombre es, en el fondo, el mismo en todas partes. Esto permite “desarrollar una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto”⁴. Pensado en esta ciencia, Lévi-Strauss plantea tres niveles del quehacer antropológico:

- un primer nivel en el cual el antropólogo pretende “aislar y describir los modelos que un pueblo usa para percibir, relacionar e interpretar sus experiencias”. Es el momento en que el antropólogo realiza la etnografía;
- un segundo nivel donde el antropólogo compara el contenido y la organización de los sistemas culturales para analizar, interpretar y explicar la diversidad. Es el momento de la etnología, del estudio comparado de las distintas culturas;
- un tercer nivel, el de la Antropología estructural, en el cual el antropólogo llega, a través de la construcción de modelos formales a los axiomas básicos, a las estructuras constantes y comunes a todas las culturas.

No obstante este reconocimiento de la práctica científica como tres momentos interrelacionados, Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento⁵.

Otros antropólogos, en cambio, tomaron otra vía y se propusieron estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo. Uno de los problemas que tuvieron que afrontar estos antropólogos fue el hecho de que las herramientas (teorías y técnicas) de la Antropología clásica no eran las adecuadas para explicar

estas nuevas culturas. Por ejemplo, respecto a la técnica, la observación participante era una herramienta creada y pensada para estudiar culturas “simples” o “primitivas” pero ahora esas culturas se habían transformado en “complejas” y no podía aplicársele esa técnica de modo directo. Lo mismo sucedió con las teorías que habían explicado la diversidad cultural a partir del supuesto de que ésta era un hecho natural y que, por lo tanto, todas las sociedades debían ser tratadas como “iguales”. Así, los antropólogos que se preguntaron por las causas de las transformaciones se encontraron con que el “hecho natural” era producto de un tipo de contacto particular: el de la colonización. Ésta era considerada como un proceso caracterizado por la dominación de un pueblo sobre otro, lo que produjo un fenómeno evidente: la desigualdad entre culturas. De tal forma que las teorías sobre las transformaciones de las culturas “primitivas” se centraron en explicar la desigualdad cultural como producto de la dominación de Occidente.

De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el marxismo. La influencia de esta línea de pensamiento en las explicaciones antropológicas se acentuó aún más dado que durante la década del ‘60 hubo una especie de “explosión” de discusiones entre las distintas vertientes del marxismo⁶, discusiones que fueron ampliamente difundidas y que influenciaron de manera directa en algunas de las Antropologías dominantes.

Como ejemplo del impacto que esas discusiones generaron, algunos antropólogos hicieron una revisión de los estudios realizados por los clásicos sobre las “sociedades primitivas”, intentando describirlas y explicarlas a partir de las relaciones de desigualdad que, según ellos, existían dentro de esas sociedades. Los antropólogos que se adscribieron a esta corriente, tuvieron largas discusiones para adaptar una teoría que intentaba explicar la desigualdad en

4 Lévi-Strauss plantea una nueva forma de acercamiento ya no físico sino intelectual: “¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aun es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos, en un nivel más profundo no nos son en modo alguno, extraños. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto” (1976).

5 La Antropología se relaciona en esta perspectiva con la lingüística, el psicoanálisis y con la ciencia de la comunicación.

6 Síntesis de estas discusiones pueden verse en P. Anderson (1983), D.C. Fol., E. Loy y Olin Wright (1985) y, de modo más reciente, en T. Skocpol (1993).

la sociedad occidental a otras sociedades, ampliando o modificando categorías y conceptos. Las etnografías que habían escrito los antropólogos de otras corrientes fueron revisadas teniendo en cuenta que, más allá del modo en que se presentara, la dominación y la desigualdad eran un atributo posible en toda sociedad, en todo tiempo y espacio.

Todo este movimiento y la enorme cantidad de información obtenida hasta el momento, llevó a que la mirada antropológica se fragmentara y que el antropólogo se especializara, ya no en las “sociedades primitivas”, sino en problemas que toda sociedad o cultura presentaban. Así van a surgir las especialidades: antropología económica, simbólica, política, urbana, rural, etc. Es decir, un proceso opuesto al de las escuelas nacionales (período de entre guerras) donde las sociedades o las culturas se tenían que tomar como un todo estrechamente relacionado y donde no se podían separar las partes. Pero ahora, la especialización permitía nuevamente la aplicación del método comparativo. Así, por ejemplo, la Antropología política se dedicaba a establecer semejanzas y diferencias respecto a las formas de dominación entre distintas culturas o a comparar distintos sistemas políticos.

Pero en esta etapa no sólo cambiaron el objeto y las teorías; también se sumaron nuevos “sujetos” de conocimiento: los antropólogos “nativos” que estudiaban sus propias sociedades. Esto, sin duda, introdujo nuevas preguntas para la ciencia:

¿Cómo es posible utilizar y cómo hay que transformar un instrumento cognitivo creado originalmente para un propósito determinado (el conocimiento de los otros desde el punto de vista del norte) para otro distinto? ¿Cuál es ese otro propósito? ¿Acaso la Antropología generada en los países del sur se encuentra limitada a ser una especie de sociología nativa? (Krotz, 1993: 3).

Esto trajo problemas teóricos y epistemológicos: ¿quién es ahora el otro? ¿dónde vemos lo distinto? Y una respuesta posible fue establecer que era el antropólogo el que de manera consciente y metódica marcaba la distinción. Ya no era el “objeto” el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo construía la distinción, lo extraño. Es éste el que distingue, desconoce, se “extraña”. Esto modificó la base de observación participante e introdujo el “extrañamiento” como un recurso metodológico y como punto de partida necesario de toda investigación antropológica.

Creemos que lo expuesto anteriormente sintetiza una historia de cien años, pero las teorías construidas en

este período no fueron totalmente superadas ni se quedaron ancladas en el tiempo, sino que tuvieron lo que P. Bourdieu denomina un “efecto de teoría” (otros dirían, efecto de ideología). Esto significa que cada teoría o explicación formulada, “bajó”, se articuló con, se impuso como parte del sentido común, pasó a formar parte de lo “imaginario” colectivo en algunos sectores de nuestra sociedad, se impuso como “modelo” presente en la explicación desde el sentido común. Algunas de esas teorías o algunos aspectos de las mismas se constituyeron en modelos sobre la alteridad, lo distinto. Esos modelos tienen la fuerza de las “clasificaciones”, no son ideas o representaciones que están sólo en nuestras cabezas o en la cabeza de la gente, sino que sirvieron como “vehículos” para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre “nosotros y los otros”. A decir de E. Leach, antropólogos y no antropólogos nos encontramos realizando la misma operación clasificatoria:

“Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paraíso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor (1967: 50-51).

Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: el otro lejano e incierto. Y es sobre ella que se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en “especialista” del otro lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

En el resto del libro daremos cuenta del modo en que están contruidos estos tres modelos en las teorías antropológicas –diferencia, diversidad, desigualdad– y de qué modo son aún utilizados.

Bibliografía

- ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 1983.
- CLASTRES, P., “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.
- FOLD, D.C. LOY y WRIGHT, E. OLI, “Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista” en Offe, C. y otros, *Capitalismo y Estado*, Madrid, Revolución, 1985.
- KROTZ, E., “La producción de la Antropología en el sur” en *Alteridades*, N° 1, 1993, pp. 5-11.
- *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002.
- LEACH, E., *Un mundo en explosión*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1967.
- MENÉNDEZ, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes” en *Alteridades*, N° 1, 1991, pp. 21-23.
- Conferencia Inaugural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre del año 2000.
- SKOCPOL, T., “El Estado regresa al primer plano” en *Cuadernos de Sociología*, Buenos Aires, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.

Entre silencio y diálogo¹

Pierre Clastres

Los salvajes, como se sabe, desaparecen desde que en el siglo XVI el Occidente triunfante ha lanzado su técnica, su moral y su fe a la conquista de los Trópicos. Las culturas “primitivas”, tal vez demasiado frágiles, y desarmadas en un combate tan desigual, se apagan una tras otra; y, así desposeídos de sí mismos, esos hombres diferentes que devuelven al primer silencio selvas y sabanas en adelante desiertas, se ven condenados a la extinción y la muerte, pues pierden el gusto por la vida.

Un balance tan trágico y la conjunción permanente entre la expansión de la civilización europea y el aniquilamiento de las culturas primitivas obligan a preguntarse si no se trata de algo muy distinto de un accidente sistemático. En efecto, más allá de las matanzas y de las epidemias, más allá de este singular salvajismo que el Occidente transporta consigo, parecería existir, inmanente a nuestra civilización y constituyendo la “triste mitad de sombra” en la cual se alimenta su luz, la notable intolerancia de la civilización occidental ante las civilizaciones diferentes, su incapacidad para reconocer y aceptar al Otro como tal, su negativa a dejar subsistir aquello que no es idéntico a ella. Los encuentros con el hombre primitivo se han producido casi siempre con el estilo de la violencia, grosera o sutil. O, con otras palabras, descubrimos en el espíritu mismo de nuestra civilización, y a lo largo de su historia, la vecindad de la violencia y la razón, en tanto la segunda no logra establecer su exigente reinado si no es mediante la primera. La Razón occidental remite a la violencia como su condición y su medio, pues lo que no es ella se encuentra en “estado de pecado” y cae entonces en el terreno insoportable de la irracionalidad. Y es de acuerdo con este doble rostro de Occidente, su rostro completo, que debe articularse el problema de su relación con las culturas primitivas: la efectiva violencia de que éstas son víctimas no es extraña al humanismo, no es sino el signo visible de una proximidad más lejana con la razón; y esta dualidad no define menos nuestra civilización por el hecho de hallarse enmascarada.

Todo ocurre, pues, como si nuestra cultura no pudiera manifestarse si no es contra lo que ella califica de irracionalidad.

Lo que nuestra historia atestigua, desde el Renacimiento, es que esta intención de repulsa pudo cumplirse en la doble circunstancia favorable de la expansión política y del proselitismo cristiano. Con todo, es preciso señalar que aquélla estaba ya presente en la aurora griega de nuestra civilización, puesto que entonces los hombres se dividían en civilizados y bárbaros, la violencia no se manifestaba aún sino en el lenguaje. ¿Y cómo no recordar ahora ese otro reparto entre razón e irracionalidad del que nos habla Michael Foucault? Pues una curiosa analogía dibuja la forma de un destino común a la Locura y al Salvajismo, identificados negativamente por la doble división en la cual el aniquilamiento de las culturas primitivas hace eco a la “gran reclusión de los pobres”. No se desea resucitar, sin duda, la antigua trinidad en que el salvaje y el loco, junto con el niño, mantenían para Occidente la misma relación con el adulto civilizado. Trátase sólo de que tanto el alienado como el salvaje se hallan vinculados de manera idéntica con la razón, para la cual son esencialmente extraños, peligrosos y por ende objetos de exclusión o de destrucción. Demente en Europa o salvaje en América, uno y otro se ven promovidos a pesar suyo a este parentesco nacido de la negativa de Occidente a mezclarse con esos lenguajes extraños. Y quizá sea en nombre de ese mito característico de nuestras maneras de pensar —el salvaje y el loco como fronteras de la razón— que a veces se deba asistir a encuentros sorprendentes: Artaud entre los tarahumaras.

Sería injusto, no obstante, desatender las voces que se elevan en defensa de los salvajes: de Montaigne y Lély a Diderot y Rousseau, no se dejó de recordar que la verdadera barbarie no siempre era la que se creía y que a menudo las instituciones y costumbres de esos pueblos lejanos estaban inspiradas por una gran sabiduría. El salvaje se convirtió pues rápidamente en el “buen salvaje”. Existía

¹ En: Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1968.

una diferencia muy clara entre la manera como ocurrían el encuentro y el contacto de Europa con los primitivos y la función que éstos asumieron, desde su descubrimiento, en el pensamiento de ciertos escritores. ¿Mas cabe por ello estimar que esos puntos de luz “compensan” de alguna manera la naturaleza profunda de la relación civilización-salvajismo? No lo parece, pues lo que los poetas y los filósofos nos ofrecen, más que una búsqueda confusa de ese diálogo al cual no podía suscribir Occidente, es una crítica política o moral de su propia sociedad. Por consiguiente, el hecho de transformarse en tema literario o filosófico no cambiaba en nada lo que el salvaje veía ante todo en Europa: su violencia.

De este modo, en lugar de una debilidad congénita de las civilizaciones primitivas por la cual se explicaría su decadencia tan rápida, lo que la historia de su advenimiento deja traslucir aquí es una fragilidad esencial de la civilización de Occidente: la necesaria intolerancia en la cual el humanismo de la Razón halla a la vez su origen y su límite, el medio de su gloria y la razón de su fracaso. ¿Acaso no lo es esta incapacidad de hecho, ligada a una posibilidad estructural, para iniciar un diálogo con culturas diferentes?

En este caso no es sorprendente que la relación básica entre civilización occidental y civilizaciones primitivas se repita de cierta manera, en el nivel de la etnología, para conferir a esta ciencia cierta ambigüedad y marcar su posición con un color particular. En nuestra opinión, la ambigüedad específica de nuestra disciplina reside en la oposición entre su “tierra natal”, sus medios y su finalidad por una parte, signos de nuestra cultura que se despliega, y su objeto por la otra, constituido por el conjunto de esas civilizaciones primitivas, cuyo rechazo del campo de su propio lenguaje, precisamente, exige la nuestra. La paradoja de la etnología está en que es al mismo tiempo ciencia, y ciencia de los primitivos; en que, absolutamente desinteresada, realiza mejor que cualquier otra actividad la idea occidental de ciencia, pero eligiendo como objeto lo que está más alejado de Occidente: ¡lo asombroso, por úl-

timo, es que la etnología sea posible! En un extremo depende de la esencia misma de nuestra civilización; en el otro, de lo que le es más ajeno; y ello revela ante todo una suerte de contradicción insólita entre el origen de la etnología y su intención, entre lo que la fundamenta como ciencia y lo que investiga, entre ella misma y su objeto. La etnología, el sentido de su proceder, de su nacimiento y de su proyecto, deben comprenderse sin duda a la luz de la gran división realizada entre Occidente y el mundo de los hombres primitivos.

La etnología, ciencia del hombre, mas no de cualquier hombre, se halla de acuerdo *por naturaleza*, podría decirse, con las exigencias del pensamiento científico, pues se mueve en el universo de la división: ésta, por otra parte, era quizá la condición de posibilidad para una ciencia de este pensamiento reconocido tan sólo mediante la separación. Y esta cualidad de la etnología se expresa en el hecho de que constituye un discurso sobre las civilizaciones primitivas y no un diálogo con ellas.

No obstante, aun cuando sea experiencia de la división, o más bien por ello mismo, la etnología parece ser el único puente extendido entre la civilización occidental y las civilizaciones primitivas. O, si aún es posible un diálogo entre esos extremos separados, la etnología es la que permitirá que Occidente lo entable. No, sin duda, la etnología “clásica”, marcada inevitablemente por la oposición —de la cual nació— entre razón e irracionalidad, y que por lo tanto incluye en sí el límite adecuado para la negativa al diálogo, sino otra etnología a la cual su saber permitiría forjar un nuevo lenguaje infinitamente más rico; una etnología que, superando esta oposición tan fundamental en torno de la que se ha edificado y afirmado nuestra civilización, se transformaría a su vez en un nuevo pensamiento. En un sentido pues, si la etnología es una ciencia, es al mismo tiempo algo distinto. Este privilegio de la etnología, en todo caso, es lo que nos parece indicar la obra de Claude Lévi-Strauss: como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo, encamina nuestra propia cultura hacia un pensamiento nuevo.

Alteridad y pregunta antropológica¹

Esteban Krotz²

En lo que sigue se trata de esclarecer el significado que tiene y que podría tener el término *antropología* desde el punto de vista de las ciencias antropológicas como parte de las ciencias empíricas³.

Como es sabido, desde el surgimiento de las ciencias antropológicas como tales, a fines del siglo pasado, existe una gran maraña de denominaciones y, por ello, también mucha confusión sobre su delimitación con respecto a disciplinas vecinas. Hasta el día de hoy, la palabra *antropología* tiene significados distintos en los diversos idiomas europeos. En alemán, por ejemplo, este nombre ha sido tradicionalmente sinónimo de una sola rama de las ciencias antropológicas, a saber, de la arqueología. Por esto, muchos tratados sistemáticos generales o históricos de las ciencias antropológicas contienen una discusión sobre nombres y definiciones de la disciplina que no es usual en otras disciplinas científicas. A esto se agrega que en las diferentes áreas lingüísticas se han usado por largo tiempo denominaciones especiales —piénsese, por ejemplo, en la diferenciación habitual en Alemania entre *Völkerkunde* [ciencia de los pueblos] y *Volkskunde* [ciencia del pueblo], en las definiciones de *etnología* y *etnografía*, en Rusia y en la antropología francesa (que, por cierto, se distinguen de modo diferente en cada caso) o muy especialmente en la contraposición que se conformó entre las dos guerras mundiales entre la *antropología social británica* y la *antropología cultural norteamericana*.

¿Puede reconocerse o construirse un denominador común a estas posiciones tan distintas? ¿Una perspectiva que unifique el pasado como un panorama con sentido y que al mismo tiempo permita vislumbrar el perfil de un futuro posible?

Orígenes de la pregunta antropológica

Hay muchas *preguntas antropológicas*, si esto significa: *preguntas acerca del ser humano o sobre lo humano*. Así, varias

disciplinas científicas y también ciertas áreas o corrientes de la filosofía y la teología pretenden tener como objetivo central una *pregunta sobre el ser humano*. A éstas pertenecen, por ejemplo, la psicología, la patología y la ecología, aún cuando a ellas tiene que agregárseles el prefijo *humano* para distinguirlas, como también la filosofía, la etología o la geografía, de áreas de investigación no referidas primariamente al ser humano. Otras ciencias tales como la economía, la sociología o la politología son en un sentido más estricto *antropológicas*, lo que considerado desde el punto de vista etimológico, en primera instancia significa únicamente *tratado sobre el ser humano o conocimiento de los humanos*. Por tanto, para la caracterización de las ciencias antropológicas, de las que aquí se trata, es necesario indicar bajo qué aspecto se ocupan del ser humano.

De hecho hay una *pregunta antropológica* que ha sido formulada una y otra vez de nuevo desde el inicio de la vida humana en este planeta. Puede ser presentada a partir de las situaciones, a primera vista un tanto dispares, del encuentro de *grupos humano paleolíticos*, del *viaje* y de la *extensión imperial del poder*.

De acuerdo con lo poco que sabemos sobre la mayor parte de la historia de la especie humana, ésta consistía casi siempre de grupos relativamente pequeños, cuyos miembros estaban separados y al mismo tiempo interrelacionados ante todo según aspectos de género, de edad y de parentesco. Su vida entera era marcada completamente por su comunidad. Durante miles de generaciones los así llamados cazadores-recolectores obtenían lo necesario para la vida —o sea, no sólo alimento sino también medicamentos, vestimenta y casa, y hasta para los adornos y los artefactos utilizados en el juego y ceremonias religiosas— a través de la caza, la pesca y actividades de recolección. Pero de ninguna manera se trataba aquí de hordas que todo el tiempo estaban buscando alimento y apenas vegetaban en los már-

1 En: Revista *Alteridades*, 4 (8), 1994.

2 Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán

3 Se trata de una versión ligeramente modificada de una parte del capítulo segundo del libro *Alteridad cultural entre utopía y ciencia* (Krotz, 1994).

genes de la sobrevivencia física; así se ha querido presentar esta era de la humanidad, la más larga hasta ahora, desde la invención de la agricultura y más todavía desde la emergencia de la cultura urbana. Todo lo contrario: dejando de lado excepciones, parece que más bien se trataba de una forma de vida que enteramente puede ser caracterizada como buena vida. Incluso ha sido calificada como la primera *sociedad de abundancia*⁴ aquella época de la historia humana en la cual ciertamente no se creaban grandes almacenamientos de provisiones ni se acumulaba otro tipo de bienes materiales —lo que no puede esperarse en un modo de vida nómada— en la cual, empero, normalmente ningún ser humano tenía que trabajar más de cinco horas, incluso más bien menos, para la procuración de la comida del día. Esta constatación es aquí importante también porque de esta manera se evidencia que estos cazadores y recolectores tenían, por así decirlo, “libre” la mayor parte de sus días para otras cosas (aunque, desde luego, no se daba una separación como la que existe en el presente, entre tiempo de trabajo y tiempo libre).

Aunque carecería de sentido considerar pueblos existentes todavía durante los siglos XIX y XX con tecnología paleolítica y economía de caza y recolección como relictos congelados de épocas prístinas de la humanidad (porque todas las sociedades humanas tienen su historia, aunque esta historia se encuentre presente de modo diverso en la historia colectiva [Lévi-Strauss, 1988:59]), el estudio de tales pueblos, empero, proporciona elementos útiles para el conocimiento de la época más temprana de la historia humana. Ante todo, de este modo queda comprobado que relaciones que suelen ser presentadas demasiado rápido como necesarias, no lo son. Así, por ejemplo, como lo ha demostrado de manera impresionante Claude Lévi-Strauss⁵, no existe ningún motivo para suponer una correlación necesaria, o incluso predominante, entre sencillez tecnológica o caza y recolección y capacidad del habla y del pensamiento rudimentario u orientado exclusivamente de modo utilitario. Visto de manera conjunta, parece bastante acertada la suposición de que la sociedad cazadora—recolectora nómada con su detallada y precisa observación de la naturaleza y sus desarrollados mecanismos sociales de cooperación y coordinación exigía y, al mismo tiempo, impulsaba, una intensiva comunicación

entre sus miembros, a pesar de que sólo el hecho de la lengua misma, pinturas rupestres y adornos paleolíticos, así como restos de ofrendas mortuorias de aquel tiempo han permanecido como escasas y casuales huellas de todo ello. Esto significa que hay que suponer también para aquella época de la humanidad la existencia de una rica reflexión y creación intelectual: tal vez incluso se daban de manera más constante y con una participación mucho más general de lo que es el caso hoy en día de las sociedades llamadas “desarrolladas”.

Tal reflexión se ocupaba naturalmente también de un suceso quizás no demasiado frecuente pero que ocurría una y otra vez: el *encuentro* entre uno o varios miembros del grupo con miembros de otras comunidades humanas. Como lo documentan descripciones de este tipo de contactos de tiempos mucho más posteriores todavía, estas situaciones constituían en primer lugar un problema cognitivo. Cuando los seres vivientes no pertenecientes al grupo propio no eran vistos de antemano como monstruos ininteligibles, entonces había que aclarar si ellos o sus huellas eran realmente de naturaleza humana. De acuerdo con las clasificaciones muchas veces testimoniadas a lo largo de la historia de tales contactos, podía tratarse aquí tanto de seres vivos *infrahumanos*, por ejemplo, de una variedad de animales especiales, como también de seres *suprahumanos*, tales como espíritus, demonios o dioses. El paso decisivo en esta reflexión consistía siempre en ver a *otros* seres humanos como *otros*. Es decir, precisamente a pesar de las diferencias patentes a primera vista y a *pesar* de muchas otras, que emergen sólo con la observación detenida y que pueden referirse a cualquier esfera de la vida, siempre se trata de *reconocer* a los seres completamente *diferentes* como *iguales*.

Exactamente este es el lugar de la pregunta antropológica de la que aquí se trata: la *pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad*. Abundando un poco, este problema de identidad y diferencia humana también podría expresarse así: es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación, que implica tanto la alteridad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significado de esta alteridad, por sus

4 Véase Sahlins 1977:13 y ss. y Clastres 1981.

5 Lévi-Strauss, 1964. Por cierto que dos generaciones antes, su compatriota Emile Durkheim (1968) había quedado fascinado por las clasificaciones de parentesco y reglas matrimoniales de los aborígenes australianos que hasta el día de hoy suelen ser tildados despectivamente de “primitivos”; pero es comprensible que una civilización como la europea, que se estaba expandiendo ante todo con base en la violencia pura, siempre dirigía su atención a la tecnología de los pueblos por conquistar, por vencer y por volver tributarios. Sin embargo, los reportes etnográficos de todos los tiempos han enfatizado —especialmente en su comparación con la situación europea moderna— la franca abundancia de concepciones y rituales religiosos y cosmológicos de las llamadas sociedades “tradicionales”, aun cuando éstas siempre parecían quedar rezagadas con respecto a filosofías y teologías basadas en textos escritos.

formas y sus transformaciones, lo que implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido. Finalmente es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella.

Una forma del contacto cultural como lugar de la pregunta antropológica que se da en términos cronológicos y de historia civilizatoria mucho más tarde, es el *viaje*.⁶ Dejado de lado nuestro propio siglo, parece que en todos los tiempos —al menos en lo que se refiere a Europa— han sido los guerreros y los comerciantes quienes han provisto los mayores contingentes de viajeros, pero también hay que recordar a los exploradores y los mensajeros, los peregrinos y los misioneros, los refugiados y los marineros; de modo más bien marginal y sólo en la época moderna de Europa se agregan a ellos los aventureros y los artistas, los estudiosos y los trabajadores migrantes. Estos viajeros proporcionaban en las regiones que atravesaban y en los pueblos donde permanecían, toda clase de impresiones sobre las culturas de las que provenían. Esto sucedía ya a través de su idioma extraño, sus ropas y armas, sus costumbres alimenticias y ritos religiosos, sus joyas y en dado caso su mercadería, sus relatos y sus respuestas a preguntas asombradas. De regreso a sus lugares de origen, eran entonces sus relatos y los objetos traídos consigo —aparte de mercancías principalmente trofeos de toda clase— los que daban noticia a los que se habían quedado en casa, de mundos extraños, a menudo tan desconocidos como inesperados. Por cierto, llamar al viaje una forma de contacto entre sociedades y civilizaciones implica que siempre viajeros *concretos* son los *medios* de este contacto, por lo que estos encuentros entre culturas —y así todos los encuentros entre culturas— y sus testimonios siempre sólo difícilmente pueden ser separados de características de personalidad y de circunstancias de vida casuales de cada uno de los viajeros.

El viaje como forma, como marco del encuentro entre culturas, implica también siempre la posibilidad del acostumbramiento a lo que primero resulta completamente desacostumbrado y de la aceptación de lo que hasta entonces era desconocido; incluso puede darse el caso de estar finalmente extrañado ante lo que alguna vez había sido familiar. Empero, a causa de que tantos viajes tienen un objetivo claramente definido, no puede ocasionar sorpresa que la experiencia del hecho del encuentro a veces se desvanece en la conciencia del viajero, mientras que esa sorpresa es experimentada de modo más intenso por quienes sólo tienen acceso a otras formas de convivencia humana a través de la narración de aquel.

La mención de este tipo de relación conduce a otra forma de contacto entre sociedades conformadas de modo distinto, que en la historia de la humanidad se dio más tarde aún. Bajo ciertas condiciones, determinados tipos de organismos sociales, a saber, civilizaciones organizadas de modo estatal, parecen rendirse casi de modo obligado al impulso hacia la expansión absoluta. Esta persigue la mayoría de las veces una combinación de intereses territoriales, demográficos, económicos, religiosos y militares, y está encaminada hacia el aumento de prestigio de la sociedad en cuestión, ante sí misma o ante las deidades, y lleva a la incorporación más o menos violenta de otros grupos humanos. Así, los *imperios* que se forman de esta manera institucionalizan un contacto cultural, pero éste es por principio asimétrico. Sin embargo, hasta ahora siempre ha habido un momento en el correr del tiempo en el cual se ha revelado la fragilidad por principio de una integración realizada sobre la base de una comunidad sólo afirmada o exigida. Porque siendo normalmente más esquema doctrinal que realidad política, esta base usualmente no es capaz de disolver las tensiones de las confrontaciones socioculturales que resultan de la siempre intentada supresión de tradiciones económicas, políticas y cosmológicas. El conquistador y el lugarteniente, el rehén y el recolector de tributo, el colono y el soldado de las tropas de ocupación, los inspectores y los funcionarios de las instituciones necesarias para el aseguramiento de la hegemonía se convierten en las figuras determinantes de esta forma del contacto cultural. Los reinos de los sumerios y de los babilonios, de los asirios y de los persas, de los chinos y de los egipcios, de los romanos y de los aztecas pertenecen a los ejemplos tempranos más conocidos de tales imperios; pero a pesar de sus extensiones enormes y de su esplendor, la importancia de todos ellos no superó el carácter regional. Durante el siglo pasado, sucedió por primera vez que un tipo determinado de sociedad humana, a saber, la sociedad industrial europea, se extendió en pocas generaciones sobre todo el globo terráqueo. Así, ésta inició una relación directa, casi siempre impuesta con todos los demás pueblos y en este marco incluso puso en contacto a muchas culturas no europeas, que hasta entonces no habían tenido conexión entre sí. Con esto se inició una nueva era de contacto cultural de intensidad, multiplicidad y complejidad hasta entonces desconocidas, uno de cuyos resultados fue la aparición de una forma especial de la pregunta antropológica, a saber: las ciencias antropológicas. Como en todas las formas de plantear la pregunta antropológica, su categoría central era la de *alteridad*.

6 Acerca de este tema véanse dos trabajos previos: Krotz, 1986 (publicado en un cuaderno monográfico sobre “El Occidente y lo otro”); 1991.

Alteridad: experiencia y categoría

La pregunta antropológica de que se habla aquí no existe por sí sola. Más bien tiene que ser *formulada*. También por eso ella no existe de modo abstracto sino depende siempre también del o de los encuentros concretos de los que nace y de las configuraciones culturales e históricas siempre únicas, de las cuales estos encuentros son, a su vez, partes integrantes. También podría decirse que la pregunta antropológica es el intento de explicitar el contacto cultural, de volverlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente. Pero esta manera de expresarlo tiene valor sólo cuando puede evitarse el peligro de una doble reducción. Por un lado, esto no se refiere a la “elevación al concepto”, tan para el racionalismo occidental que, dicho sea de paso, constituye sólo una entre muchas formas de tal reflexión (por ejemplo, al lado del ritual, de la imagen de la poesía y del mito). Por el otro lado, una comunidad no siempre y no sólo se expresa a través de sus discursos, por lo que también en sus instituciones, patrones de conducta, formas comunicacionales y creaciones estéticas se puede encontrar, por así decirlo, de modo materializado tal reflexión.

Pero en la medida en que sea posible de algún modo un enunciado general sobre los contactos culturales —al menos en el área cultural occidental—, éste consiste en la demostración de que la pregunta antropológica a tratar aquí tiene su momento decisivo en la categoría de la *alteridad*.

Esta alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla *diferenciación*. O sea, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma *constatación* de diferencias pasajeras o invariantes de naturaleza física, psíquica y social depende ampliamente de la cultura a la que pertenece el observador).

Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces desconocidas singularidades de otro grupo humano —lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea— proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí luego también los elementos no humanos reciben su calidad caracterís-

ticamente extraña. El cazador paleolítico reconoce enseguida al extraño; el viajero medieval se sabe constantemente en el extranjero y a su regreso permite participar a otros de él mediante su narración; conquistadores, lugartenientes y tropas de ocupación ligan penosa y violentamente pueblos mutuamente extraños en una unidad renitente. Pero la experiencia del extranjero no es posible sin el extrañamiento de la siempre previa *patria-matria*⁷, que se recuerda justamente estando en el extranjero. Por ello, desde el comienzo el país extranjero se encuentra cargado de tensión inquietante: extraño es el extranjero, son los extranjeros primero siempre. Pero esto no tiene que quedar así, la nostalgia es —al menos en la modernidad europea, época que proporciona la perspectiva en cuyos términos aquí se habla— algo tan difundido como el anhelo por lo lejano; el rechazo angustiado se encuentra tan testimoniado como la partida colmada de ansia e incluso el éxodo definitivo.

Alteridad no es pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo diferente*, sino siempre a *otros*. Se dirige hacia aquellos seres vivientes que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado y la deidad vuelta familiar en la experiencia mística. Se dirige hacia aquellos que le parecen tan similares al ser propio que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico. En esto, tanto la historicidad de la existencia del ser humano individual como de las sociedades abre la dimensión del tiempo, a menudo sólo captada de modo poco claro y que se hace más visible en el caso del viajero: cuando repite su viaje, entonces frecuentemente llega a la conclusión de que el extranjero ha cambiado; además puede ser más fácil para él que para quienes se quedaron en casa percibir su propio tiempo de vida como transcurriendo.

Alteridad, pues, “capta” el fenómeno de lo humano de un modo especial. Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferentes de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la *categoría central de una pregunta antropológica específica*⁸. Contemplemos brevemente algunas de las características más importantes de esta categoría, al mismo tiempo, si es lícito decirlo así, total y dinámica.

7 Se usa aquí este compuesto para aproximarse al significado del término alemán “Heimat” que tiene importantes connotaciones en el habla popular, el romanticismo y la filosofía de Bloch, por ejemplo, y que supera lo que usualmente suele estar contenido en la palabra *patria*. Este último puede complementarse mediante el significado de *matria* elaborado por L. González (1978) que se refiere a los aspectos menos marciales del *terruño* y de la *patria chica*.

8 Podría decirse también, que es la perspectiva específica que elabora la antropología como disciplina científica (independientemente de formas pre y extracientíficas) acerca de los fenómenos sociales; ésta la distingue de las demás ciencias sociales que se diferencian unas de las otras, como es bien sabido, no por tratar fenómenos empíricos diferentes, sino por tener maneras diferentes de enfocar estos fenómenos empíricos.

Un ser humano reconocido en el sentido descrito *como otro* no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades “naturales” como tal, sino como *miembro* de una sociedad, como *portador* de una cultura, como *heredero* de una tradición, como *representante* de una colectividad, como *nudo* de una estructura comunicativa de larga duración, como *iniciado* en un universo simbólico, como *introducido* a una forma de vida diferente de otras –todo esto significa también, como *resultado y creador partícipe* de un proceso histórico específico, único e irrepetible. En esto no se trata de una sencilla suma de un ser humano y su cultura o de una cultura y sus seres humanos. Al divisar a otro ser humano, al producto material, institucional o espiritual de una cultura o de un individuo-en-sociedad, siempre entra al campo de visión *en conjunto de la otra cultura* y cada elemento particular es contemplado dentro de esta totalidad cultural –lo que no quiere decir que se trate de algo integrado sin tensiones– y, al mismo tiempo, concebido como su parte integrante, elemento constitutivo y expresión.

Contemplar el fenómeno humano de esta manera en el marco de *otras* identidades colectivas, empero, no significa verlo separado del mundo restante; al contrario, este procedimiento implica remitirse siempre a la pertenencia *grupal* propia. De este modo se refuerza y se enriquece la categoría de la alteridad a través de su mismo uso. Así, para el observador, para el viajero, incluso para el lugarteniente, las situaciones del contacto cultural pueden convertirse en lugar para la ampliación y profundización del conocimiento sobre *sí mismo* y su patria-matria, más precisamente, sobre sí mismo como *parte de su patria-matria* y sobre su patria-matria como *resultado de la actuación humana*, o sea, *siempre también de su propia actuación*.

Mirando más de cerca, esta bipolaridad de grupo propio y grupo extranjero que constantemente es incluida en la perspectiva, se revela como *tripolaridad* –en caso de que esta formulación no evoque la imagen equivocada de una base común de un ser humano abstracto, que sólo “se manifiesta” en las dos formas culturales diferentes, que meramente “aparece” en las situaciones de contacto cultural; se trataría de una representación que tendría mucho en común con determinada idea sobre la relación entre sustancia y accidentes. Lo que tienen en común observadores y observados, cultura familiar y cultura extranjera no se encuentra, pues “en la base” o “encima” de las culturas, sino en *ellas* mismas y en su *interjuego*. De ahí que en vez de hablar de bi y tripolaridad, sea más conveniente el concepto de una pertenencia dinámico dialéctica que remite

al conjunto de los fenómenos socioculturales, el cual comprende a ambas culturas.

A pesar de que el hablar de los unos y los otros puede inducir a un modo estático de ver las cosas (que se ha condensado en los estereotipos que se pueden encontrar en todo el mundo acerca de los pueblos vecinos respectivos y hacia el cual parece tender desde hace mucho la lógica cognitiva occidental), la categoría de la alteridad introduce por principio el *proceso* real de la historia humana. Pues, con el correr del tiempo se modifica el ser otro observado y experimentado de los otros; después de un cierto tiempo de recorrer el extranjero o de estadía en él, la patria-matria ha cambiado y el regreso se convierte en un nuevo inicio bajo condiciones modificadas; la relación entre los conquistadores y los pueblos dominados se transforma en complejos procesos de aculturación e innovación así como de resistencia. La valoración de los otros y la disposición de afectiva hacia ellos igualmente acusan tales transformaciones, por más que éstas, fuera de determinados momentos de crisis, no suelen ser muy visibles.

La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. “Etnocentrismo es la condición humana de la alteridad” (Lewis, 1976:13) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica. Es la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero. Ahora, es interesante ver cómo el contacto cultural igualmente puede reforzar y menguar el etnocentrismo; en esto, grado de distancia y de cercanía, importancia de las diferencias y de los aspectos considerados centrales juegan un papel, al igual que disposiciones históricamente prefiguradas hacia encapsulamiento o asimilación. La modernidad occidental muestra que en el interior de una sociedad se encuentran con respecto a todo esto bastantes tensiones –recuérdese sólo la fascinación y el pavor que siempre provocaron los pueblos y las culturas “orientales” en Europa o la imagen ampliamente difundida de los indios norteamericanos, que en todas partes inspiraban miedo por su carácter guerrero supuestamente innato y que al mismo tiempo suscitaban admiración a causa de su inocencia presuntamente natural.

Finalmente, en esta presentación de la categoría alteridad hay que volver a recordar que los contactos culturales nunca se dan en el espacio vacío, o sea, que no pueden aislarse de la dinámica de la historia universal de

los pueblos que comprende. Lo que aparece poco en el caso del cazador paleolítico, porque por la densidad demográfica relativamente reducida, las áreas de caza y recolección podían ser ampliadas casi siempre en varias direcciones, se hace patente en el caso del viajero y más aún en el del tipo imperial de organización social: los contactos culturales parecen haber sido casi siempre un producto colateral de otros procesos, que predisponían la configuración y la utilización de la categoría alteridad y que en dado caso trataban de aprovecharse de su uso. Cruzadas y comercio con productos de lujo provenientes de lejos, emigración y prestigio nacional, búsqueda de materias primas

y misión, investigación en historia natural y aseguramiento militar de conquistas realizadas y planeadas, no deben ser vistas, pues, como un “marco de condiciones” exterior a los contactos de Europa con el resto del mundo, sino como elementos de carácter constitutivo de éstos. Como tales llegaron a formar parte integrante de las formulaciones concretas de la pregunta antropológica y, de modo peculiar, de las ciencias antropológicas nacientes, al igual que los modelos de reflexión y las estructuras comunicativas en cada caso existentes.

Bibliografía

- CLASTRES, P., “La economía primitiva” en *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa. 1981, pp. 133-151.
- DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968.
- GONZÁLEZ y GONZÁLEZ, L., “Suave matría: patriotismo y matriotismo” en *Nexos*, Vol.9, Nº 108, 1987, pp. 51-59.
- KROTZ, E., “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos” en *Nueva Antropología*, Vol. 9, Nº 33, 1988, pp. 17-52.
- “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico” en *Alteridades*, Vol. 1, Nº 1, 1991, pp. 50-57.
- *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft*, Francfort, Lang, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, C., *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- “Historia y Etnología” en *Anuario de etnología y antropología social*, Vol. 1, 1988, pp. 58-74.
- LEWIS, I. M., *Social Anthropology in Perspective*, Baltimore, Penguin, 1976.
- MALINOWSKY, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.
- SAHLINS, M., *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977.

Las tres fuentes de la reflexión etnológica¹

Claude Lévi-Strauss

Parece obvio que la etnología disponga de plaza reservada en una compilación consagrada a las ciencias humanas. La etnología, en efecto, tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar. ¿No hacía otro tanto, con una simple diferencia de grado, el humanismo clásico al intentar reflexionar acerca del hombre desde aquellas civilizaciones diferentes a las del observador, y de las que la literatura y los monumentos grecorromanos le mostraban el reflejo? Pues éstas constituían, por aquel entonces, las civilizaciones más distantes de entre aquellas a las que se podía tener acceso. Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción, y la etnología, desde este punto de vista, no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que sólo en la observación y en la reflexión etnológicas encuentra definitivo cumplimiento. De esta manera, la etnología aparece como la forma reciente del humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX: siglo a partir del cual de hecho, y no sólo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Sin embargo, la diferencia de grado no es tan simple, pues va unida a una transformación obligatoria de los métodos a emplear. Las sociedades de las que se ocupa el etnólogo, si bien tan humanas como cualesquiera otras, difieren, sin embargo, de las estudiadas por las humanidades clásicas u orientales, en que en su mayor parte no conocen la escritura; y en que, varias de entre ellas poseen bien pocos, por no decir ninguno, monumentos representa-

tivos de figuras animadas o que éstas últimas, hechas con materiales perecederos, sólo nos son conocidas a través de las obras más recientes. La etnología puede, pues, por lo que hace a su objeto, permanecer fiel a la tradición humanista; no así por lo que se refiere a sus métodos, dado que la mayoría de las veces echa en falta los medios —textos y monumentos— utilizados por aquélla. De esta forma, la etnología se ve constreñida a buscar nuevas perspectivas. Ante la imposibilidad de seguir los procedimientos clásicos de investigación, le es necesario valerse de todos los medios a su alcance: ya sea situándose, para ello, bien lejos del hombre en su condición de ser pensante, como hacen la antropología física, la tecnología y la prehistoria, que pretenden descubrir verdades sobre el hombre a partir de los huesos y las secreciones o partir de los utensilios contruidos; ya sea, por el contrario, situándose mucho más cerca de lo que están el historiador o el filólogo, lo que acontece cuando el etnógrafo (es decir, el observador de campo) trata de identificarse con el grupo cuya manera de vivir comparte. Siempre forzado a permanecer en el *aquende* o en el *allende* del humanismo tradicional, el etnólogo, haciendo de la necesidad virtud, llega sin quererlo a dotar a éste de instrumentos que no dependen necesariamente de las ciencias humanas, y que han sido a menudo tomados a préstamo de las ciencias naturales y exactas, por un lado y, de las ciencias sociales, por otro. La originalidad de la etnología reside precisamente en el hecho de que siendo, como es, por hipótesis una ciencia humana, no puede, sin embargo, permitir que se la aísle de las ciencias naturales y sociales con las que varios de sus propios métodos mantienen tantas cosas en común. Desde este punto de vista, la etnología no sólo transforma el humanismo cuantitativamente hablando (incorporándole un número cada vez mayor de civilizaciones) sino también cualitativa-

1 Llobera, J. (ed.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1988. Reproducido en: <http://www.geocities.com/latrinchera2000/articulos/claude.html>

mente, dado que las barreras tradicionalmente levantadas entre los diversos órdenes de conocimiento, no constituyen para ella sino obstáculos que forzosamente debe vencer para progresar. Por lo demás, esta necesidad la empujan a sentir cada una de las restantes modalidades de investigación humanista, si bien por lo que a éstas respecta, de forma mucho más tardía y provisionalmente en menor grado.

Los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen. La etnología es una ciencia joven. Ciertamente, varios autores de la antigüedad recogieron el relato de costumbres extrañas, practicadas por pueblos próximos o lejanos. Así lo hicieron Herodoto, Diodoro y Pausanias. Pero en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda narración auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios, como acontece a menudo en las relaciones que se dan acerca de las pretendidas costumbres de los persas; o bien, se reducen a una escueta anotación de costumbres heteróclitas cuya diversidad y singularidad no parece haya llegado a suscitar en sus observaciones curiosidad intelectual verdadera ni inquietud moral alguna. Es sorprendente, por ejemplo, que en sus *Moralia* Plutarco se contenta con juxtaponer interpretaciones corrientes acerca de ciertas costumbres griegas o romanas, sin plantearse la cuestión de su valor relativo y sin interrogarse sobre los problemas (de los que apenas se da cuenta y abandona una vez formulados).

Las preocupaciones etnológicas se remontan a una fecha mucho más reciente, y en su expresión moderna se sitúan, por así decirlo, en una encrucijada: nacen, no lo olvidemos, del encuentro de varias corrientes de pensamiento heterogéneas, lo que en cierta medida, explica las dificultades de las que la etnología, aún hoy, no es sino heredera atormentada.

La más importante de dichas influencias está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. En la actividad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de un verdadero origen. De manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano —en un contraste realmente

turbador— podía ser contemplado como habiendo sido desprovisto de la gracia y la revelación de Cristo y a la vez como ofreciendo una imagen que evocaba inmediatamente reminiscencias antiguas y bíblicas: la de una edad dorada y de una vida primitiva que simultáneamente se presentaban en y fuera del pecado. Por primera vez, el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente al paraíso terrenal, también producían el aterrador efecto contrario al dar constancia de que la caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar.

Simultáneamente, el acceso a los recursos tropicales, que suponen una gama de variedades mucho más densa y rica que la que pueden suministrar con sus propios recursos las regiones templadas, provocaba en Europa el nacimiento de una sensualidad más sutil, y añadía con ello un elemento de experiencia directa a las reflexiones precedentes. Ante el ardor extraordinario con que se acoge el lujo exótico: maderas de tintes varios, especias y curiosidades que ejemplifican los monos y aquellos loros que —como se lee en el inventario de un flete naviero de regreso a Europa en los primeros años del siglo XVI— “hablaban ya algunas palabras en francés”, se tiene la impresión de que la Europa culta descubre dentro de sí inéditas posibilidades de delectación y emerge de esta forma de un pasado medieval elaborado, al menos en parte, a base de insípidos alimentos y monotonía sensorial, todo lo cual obnubilaba la conciencia que el hombre podía tener de sí mismo y de su condición terrestre.

En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exacta, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfundadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud,

profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones “científicas”, compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud —acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal— se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron. América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia. Durante tres siglos, el indígena americano dejaría el pensamiento europeo gravado de la nostalgia y el reproche, que una renovada experiencia similar llegará en el siglo XVIII con la apertura de los mares del Sur a las ansias exploradoras. Que “el buen salvaje” conozca en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en sí misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, ni el salvaje es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado. Pero tal mito encubría el hallazgo positivo y más peligroso: en adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religiosas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino y respecto a lo cual sólo cabía poseerlos para su pleno disfrute o carecer absolutamente de ellos. A partir de ahí todo pudo ser puesto en entredicho. No resulta casual que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos.

En tales condiciones no deja de resultar curioso que el segundo impulso que debían experimentar las preocupaciones etnológicas proceda de la reacción política e ideológica que sigue inmediatamente a la Revolución Francesa y a las ruinas dejadas por las conquistas napoleónicas. Y sin embargo, esta paradoja incontrovertible puede explicarse fácilmente. En lo que va del siglo XVI al siglo XVIII, el ejemplo suministrado por los pueblos indígenas había alimentado la crítica social de dos modos diversos: la coexistencia, en el presente, de formas sociales profundamente heterogéneas, planteaba la cuestión de su recíproca relatividad y permitía poner en duda a cada una de ellas. Por otro lado, la mayor simplicidad de las llamadas sociedades salvajes o primitivas suministraba un punto de partida concreto para una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad: pues si se había partido de un lugar tan bajo, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia delante debiera detenerse y que las actuales formas sociales representaran un ideal definitivo, imposible de mejorar.

Ahora bien, el inicio del siglo XIX sorprende a la sociedad europea tradicional en un estado de profunda desintegración: el orden social del antiguo régimen ha sido definitivamente sacudido y la naciente revolución industrial trastorna los marcos de la vida económica sin que puedan aún discernirse las nuevas estructuras que ella misma alumbrará. No se ve sino desorden en todas partes y, ante ello, se pretende definir el destino del hombre más bien en función de un pasado transfigurado por la nostalgia del orden antiguo, que por un porvenir imposible de precisar. Para las antiguas clases privilegiadas, que sólo en una mínima fracción vuelven a encontrar su posición anterior, la historia no puede ser aprendida como el aparecer de algo que se hace sino, por el contrario, como el de una cosa que se deshace. No tratan de comprender un hipotético “progreso”, en lo que les concierne vacío de sentido, sino la catástrofe que les ha maltratado y que filosóficamente no puede ser aceptada sino como la incidencia particular de un movimiento de descomposición que deja sentir su verdadero estilo en la historia humana. Y este punto de vista, que no es otro que el de los principios del romanticismo, modifica y enriquece la indagación etnográfica. La modifica por cuanto hace del primitivismo (en todas sus formas), no tanto la búsqueda de un humilde punto de partida del progreso humano, como la de un período privilegiado en que el hombre había disfrutado de virtudes hoy día desaparecidas. Y la enriquece introduciendo, por primera vez, preocupaciones folklóricas con que adornar en el seno mismo de la sociedad contemporánea las condiciones antiguas supervivientes y las más

viejas tradiciones. El Renacimiento había ya conocido en sus orígenes una actitud análoga cuando, tras la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, creía ser el único depositario de la herencia filosófica, científica y artística de la antigüedad. Pero esta beatería, orientada exclusivamente hacia el pasado, debía quedar bien pronto desbordada por el descubrimiento en 1492 de las virtualidades insospechadas del presente, lo que provocó una creciente confianza y esperanza en el porvenir. En los inicios del siglo XIX, por el contrario, de una parte del pesimismo social y de otra el despertar de las nacionalidades orientan la investigación hacia un pasado a la vez lejano, circunscrito en el espacio y cargado de significación.

Pero simultáneamente se produjo una transformación importante. Era contradictorio concebir el curso de la historia en el sentido de una decadencia cuando, por otra parte, los hechos de que se disponía evidenciaban la realidad del progreso técnico y científico, así como lo que aún se tendía a considerar como un progresivo refinamiento de las costumbres. Para hacer sostenible la posición pesimista a la cual se vinculaban tantas razones políticas y sentimentales, se hacía necesario, pues, emplazar la evolución humana en un terreno distinto en el que la contradicción entre los hechos y su interpretación no se hiciera tan llamativa. Ahora bien, con el crecimiento de la población y la multiplicación de las relaciones e intercambios resultantes de la civilización, hay ciertamente algo que de forma ineluctable se deshace: la integridad física de los grupos humanos, en otro tiempo aislados unos de otros dado su reducido número, la falta de medios de comunicación y el estado general de ignorancia y hostilidad existentes. A partir del hecho de su intercomunicación las razas se mezclan y tienden a homogeneizarse. No necesitará más Gobineau para, a partir de ahí, asociar arbitrariamente a la noción de raza ciertas disposiciones fundamentales de naturaleza intelectual o afectiva y otorgarles el valor significativo con que establecer un sistema de explicación que, más allá de las apariencias superficiales, pueda dar cuenta del inevitable declinar de una humanidad dentro de la cual los valores vitales se diluyen progresivamente hasta llegar a su total eclipsamiento. De esta manera, son exigencias filosóficas las que, poniendo en primer plano la noción de raza, fundamentan, al unísono, el interés orientado hacia los documentos osteológicos, contemporáneos o arcaicos, en el preciso momento en que —en parte debido a los grandes trabajos exigidos por la revolución industrial— la atención se dirigía hacia los que, en número creciente, estaban puestos al día.

Sin embargo, aun en este caso, no se trata de un fenómeno absolutamente nuevo. La crisis política y social que

resulta de la Fronda, en Francia, al iniciarse el siglo XVIII, había ya llevado a rastrear, en un pasado lejano, las causas y el origen de una situación contradictoria que entonces se ligaba al doble origen de la población francesa: la nobleza franca y el pueblo galorromano. La nueva tentativa iba a ser más duradera, y debía experimentar una completa transformación en su primitivismo, a la vez que preparaba el terreno para una tercera y más nueva orientación.

Uno de los acontecimientos más decisivos de la historia científica del siglo XIX estaba, verdaderamente, a punto de producirse. Sólo cinco años separan la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* a la del *Origen de las especies*. Preparada por las investigaciones de Boucher de Perthes en arqueología prehistórica y por el progreso de los estudios geológicos, debido a los trabajos de Agassiz y de Lyell, la teoría evolucionista de Darwin iba, en efecto, a suministrar una interpretación global de la historia biológica dentro de la cual los documentos relativos al hombre, hasta entonces recogidos en forma dispersa, podían encontrar su lugar adecuado y recibir su plena significación.

En adelante, ya no nos las habremos de ver con construcciones filosóficas tales como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII, o la del declinar de las razas humanas del siglo XIX. La concepción de una evolución gradual de las especies vivientes, operando a lo largo de inmensos períodos geológicos, sugiere fácilmente pensar otro tanto sobre la historia de la especie humana. Los documentos osteológicos y los sílex tallados que les acompañaban ya no son contemplados como vestigios de una humanidad antediluviana, destruida por algún cataclismo. Por el contrario, ahora se ven como testimonios normales de la lenta evolución que, desde los estadios más lejanos, debió conducir a los antepasados del hombre moderno hasta las formas actuales. Y en la medida en que el utillaje prehistórico se parece al utilizado todavía en numerosos pueblos primitivos contemporáneos, cabe aventurarse a ver en éstos la viva imagen de los diferentes estadios por los que, en su marcha progresiva, la humanidad había discurrecido durante milenios.

Los objetos patrimonio de los salvajes, las descripciones de las costumbres extrañas y lejanas, lo visto y relatado por los viajeros, la mayoría de las veces deja de ser considerado como si se tratase de curiosidades exóticas o de meros pretextos desde los que fundamentar vaticinios de índole filosófica o moral. Ahora se les promueve el estado privativo de los documentos científicos con el mismo derecho que ostentan los fósiles y las colecciones botánicas y zoológicas. A partir de ahí, no hace falta sino describirlos, clasificarlos, aperebirse de las relaciones históricas

y geográficas que les unen o les distinguen, todo ello encaminado a elaborar una visión coherente de las diferentes etapas por las que ha transcurrido la humanidad, en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

Tamañas ambiciones no son ya las nuestras. Incluso los progresos del evolucionismo biológico tienen lugar según una concepción infinitamente más matizada y más consciente de los problemas y de las dificultades existentes que la habida entre los primeros fundadores. Ello estimula a los etnólogos a desentenderse de las tesis del evolucionismo sociológico, que por lo demás es anterior al biológico y que por tal razón padece de un exceso de ingenuidad.

Sin embargo, de estas primeras esperanzas algo queda: la convicción de que el mismo tipo de problemas, aunque no sean del mismo orden de magnitud, pueden juzgarse por el mismo método científico, y que la etnología, al igual que las ciencias naturales y según el ejemplo de éstas, puede muy bien confiar en descubrir las relaciones constantes existentes entre los fenómenos: bien sea que no pretenda sino tipificar ciertos aspectos privilegiados de las actividades humanas y establecer entre los diferentes tipos creados relaciones de compatibilidad e incompatibilidad; bien que se proponga, a más largo plazo, unir todavía más estrechamente la etnología a las ciencias naturales, a partir del momento en que puedan comprenderse las circunstancias objetivas que han presidido la aparición de la cultura en el seno mismo de la naturaleza, y de la que, sin embargo, la primera, prescindiendo de sus caracteres específicos, no es sino una manifestación.

Esta revolución no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la integración, a nivel de síntesis científica, de todas las corrientes de pensamiento cuya actuación hemos revelado.

Por otra parte, el evolucionismo puede presentarse como una teoría científica pues conserva secretamente, si bien de acuerdo con la teoría del progreso tal como ha sido

formulada en el siglo XVIII, la ambición –sabiamente reprimida en la mayoría de nosotros– de descubrir el punto de partida y el sentido de la evolución humana, así como de ordenar seriadamente las diferentes etapas de las que ciertas formas de civilización han conservado seguramente la imagen.

Y, sin embargo, incluso la etnología más decididamente evolucionista, como la fue la de Tylor y Morgan, no puede permanecer ciega ante el hecho constatado de que la humanidad no se transforma, según el esquema darwiniano, exclusivamente por acumulación de variaciones y selección natural. La etnología, asimismo constata fenómenos de otro tipo: transmisión de técnicas, difusión de inventos, fusión de creencias y costumbres a resultas de las emigraciones, de las guerras, de las influencias y de las imitaciones. Todos estos procesos tienden a extender rasgos en principio circunscritos a grupos privilegiados que, por el hecho mismo de la difusión, tienden igualmente a equipararse a los demás. Mientras que, en el orden sistemático la etnología se mantiene dentro de la tradición filosófica del siglo XVIII, por lo que respecta a sus formas descriptivas, fundadas en la distribución espacio-temporal de rasgos culturales, no hace sino prolongar las interpretaciones regresivas propias de la primera mitad del siglo XIX, que por esta razón experimentan una renovada vitalidad.

Así pues, la etnología, en la penúltima cuarta parte del siglo XIX, se constituye en base a caracteres híbridos y equívocos, que hacen confluir en ella las aspiraciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia. Aprisionada por tantos lazos, no romperá ninguno sin pesar. En un tiempo en que todo el mundo se lamenta del carácter irreal y gratuito de la cultura clásica, de la sequedad e inhumanidad de la cultura científica, la etnología, si permanece fiel a todas sus tradiciones, contribuirá posiblemente a mostrar el camino que conduce a un humanismo concreto, fundado sobre la práctica científica cotidiana y a la que la reflexión moral permanecerá aliada irremisiblemente.

Capítulo 1.

La construcción del otro por la diferencia

La teoría evolucionista, constitutiva de las Ciencias Antropológicas a fines del siglo XIX, nos suministra en el seno de esta disciplina el modelo paradigmático de la construcción de la otredad por la diferencia. Recorreremos esta teoría a partir de las explicaciones que los antropólogos evolucionistas formularon en torno a tres interrogantes:

- ¿Por qué las sociedades humanas difieren entre sí?
- ¿Qué es el hombre?
- ¿Cuál es su origen?

La primera pregunta es fundante de las preocupaciones científicas de la Antropología Evolucionista. La diferencia entre las sociedades se afirma como un fenómeno “evidente” y se interroga sobre las causas de este fenómeno. Las otras dos preguntas, a propósito del ser del hombre y su origen, constituyen pasos o mediaciones hacia la resolución del primer interrogante. Con fines expositivos invertiremos el orden de las preguntas comenzando por las formulaciones relativas a las cuestiones del origen y la naturaleza del hombre. Ambas cuestiones resultaban inseparables en el contexto histórico científico de aquella época; esto es, la pregunta por el “qué es” de un fenómeno requería remontarse a su génesis.

Nuestro desarrollo se basará en la obra de E. Tylor (*Primitive Culture*, 1871) y de H. Morgan (*La Sociedad Primitiva*, 1877)¹. Ambos autores son reconocidos por los mismos antropólogos como fundadores de la disciplina y máximos exponentes de la teoría que nos ocupa. Para responder sobre la cuestión del origen y la naturaleza del hombre nos basaremos en las ideas al respecto de E. Tylor, y para responder a la pregunta por las semejanzas y diferencias entre sociedades nos basaremos en los postulados de H. Morgan.

Origen del hombre y naturaleza humana

La pregunta por el origen se contestó en base a la noción predominante en la época: *evolución*. C. Darwin fue

quien mejor expresó este concepto: los organismos vivos van diferenciándose mediante un *proceso universal de cambio (evolución)*, el cual favorece a aquellos organismos mejor adaptados para sobrevivir (*selección natural*). Este proceso universal de cambio que se daba en la naturaleza condujo a la aparición del hombre a partir de la diferenciación de sus “pares”, sus “primos”, los grandes monos.

Los antropólogos evolucionistas aceptaron estas ideas relativas al origen del hombre, reconociendo en él “una especie”, producto de las transformaciones operadas en el seno de la Naturaleza. Sostuvieron, también, que el físico del hombre había evolucionado por variación genética y selección natural hasta alcanzar su forma anatómica actual. En este sentido, tanto la cuestión del origen como los aspectos biológicos daban cuenta de la *uniformidad* y la *unidad* de la especie humana.

Afirmar la animalidad del hombre, reconocerlo como una criatura de la naturaleza no pareció, sin embargo, suficiente para dar cuenta de su condición específica. Para Taylor la humanidad era “única” entre los seres de la Naturaleza. Su particularidad residía en una “esencia” compartida, antiguamente identificada como espíritu, pero ahora reconocida como “capacidad de generar *cultura*”. Esta capacidad habilitaba a su poseedor a trascender las fuerzas del mundo natural dentro del cual los otros seres vivos permanecían sumergidos.

Si bien la idea de hombre como una dualidad (ser biológico y ser cultural) no era nueva, lo verdaderamente desafiante respecto a las posturas filosóficas y teológicas de la época era, por un lado, la concepción del hombre como animal y, por otro, la afirmación de que su ser natural podía dar cuenta de su parte espiritual.

Nuestros modernos investigadores de las ciencias de la naturaleza inorgánica son los primeros en reconocer, fuera y dentro de sus campos concretos de trabajo, la unidad de la

¹ Hemos citado los títulos y los años de los textos originales de ambos autores. En el caso de Tylor usamos el capítulo 1 de su libro que salió publicado con el título “La ciencia de la cultura”, en: Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*. Barcelona, Anagrama, 1975, y para Morgan la versión en castellano *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1971.

naturaleza, la fijeza de sus leyes y el concreto orden de causa-efecto por el cual cada hecho depende del que lo ha precedido y actúa sobre el que le sucede. [...] Pero cuando llegamos a los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte, aparece un cambio en el tono de la opinión prevaleciente. En general, el mundo no está preparado para aceptar el estudio de la vida humana como una rama de las ciencias naturales y a llevar a la práctica, en un sentido amplio, el precepto del poeta de “explicar la moral como las cosas naturales” (Tylor, 1975: 29/30).

La Naturaleza y la Cultura, se consideraron ambas constitutivas de la especie humana; pero mientras la dimensión natural se identificaba con un sustratum animal generalizado, la *Cultura* se concebía como una “esencia” que completaba la naturaleza humana. Gracias a, según palabras de Tylor, “los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y el lenguaje, del conocimiento y el arte”. Se le atribuye precisamente a Tylor la primera definición científica de la noción de cultura:

Un todo complejo que comprende conocimientos, creencias, artes, moral, derecho, costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre en tanto miembro de una sociedad (1975:29).

La dualidad de la condición humana implicaba no sólo la presencia del orden cultural y natural en el hombre; suponía entre ambos órdenes una relación de continuidad. Para Tylor la Cultura era la continuidad “natural” de la Naturaleza, su producto, el resultado de sus transformaciones en el tiempo. Pero se trataba de un producto definitivamente distinto de cualquier otro que la naturaleza haya generado en su evolución. La Cultura era un producto “superior”, dependiente de las propiedades generales de la mente. C. Geertz nos da una síntesis de esta concepción evolucionista:

En algún determinado estado de su historia filogenética, un cambio genético marginal de alguna clase permitió la aparición de una criatura capaz de producir cultura y de ser su portador; en adelante su respuesta de adaptación a las presiones del ambiente fue casi exclusivamente cultural, antes que genética. [...] El hombre se hizo hombre, continúa diciendo la historia, cuando habiendo cruzado algún Rubicón mental llegó a ser capaz de transmitir “conocimientos, creencias, leyes, reglas morales, costumbres” [...] Después de ese momento mágico, el progreso de los homínidos dependió casi enteramente de la acumulación

cultural, del lento crecimiento de las prácticas convencionales más que del cambio orgánico físico, como había ocurrido en las pasadas edades (1987:53).

Finalmente, Tylor al concebir la Cultura como “una capacidad o hábito adquirido” introduce entre este orden y el natural una segunda distinción. Mientras que en su dimensión natural el hombre recibe humanidad por herencia biológica (características innatas), en el orden cultural éste alcanza su condición humana a través del aprendizaje (características adquiridas).

Las semejanzas y las diferencias culturales

Las argumentaciones relativas al origen y la naturaleza del hombre constituyeron la base de las explicaciones que estos antropólogos dieron a la cuestión de las semejanzas y diferencias que presentaban las sociedades humanas. Estas explicaciones sustentan la construcción del modelo estadal, el cual se convirtió en el referente distintivo de la Teoría Evolucionista. Este modelo expresa la manera en que estos antropólogos ordenaron “científicamente” las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo de la humanidad. Se identificaron tres estadios de evolución: Salvajismo, Barbarie y Civilización, y en cada uno de ellos se reconocieron subestadios.

El modelo estadal se construyó sobre una serie de postulados o proposiciones sobre las semejanzas y diferencias culturales.

Proposiciones sobre las semejanzas culturales

Tanto Tylor como otros evolucionistas de la época insistieron en remarcar la *unidad psicobiológica* (UPB) de nuestra especie. Por eso, el primer principio que sostuvieron señalaba la *uniformidad*: “La uniformidad que en gran medida caracteriza a la cultura debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes” (Tylor, 1975:29). Estas causas uniformes referían, por un lado, a la igualdad de la naturaleza física del hombre (igual anatomía, igual cerebro, igual principio de inteligencia e igual origen) y, por otro, a la igualdad de las condiciones de vida.

En el mismo sentido, Morgan postulaba “la identidad específica del cerebro de todas las razas humanas” y agregaba que “sometidos a condiciones similares, las necesidades de los hombres han sido sustancialmente las mismas”. La identidad natural y la igualdad de las necesidades no agotaban, para este autor, la explicación de las semejanzas en el comportamiento de los pueblos; y apela entonces también a

la cuestión del origen de la especie humana. Sostiene al respecto que las semejanzas que se encuentran se deben a que los principios fundamentales de las instituciones y las técnicas se desarrollan en el salvajismo (la edad más temprana de la humanidad) de forma tal que “allí donde se pueda distinguir una relación entre una institución presente y un principio común en continentes distintos, quedará implícita la filiación de los pueblos respecto de un tronco originario común”. Es decir que para Morgan las semejanzas se explicaban por la igualdad de la naturaleza física del hombre, por la igualdad en las condiciones de vida y sobre todo por el origen común.

Proposiciones sobre las diferencias culturales

Taylor y Morgan parten de la crítica a las teorías degeneracionistas, las cuales explicaban las diferencias culturales por una degradación de la cultura². En primer lugar, se parte de la afirmación de que la *diferencia es un hecho empíricamente constatable*, evidente. La información disponible mostraba, sin lugar a dudas, la existencia de modos distintos de vida, tanto en el presente como en el pasado. Una segunda proposición afirma que la cultura al ser un producto de la naturaleza es, al igual que ésta (unidad psicosbiológica) una sola (la Cultura). Al mismo tiempo se sostiene que —como producto de la naturaleza— la cultura está sometida a un proceso de cambio (evolución), es decir, a un proceso evolutivo de diferenciación. Por lo tanto, la cultura presenta diferentes grados de evolución. Se afirma, entonces, que *la diferencia cultural es de grado*.

Ahora bien: ¿qué representa el “grado”? Representa la *medida* del progreso y esta medida indica un *nivel de acopio y de generación cultural*. El nivel de acopio y generación cultural señala las condiciones de vida y los logros adquiridos por la humanidad en un tiempo determinado de su evolución. Se proponen también relaciones entre los grados. Éstos se ordenan según un *encadenamiento*:

- *acumulativo* de cultura: podemos hablar de grados inferiores (de menor cultura) y grados superiores (de mayor cultura) respectivamente.
- *temporal*: los grados inferiores y superiores se ordenan temporalmente, suponiendo una sucesión en el

tiempo. El grado inferior es antecedente y pasado del grado superior que le sucede. El grado cero es el origen de la Humanidad.

- *casual*: el ordenamiento temporal de los grados se corresponde con un ordenamiento causal. El grado inferior (menos) es anterior y causa el grado inmediatamente mayor (superior) y posterior (relación de causa y efecto). Los logros y las conquistas culturales producidas en un grado provocan el paso hacia grados mayores y posteriores de cultura.

Estos tres ordenamientos (temporal, causal y acumulativo) de los grados se corresponden con una *complejización* creciente de los niveles de cultura. La noción de complejidad está atada al aumento (multiplicación) de productos culturales y a su mayor especialización y diferenciación. Esto último lo desarrollaremos al tratar las dos lógicas evolutivas que distinguen los evolucionistas.

Otra de las proposiciones que sustenta el modelo estadal de los evolucionistas plantea que la diferencia espacial contemporánea se ordena y explica como diferencia en el tiempo. El “otro” contemporáneo, lejano en el espacio, representa las huellas del pasado en el presente (noción de *supervivencia*). La lejanía espacial y cultural relata en vivo la lejanía temporal.

Las siguientes proposiciones se refieren a la noción de *progreso cultural*, entendido como relación de cambio de un grado a otro. El cambio es gradual y la gradualidad implica, por un lado, flujo de tiempo (la no inmediatez) y, por otro, esa gradualidad se despliega según una progresión geométrica (alude a una serie de números en que cada uno es igual al anterior, multiplicado por una cantidad constante). La acumulación cultural, entonces, no se realiza según una progresión lineal, de suma, sino según una progresión geométrica. Y al mismo tiempo, la acumulación cultural implica un escalonamiento ascendente, una elevación progresiva en el devenir de la humanidad. En consecuencia, el cambio de un grado a otro se produce en función de una relación entre tiempo y acumulación: el tiempo de transición entre los grados y la duración de éstos disminuye a medida que aumenta la acumulación cultural³.

2 Tanto Tylor como Morgan hacen varias referencias a esas teorías. Por ejemplo, Tylor afirma: “las tribus salvajes han llegado a su situación mediante aprendizaje y no por la pérdida de lo aprendido, mediante elevación desde lo inferior más bien que por degradación de una situación superior” (1975:39). Por su parte, Morgan sostiene que: “Explicar la existencia de salvajes y bárbaros por la tesis de la degradación del género humano no es ya sostenible. Este corolario de la cosmogonía mosaica, consentido en razón de una supuesta necesidad que ya no existe, no solamente es insuficiente como teoría para explicar la existencia de salvajes, sino también carece de base en los hechos de la experiencia humana” (1977:70).

3 Morgan afirma: “Cuando se comparan las conquistas de cada período en su conjunto podemos comprobar que mientras que en el primer período el progreso era muy lento, y en el último muy rápido, la suma relativa puede haber sido mayor en el primero. Se puede sugerir —como de probable comprobación posterior— que el progreso del hombre en el período del salvajismo, en relación a la totalidad del progreso humano, fue mayor en grado de lo que fue después, en los tres subperíodos de la barbarie. Asimismo, se puede afirmar que el progreso conquistado en el período de la barbarie fue mayor en grado de lo que ha sido después, en el período de la civilización en su conjunto” (1977: 91).

Por último, *el progreso cultural (evolución cultural) es una ley natural, universal y necesaria*. Si la evolución natural era una ley universal que involucraba a todos los organismos vivos, en el orden cultural el progreso era una ley universal que involucraba a toda la humanidad. Pero *el progreso cultural, a diferencia de la evolución natural, se transmite por aprendizaje*, mientras aquella lo hace por herencia biológica. Ambas afirmaciones llevaban a pensar la existencia de una tendencia a la homogeneización de las culturas a partir de su transcurrir por las diferentes etapas de la evolución cultural.

Lógicas de evolución cultural

Los evolucionistas distinguieron respecto a la evolución cultural dos lógicas distintas de cambio, una referida a los aspectos materiales de la cultura y otra relativa a los aspectos no materiales.

Con el término “aspectos materiales”, Morgan se refiere a inventos y descubrimientos asociados a la subsistencia; y sostiene que éstos “mantienen una relación progresiva”, es decir, de avance, de acumulación en una serie no interrumpida. Se trata de un proceso de adquisiciones, de acopio, en el que las últimas instancias (grados) suponen más bienes y más conocimientos necesarios para su fabricación que las primeras. La suma progresiva de bienes materiales y conocimientos conlleva un aumento en la eficacia respecto de la satisfacción de las necesidades implicadas.

Los bienes materiales de los distintos “grados” podían ser contabilizados y comparados en función de su eficacia, midiendo el grado de satisfacción que brindaban con respecto al fin buscado. En este sentido, el instrumental asociado a la agricultura no sólo era mayor en número (volumen) al de la recolección sino también más poderoso ya que permitía alimentar a más bocas (posibilidad de medición y comparación cuantitativa). Si el proceso evolutivo en general, tal como vimos, suponía el paso progresivo de las formas más simples a las más complejas, en el caso de la evolución de los bienes materiales, el movimiento de lo simple a lo complejo refería al aumento de cantidad (volumen) de cosas y conocimientos y al incremento del quantum de satisfacción lograda.

La lógica evolutiva de los aspectos no materiales es distinta a la anterior. Morgan se refiere en este caso al universo de las ideas e instituciones; y afirma que éstas evolucionan por un proceso de “desenvolvimiento” a partir de ciertos principios primarios del pensamiento. El autor quiere destacar que, a diferencia del proceso evolutivo de los bienes materiales en el que partiendo de una situación originaria de ausencia total (nada) se inicia un camino acu-

mulativo de adquisiciones cada vez mas numerosas y eficientes, la evolución de las ideas e instituciones supone el desarrollo de formas elementales, rudimentarias y presentes desde un principio. En el origen se hallan los gérmenes de lo que serán las instituciones modernas; lo que en términos evolucionistas significa que se hallan los elementos constitutivos de estas instituciones pero aún no diferenciados unos de otros; es decir que estos elementos se encuentran aún en estado de indistinción.

El proceso de desenvolvimiento, en tanto lógica evolutiva, implica un “proceso de diferenciación” creciente (diferenciación de elementos y de relaciones), y supone mayores niveles de organización (integración e interdependencia de elementos diferenciados). Así, en el caso de las ideas e instituciones tales como el gobierno, la familia, la propiedad, etc., el paso de lo simple a lo complejo alude al incremento de distinciones y no de cantidades. Se parte de las formas indiferenciadas (idea de mezcla, de confusión) hacia formas más diferenciadas. La comparación es cualitativa y el nivel de diferenciación y organización suministra el parámetro de la comparación entre los grados.

El método comparativo

Así como Darwin había llegado a sus conclusiones a partir de la observación y la clasificación de hechos empíricos, los evolucionistas culturales consideraban que el progreso humano podía mostrarse también a través de la observación y la clasificación. Aplicando el método comparativo, tal como se lo aplicaba en aquel momento en las Ciencias Naturales, estos antropólogos se dispusieron a ordenar científicamente las semejanzas y diferencias culturales en un esquema evolutivo: Salvajismo, Barbarie y Civilización.

Tylor consideraba que la Cultura debía ser catalogada, diseccionada en detalles y clasificada en grupos. Para un etnógrafo, decía este autor, el arco y la flecha constituyen una especie, y su trabajo consiste en:

[...] clasificar tales detalles con la perspectiva de describir su distribución en la geografía y en la historia, y la relación que existe entre ellos [...] Esta tarea puede ejemplificarse casi perfectamente comparando estos detalles de la cultura con las especies vegetales y animales tal como las estudian los naturalistas. Para el etnógrafo el arco y la flecha es una especie, la costumbre de aplastar el cráneo de los niños es una especie [...] Igual que el catálogo de todas las especies de plantas y animales representa la flora y la fauna, así los artículos de la vida general de un pueblo representa ese conjunto que denominamos cultura (1975:34).

La comparación se sustentaba en un tipo de “razonamiento familiar”⁴ (sentido común). Según Tylor “nadie que compare un arco con una ballesta dudará que la ballesta ha sido una evolución del instrumento más simple”. La simpleza, en tanto menos cuantía de conocimientos y de especialización en la fabricación de instrumental asociado a las artes de subsistencia, era un atributo que podía “simplemente”, valga la redundancia, detectarse y observarse. Y la simpleza, como vimos, implicaba pasado, lejanía temporal, anterioridad. Los arqueólogos por su parte, probaban la asociación entre vestigios humanos, fauna extinguida y restos materiales “muy sencillos”. Esto no sólo daba cuenta de la antigüedad del hombre, sino también, de la sencillez de las herramientas antiguas.

Pero no siempre el investigador disponía de la ventaja de contar con la información necesaria para reconstruir los artículos de la vida de un pueblo o de un estadio de la evolución de la Humanidad. No siempre llegaban a manos del antropólogo objetos o relatos de costumbres significativas para completar su tarea. En tales casos, la *deducción especulativa* se constituía en el recurso metodológico por excelencia. Fundamentalmente, este problema, y su resolución por medio de aquel instrumento metodológico, se presentó en la reconstrucción de instituciones (familia, gobierno, propiedad, etc.). Morgan consideraba que el camino seguido por la humanidad en su desarrollo podía “ser recorrido siguiendo un encadenamiento de deducciones necesarias”.

La deducción especulativa se empleó para completar datos, por ejemplo sobre las condiciones primigenias, originarias de vida del hombre, basándose en el supuesto de que todo lo que existe debe tener necesariamente una causa y que ésta expresa un estado más simple (menor diferenciación). Así, por ejemplo, la promiscuidad debió anteceder a la familia consanguínea. La misma operación deductiva se utilizó para completar datos sobre un aspecto particular en un estadio. Otros elementos del mismo estadio, o bien otro elemento presente en un estadio anterior o posterior, fueron la base de la deducción. De este modo, aspectos conocidos de un estadio sirvieron para deducir otros atributos del mismo estadio:

[...] la inferioridad del hombre salvaje en la escala intelectual y moral, no desarrollado, carente de experiencia, sometido a sus bajos instintos y pasiones animales, aun cuando nos disgusta reconocerlo, se halla de todos modos demostrada por restos de la técnica antigua en instrumentos de piedra y hueso, por su vida en cavernas en de-

terminadas zonas y por restos osteológicos (Morgan, 1971:108-9).

Un aspecto de un estadio intermedio podía “conocerse” también gracias a otros elementos del estadio anterior y posterior: “suponiendo que no existiera constancia alguna de la existencia de la familia sindiásmica, considerando la punalúa en un extremo de la serie y la monógama en el otro podría deducirse la existencia de esta forma intermedia” (Morgan, 1971:462). Las condiciones de vida del otro diferente contemporáneo (el primitivo vivo), básicamente aquellas referidas a los aspectos no materiales de la cultura, se utilizaban, también, para llenar vacíos de información.

La comparación y la deducción se desplegaban dentro de una perspectiva retrospectiva, la cual se asociaba directamente con la preocupación evolucionista de reconstruir la historia de la humanidad, de sus inventos e instituciones. Si la humanidad había recorrido un camino ascendente de acumulaciones y generaciones culturales desde el pasado salvaje hasta la civilización moderna, cuyo máximo exponente era la sociedad industrial del siglo XIX, el investigador nativo de esta sociedad debía emprender un camino descendente para reconstruir el origen y desarrollo del hombre. Y en este descenso, el investigador experimentaba su encuentro con los “otros”, con las sociedades diferentes, concibiéndolas como expresiones desaparecidas o vivas del devenir humano. El retroceso en el tiempo implicaba un retroceso en los niveles de cultura. El Nosotros social y cultural del antropólogo, cúspide del progreso alcanzado hasta el momento, era el punto de partida del viraje hacia la “otredad”. El viaje, como vimos, consistía en una operación que suponía movimiento, desplazamiento desde un presente hacia el pasado; pero este desplazamiento encerraba una segunda operación: si la historia del hombre ofrecía la imagen de una suma constante de adquisiciones culturales, el viaje al pasado, a los otros, requería una operación de resta, de descarte de los logros alcanzados. Morgan afirma:

Descendiendo a través de las diversas líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando, uno por uno, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, en el orden en que han hecho su aparición, se aprecia el adelanto realizado en cada período (1971: 99).

Cuando este trabajo de eliminación haya sido realizado en el orden en que los diversos logros fueron adquiridos,

⁴ Tylor, afirmaba: “[...] esta noción de desarrollo está tan metida en nuestros entendimientos que por medio de ella reconstruimos sin escrúpulos la historia perdida, confiando en los principios generales del pensamiento y la acción del hombre como guía para ordenar correctamente los hechos” (1975: 39).

nos habremos aproximado muy cerca del período de la infancia de la existencia del hombre [...] En una condición tan absolutamente primigenia el hombre aparece, no sólo como un niño en la escala de la humanidad sino también poseedor de un cerebro en el que ni un sólo destello o concepto traducido o estas instituciones, invenciones y descubrimientos, ha penetrado [...] (1977: 89-91).

De estas citas se desprende que el Nosotros no sólo era el punto de partida del viaje al Otro, era también el parámetro para clasificarlo dentro del modelo estadal. Los bienes materiales y las instituciones del Nosotros eran indicadores del máximo progreso humano contemporáneo. En base a la presencia o ausencia de aquellas adquisiciones materiales y en base al grado de diferenciación que evidenciaran los elementos componentes de las instituciones modernas, el antropólogo adjudicaba a la otredad un lugar en el esquema evolutivo de la humanidad: así a mayor presencia y diferenciación, mayor progreso (grado de cultura) y menor distancia temporal (cercanía a la civilización moderna); a la inversa, a menos presencia y diferenciación, menor progreso y mayor lejanía temporal (cercanía a la edad temprana de la humanidad).

Mecanismos de construcción de la diferencia

Hemos identificado dos operaciones en el viaje del antropólogo evolucionista hacia el universo de los otros: a) desplazamiento desde el presente al pasado; b) descarte progresivo de adquisiciones culturales. Así, la construcción de la otredad supone retroceso en el tiempo y despojo de atribuciones culturales. De ambas operaciones, retroceso y despojo, se desprenden dos mecanismos que organizan la lógica de construcción de la diferencia cultural (modelo estadal) y de la relación Nosotros-Otros que resulta implícada en dicha construcción.

El primer mecanismo implica ir de una a otra de las siguientes situaciones:

Presencia	/	Ausencia
Con	/	Sin
+	/	-

La otredad se caracteriza como un universo en el que están ausentes, en primera instancia, las atribuciones del mundo propio del investigador (sociedad industrial de Europa y EE.UU. en el siglo XIX). Se produce así, una primera clasificación general de la otredad: se trata de un Mundo *sin* los bienes e instituciones de la civilización moderna.

Pero, en segunda instancia, el antropólogo reconoce distinciones en la otredad, según vaya detectando ciertas presencias (*con*) que identifica como formas conectadas con las modernas pero siempre menos desarrolladas, menos perfectas, incompletas. De este modo, el investigador instaura distinciones en el mundo de los otros según las presencias halladas sean mayores o menores (+/-) en términos cuantitativos y según éstas se acerquen más (+) o menos (-) en su condición cualitativa (sustancia) a aquellas que caracterizan al Nosotros del antropólogo.

Podemos graficar ahora de esta manera:

<i>Nos</i>		<i>Otros</i>		
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Sin	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Sin	Sin	Sin
Con	Con	Con	Sin	Sin
Con	Con	Con	Con	Sin

La situación de ausencia total (todo *sin*) refiere, incorporando la variable tiempo, a la situación inicial, originaria del hombre, en la que éste parte de la *Nada* e inicia un camino ascendente de acumulación y generación de cultura (*con* progresivos). Pero el antropólogo, a diferencia del hombre primitivo que inicia su labor de la nada, emprende su tarea de reconstrucción desde la situación de *presencia total* (todo *con*); y si el hombre va incorporando *con* en su devenir, el antropólogo va desechando *con* e incorporando *sin* en su reconstrucción. Entonces, diremos que el antropólogo realiza un movimiento del *con* al *sin* y al final del camino, en el origen, él –dotado de todo lo alcanzado por la humanidad– detecta a los primeros hombres, despojado de todo.

El camino seguido por la humanidad en su desarrollo puede ser reconocido [...] hasta el punto en el cual, sin conocimiento del fuego, sin lenguaje articulado y sin armas artificiales, estaba sujeta como los animales a los productos espontáneos de la tierra (Morgan, 1977: 523).

El segundo mecanismo implica ir de la Distinción a la Indistinción. La otredad se caracteriza en primera instancia como un universo en el que las ideas e instituciones modernas se hallan en un estado germinal (están los gérmenes); esto significa que están sus elementos componentes pero no diferenciados (indistinción). Pero, como en el caso anterior, la otredad presentaría distintos grados de indiferenciación (+ o -); detectando las formas más in-

diferenciadas en la situación mas alejada (cultural y temporal) del Nosotros. Y en el extremo opuesto al Nosotros, la indiferenciación (masa amorfa, concepto utilizado por Morgan) se torna mezcla total, confusión total, desorden. Así, por ejemplo, la promiscuidad sexual originaria (todos con todos) contrasta con la diferenciación que supone la familia monogámica (un hombre determinado con una mujer determinada y su prole en sus particulares y específicas relaciones recíprocas).

El antropólogo, entonces, en su reconstrucción de la Historia Humana se mueve desde la Diferenciación de su

tiempo y de su sociedad hacia la Indiferenciación originaria; proceso éste inverso al que realiza el hombre en su vida evolutiva.

Podemos sintetizar diciendo que la otredad, frente al Nosotros, es anterioridad, ausencia o incompletud; confusión total o parcial. En la situación de otredad más ajena al Nosotros, ésta deviene la antítesis de aquel: *desprovisión* y *desorden*. Así, la labor del antropólogo se despliega en el sentido del *con* (presencia) al *sin* (ausencia), del más al menos y del *Orden* (claridad) a la *Indistinción* (confusión).

Bibliografía

ARAMBOURG, C., *La génesis de la humanidad*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1981.
KAPLAN, D y R. MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1981.

KROTZ, E., "La Antropología entre ciencia normal y revolución científica" en *Revista de la Universidad de Yucatán*, Año XXV, Vol. XXV, oct-dic. 1983.
MORGAN, L. H. (1871), *La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977.
TYLOR, E. (1871), "La ciencia de la cultura", en Kahn, J. *El concepto de cultura, conceptos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Anexo teórico práctico

¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural¹

Esteban Krotz

Lo que los fundadores de la ciencia moderna y entre ellos Galileo, debían hacer, pues, no era criticar y combatir ciertas teorías erróneas, para corregirlas o sustituirlas por otras mejores. Debían hacer algo distinto. Debían destruir un mundo y sustituirlo por otro. Debían reformar la estructura de nuestra propia inteligencia, formular de nuevo y revisar sus conceptos, considerar el ser de un modo nuevo, elaborar un nuevo concepto del conocimiento un nuevo concepto de la ciencia e incluso sustituir un punto de vista bastante natural, el del sentido común, por otro que no lo es en absoluto.

Alexandre Koyré

La situación de crisis que atraviesa la antropología como disciplina —tanto en el ámbito internacional como en nuestro país— es un hecho poco controvertido. El presente ensayo² pretende contribuir al esclarecimiento teórico y práctico de esta situación. Para ello no se presenta, una vez más, una simple enumeración de rasgos característicos de la situación sino se trata de relacionar esta situación, por una parte, con el desarrollo mismo de la teoría antropológica y, por otra, con uno de los modelos acerca de la evolución del conocimiento científico más discutidos en los últimos años, a saber, sobre las revoluciones científicas de Thomas Kuhn.

Este ensayo no quiere —y por múltiples razones no puede— ser una tesis acabada sobre la evolución de las ciencias antropológicas o una crisis sistemática del aporte de Kuhn a

la filosofía y a la historia de la ciencia. Más bien quiere ser una contribución a la discusión que todavía está poco presente en las publicaciones antropológicas mexicanas.

Por tanto, en la primera parte de este ensayo se presentarán los rasgos fundamentales de la teoría de Kuhn. En el segundo apartado se intentará identificar en sus términos al evolucionismo decimonónico como el primer paradigma antropológico que es, al mismo tiempo, la base de su constitución como disciplina científica. En el tercer apartado se tratará de comprender la situación global de la antropología actual como típicamente preparadigmática y de destacar algunas particularidades de la situación mexicana respectiva. Por último, se presentarán algunas consideraciones a modo de elementos para la discusión que se refieren tanto a la coyuntura actual de la antropología mexicana como al proceso de generación del conocimiento antropológico.

La teoría de Kuhn sobre la creación del conocimiento científico

Desde la aparición de *The Structure of Scientific Revolutions*³ en 1962, la teoría expuesta por Thomas S. Kuhn se ha convertido en uno de los principales puntos de referencia en la discusión sobre la estructura y la evolución del conocimiento científico. Con esta obra Kuhn pretende haber innovado profundamente la disciplina de la historia de la ciencia⁴; posteriormente ha aclarado y precisado

1 En *Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural*, N° 95, Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), Xalapa, Ediciones “El Pirata”, julio de 1986.

2 Algunos elementos de este ensayo fueron presentados el 10 de marzo de 1980 en una conferencia en El Colegio de Michoacán bajo el título “El evolucionismo y la teoría antropológica: situación y perspectivas”.

3 Las citas están tomadas de la segunda y amplia edición de 1970 que contiene un postscriptum (de 1969). Hay traducción al castellano en los “Breves” del Fondo de Cultura Económica.

4 Para un resumen del desarrollo de la historia de la ciencia véase ante todo a Kuhn mismo (1970, 1977). Varios de los elementos importantes se encuentran ya en obras de un maestro Alexandre Koyré.

en numerosas ocasiones su punto de vista.⁵ Éste gira en torno a un binomio doble: los conceptos de “paradigma” y de “comunidad científica”, por un lado y de “ciencia normal” (o fase postparadigmática) y de “ciencia de crisis” (o fase preparadigmática) por el otro, la transición de este último tipo de ciencia hacia el anterior es el proceso caracterizado como “revolución científica”.

Kuhn parte de la idea de que “algunos ejemplos aceptados de praxis científica actual – ejemplos que incluyen ley, teoría, aplicación e instrumentación en su conjunto – proporcionan modelos de los cuales parten tradiciones de investigación científica específicas y coherentes” (1972: 10). Un paradigma de una disciplina científica es, por consiguiente, “una realización científica fundamental que incluye tanto una teoría como algunas aplicaciones ejemplares a los resultados de experimentos y observaciones [...] es una realización abierta que deja todo tipo de investigaciones todavía por hacerse [...] es una realización aceptada en el sentido de que es recibida por un grupo cuyos miembros ya no tratarán más de competir con él o de crear alternativas a él” (Kuhn 1972: 91). El paradigma es “la fuente de los métodos, del campo de problemas y de los cánones para su solución que son aceptados por cualquier comunidad científica madura en cualquier tiempo dado” (Kuhn 1970: 103). Por tanto, un paradigma es, ante todo, exclusivo: no solamente no permite opciones alternativas al interior de la misma comunidad científica, sino que también desplaza paradigmas anteriores. Es, por así decirlo, una solución de una vez por todas a un problema científico, como tal es necesariamente una realización tardía que caracteriza una disciplina científica madura.

Un paradigma no existe por sí mismo: sólo su formulación colectiva por parte de una comunidad científica lo crea. Por tanto, cierto grupo de científicos que concuerda en un paradigma crea una disciplina científica y es, al mismo tiempo, su representante y administrador. Esta “estructura comunitaria de la ciencia” (Kuhn 1974: 252) es un aspecto de suma importancia para la comprensión del surgimiento y del ocaso de paradigmas científicos cuya historia no puede escribirse como una simple historia de ideas.⁶ Su estudio no solamente relaciona la historia del pensamiento científico con la historia de la humanidad en

su sentido más amplio, también aclara el funcionamiento de las llamadas tradiciones científicas. Finalmente permite entender el proceso de formación de un científico como un proceso de socialización dentro de un grupo que ha convenido en la adopción de un paradigma en el sentido de “un modelo aceptado o una pauta aceptada” (Kuhn 1970: 23).

Con este último aspecto se ha indicado la característica de la “ciencia normal”. Es el período en que existe una “investigación basada firmemente en una o más realizaciones que una comunidad científica particular reconoce durante un tiempo determinado como base para su práctica posterior” (Kuhn 1970: 10). Es la época de una disciplina establecida y consolidada, en que “sus” científicos operan sobre la base de un paradigma que les señala los tipos de entidades de su universo (y limita este universo), da información general sobre la conducta de estas entidades, informa sobre las preguntas que pueden y deben hacerse con respecto a este universo e indica la manera que puede usarse para abordar correctamente estas preguntas.⁷ Durante este período, se llega a un alto grado del refinamiento de las técnicas, del método, y de la precisión en la formulación de los problemas y se amplía y profundiza en conocimiento de determinado aspecto de la naturaleza. Es la fase “paradigmática” del desarrollo del conocimiento científico: los científicos resuelven problemas prefigurados por el paradigma mismo y estudian fenómenos nuevos en base a él, fenómeno y problemas que se resisten a un tratamiento en términos de este paradigma son calificados de excepciones o de asuntos que en el estado actual del conocimiento no pueden resolverse todavía (y que se podrán explicar más adelante).

A partir de cierto momento, sin embargo, en la comunidad científica respectiva surge la conciencia de que el número de “anomalías” está llegando a ser crítico. Es decir, la investigación basada en el paradigma ha aceptado llegar a demasiados problemas que no pueden resolverse en base a este mismo paradigma; ocasionalmente también nuevos descubrimientos pueden contribuir a esta situación de crisis. Sin embargo, el paradigma todavía –cosa que sólo es posible al aceptar un paradigma sustituto–, empieza a buscar reinterpretaciones parciales y se pro-

5 Véanse, ante todo, los artículos recogidos en el libro *The Essential Tension*. Un buen resumen se ofrece también en el artículo “Scientific Paradigma” (Kuhn 1972). En el volumen editado por I. Lakatos y A. Musgrave (1974) se encuentra una confrontación de los puntos de vista de Kuhn con los de tendencias tan diversas como las de Popper, Lakatos y Feyerabend, entre otros. El Segundo Coloquio de la Asociación Filosófica de México estuvo dedicado, en parte, a la discusión de la tesis de Kuhn (véase Balibar y otros 1979).

6 Kuhn llega a afirmar que “si estuviera escribiendo mi libro” (se refiere a Kuhn 1970) “ahora de nuevo, empezaría [...] con una discusión de la estructura comunitaria de la ciencia [...] La estructura comunitaria es un tema sobre el cual actualmente tenemos muy poca información, pero que recientemente se ha convertido en un asunto de importancia para los sociólogos y también los historiadores están ahora interesados en él” (Kuhn 1974: 252).

7 Véase Kuhn (1970: cap. 2-5; 1972 92 y sig.).

ponen modificaciones. Muchas veces se recurre a formulaciones alternativas que, en estado embrionario, habían estado presentes en la discusión científica, pero que en ausencia de la conciencia de la crisis no habían sido reconocidas como alternativas.⁸ La fase del “pensamiento convergente” es disuelta en grado creciente hacia un “pensamiento divergente” (Kuhn 1977: 226), hasta que finalmente el antiguo paradigma tiene uno o más rivales; en esta fase preparadigmática la comunidad científica está dividida en facciones que se combaten mutuamente para lograr la aceptación de su propio preparadigma por parte de toda la comunidad científica. Finalmente, uno de los preparadigmas rivales llega a ser suficientemente convincente para toda la comunidad científica y un nuevo paradigma, que sustituye por completo al anterior, forma la base de un nuevo período de ciencia normal. Con esta “revolución científica” comienza una nueva fase de acumulación de conocimiento científico que incluye una reinterpretación de realizaciones científicas anteriores.

Estos cuatro elementos –paradigma, comunidad científica, ciencia normal y revolución científica– son la base de toda la teoría de Kuhn. Éste, según sus propias palabras, “un antiguo físico que ahora se ha dedicado principalmente a la historia de esta disciplina científica” (Kuhn 1977: 340), la ha formulado particularmente para el ámbito de las ciencias naturales (principalmente astronomía, física y química, disciplinas estas de donde provienen casi todos sus ejemplos), mientras que las ciencias formales no han recibido ninguna atención y las ciencias sociales sólo se mencionan de paso, como “protociencias”.⁹ De acuerdo con lo señalado en la introducción de este ensayo, aquí no se trata de hacer una presentación completa de la teoría de Kuhn y, menos aún, una crítica sistemática de sus puntos de vista. Aunque esta crítica es ineludible y urgente, aquí solamente se trata de presentar aquellos elementos que pueden contribuir a la discusión sobre génesis y situaciones actual de nuestra ciencia. Así, este intento es, a su vez, parte de la crítica. En este sentido parece conve-

niente, antes de pasar a considerar la antropología decimonónica, añadir algunas aclaraciones al esbozo efectuado.

Lo que Kuhn llama “ciencia normal” es el proceso que el sentido común conoce como una disciplina científica establecida. Una de sus características principales es que los científicos están dedicados a resolver con procedimientos y un lenguaje especializado – ambos casi ininteligibles para no-científicos – problemas que, en su gran mayoría no interesan fuera del ámbito de la misma disciplina y de disciplinas afines. El consenso fundamental de esta fase se expresa también en la existencia de libros de texto que convierte la formación del nuevo científico en “una iniciación dogmática a una tradición preestablecida para cuya evaluación el estudiante no está capacitada” (1977: 229), es decir, un proceso de socialización a una comunidad científica para adquirir, así, la “matriz de la disciplina” (1977: 306).¹⁰

Esta caracterización hace ver con claridad que la situación de crisis no emerge por la ignorancia de los científicos. Es más, solamente con un conocimiento adecuado puede distinguirse entre “anomalía esencial” (provocada por lo inadecuado del paradigma) y “mero fracaso” (provocado por una falla en el equipo, falta de preparación o habilidad del científico, insuficiente desarrollo del método etc.) (Kuhn 1972: 99). Incluso nuevos descubrimientos pueden haber señalado con anticipación por el paradigma, aunque la verificación empírica puede tardar mucho tiempo todavía. Esto indica que solamente cierto tipo de descubrimiento contribuirá a la creación de la situación de la crisis, mientras que los demás reforzarán la vigilancia del paradigma.

Es importante destacar que la fase preparadigmática, la fase de la “investigación extraordinaria” (Kuhn 1970: 90), se caracteriza por serias dificultades de comunicación entre los diversos sectores de la comunidad científica que proponen paradigmas alternativos (éstos, conviene recordarlo aquí, no son simplemente “teorías”, sino que implican la delimitación del campo mismo, así como la indi-

8 Algo semejante puede decirse también para los problemas surgidos cuya solución durante la fase de la “ciencia normal” se había aplazado hasta haber alcanzado un grado más alto de refinamiento de la praxis científica; cada uno de ellos es, potencialmente, un argumento contra el paradigma pero no es sino hasta tener la conciencia de la crisis que pueda ser reconocido como tal. Para todo esto véase Kuhn (1970: cap. 6-8; 1972: 96 y sig.).

9 “[...] campos como filosofía y las artes no pretenden ser ciencias [...] Es decir, no generan resultados que, por principio, pueden ser comprobados mediante una comparación punto por punto con la naturaleza. Pero este argumento me parece equivocado [...] de cualquier manera estos campos pueden progresar de la misma manera como lo hacen las ciencias naturales. En la antigüedad y durante el Renacimiento fueron más las artes que las ciencias las que proporcionaban los paradigmas aceptados por el progreso [...] Hay muchos campos – yo los llamo protociencia – en los que la praxis genera conclusiones comprobables, pero que a pesar de ello se asemejan más a la filosofía y las artes en su patrón evolutivo que a las ciencias naturales establecidas. Pienso, por ejemplo, en campos tales como la química y la electricidad antes de mediados del siglo XVIII, el estudio de la herencia y la filogénesis antes de mediados del siglo XIX o muchas de las ciencias sociales de hoy en día [...] Concluyo, pues, que a las protociencia como al arte y filosofía, les falta un elemento que, en las ciencias maduras, permite las formas más obvias de progreso. Esto sin embargo no es algo que una prescripción metodológica pueda proporcionar”(Kuhn 1974: 244-245; véase también Kuhn 1977: 231).

10 Esto es, según Kuhn, la mejor garantía para una producción científica creciente es decir, para la acumulación de conocimiento científico (1977: 229-231).

cación de problemas y soluciones ejemplares, etc.). Ésta es agravada por la “tensión esencial” del proceder científico (Kuhn 1977), donde la necesidad del terco mantenimiento de un paradigma es tan importante como su crítica despiadada. Así, los defensores de un preparadigma harán todo para enfatizar las ventajas y potencialidades de su proposición y, al mismo tiempo, descalificar los preparadigmas alternativos por inadecuados, insuficientes, superficiales o engañosos. Este procedimiento es facilitado por el hecho de que los “científicos para una buena teoría” (Kuhn 1977: 321 y sig.) son varios y que las diversas proposiciones satisfacen diversos criterios de manera diferente, de modo que el proceso de aceptación de un paradigma está basado tanto en problemas de tipo metodológico como en procesos de convencimiento.¹¹ En este punto hay que considerar también las relaciones entre este proceso de creación de alternativas, su propagación y, finalmente, aceptación o rechazo definitivo y el contexto general de tradiciones intelectuales y de cosmovisión, por una parte, y procesos más bien políticos, por otra, donde cierto tipo de paradigma puede contribuir, por ejemplo, a la legitimación de la situación social imperante o a minarla.¹²

Finalmente hay que señalar todavía que “cuando la transición” –hacia un paradigma nuevo– “se ha consumado, la profesión habrá cambiado su visión del campo, de sus métodos y de sus metas” (Kuhn 1970: 85). Pero como la ciencia, “de manera diferente que el arte destruye su pasado” (Kuhn 1977: 345), los nuevos paradigmas “tienen una reacción hacia atrás con respecto a lo que antes ya se había sabido, proporcionando una visión nueva acerca de algunos objetos que antes habían sido familiares y, al mismo tiempo, cambiando la manera en que incluso algunas partes tradicionales de la ciencia han sido practicadas” (Kuhn 1977: 175). En algunos casos, la revolución científica no solamente enseña a los científicos a ver situaciones antiguas de modos nuevos (Kuhn 1977: 176) sino que también cambia la cosmovisión de grupos sociales mucho más amplios. Los casos de Copérnico, Darwin y Einstein son aquí los casos más evidentes y sobresalientes, pero “el historiador encuentra constantemente episodios revolucionarios mucho más pequeños pero estructuralmente similar [...] que son centrales para el avance de la ciencia” (Kuhn 1977: 226).¹³

El evolucionismo decimonónico como primer paradigma antropológico

La antropología como disciplina científica emerge en el siglo XIX bajo la forma de evolucionismo. En base a los conceptos indicados en el párrafo anterior, se señalará en éste el contexto socio-histórico y cultural-cognoscitivo de la época, es decir, las influencias que obran en el surgimiento de la antropología evolucionista y en su constitución como una nueva disciplina científica. El establecimiento del paradigma evolucionista en antropología significa, por consiguiente, el reconocimiento social de un nuevo campo de conocimiento (y, en cierto modo, la aceptación de una nueva manera de interpretar el mundo) y la constitución de una comunidad científica particular.

El desarrollo de las fuerzas productivas en la Europa central –cuyo elemento clave es el aprovechamiento de una nueva fuente de energía: los combustibles fósiles y las transformaciones concomitantes de la estructura social, particularmente una nueva organización del trabajo social – son el marco general de la invención de las ciencias sociales y de la antropología o etnología como una de sus subdisciplinas. Los intentos restaurativos – cristalizados en el Congreso de Viena – y la herencia efectiva de la Revolución Francesa –expresada en el proceso de consolidación de la burguesía primero y de la formación de la clase obrera como fuerza social después– constituye el marco político: un sistema relativamente equilibrado de estados nacionales donde avanza, con ciertos desfases, el régimen parlamentario.

La evolución social de las sociedades europeas (y, posteriormente, también de Norteamérica) contiene los elementos que operan como fuentes generadoras de datos y de problemas que ponen aquellos ramales de la tradición intelectual de Occidente que se habían abocado a la reflexión sobre lo que posteriormente sería definido como “el fenómeno social”. Pero la dinámica misma de este reto contribuye decisivamente al debilitamiento y ocaso de las tradiciones intelectuales establecidas.

En primer lugar, hay que señalar cómo el proceso de avance – en base a su condicionamiento mutuo – de las diversas ciencias naturales (biología, geología, química) y de la tecnología (especialmente la exploración y explotación de minerales y combustibles fósiles, el mejoramiento genético y los avances en el campo de las comunicaciones y el

11 Por ello, Kuhn habla también de un proceso de “conversión” entre los miembros de la comunidad científica y usa el término de “*switch of gestalt*” (1970: 85): se trata de un proceso donde elementos objetivos y subjetivos se entrecruzan. Para una serie de consideraciones importantes sobre la selección de una teoría en la ciencia véase Hempel 1979.

12 Tanto para Kuhn como para Koyre el modelo base es la sustitución del modelo geocéntrico por el modelo heliocéntrico, proceso cristalizado en la figura de Copérnico y es conocida la reacción política que provocó este nuevo paradigma precisamente por sus implicaciones de deslegitimación.

13 Véase, ante todo, Kuhn (1970: cap. 10).

transporte) contribuye a generar datos que significan un cuestionamiento importante para la tradición intelectual reinante y proveen las condiciones generales para el surgimiento de la antropología científica: la edad inverosímil del universo y de la tierra; la existencia de una cadena de los seres vivos, los vestigios de culturas respetables sumamente antiguas, etc. Por otra parte, la expansión colonial lleva a un incremento sin precedentes de la información sobre los pueblos con organización social y cultural extraña y desconocida. Además, los intentos de unificación nacional, especialmente en Europa central y en los países eslavos, convierten a las sociedades rurales en el objeto de estudio científico. Finalmente, el cambio social experimentado de generación —particularmente las migraciones, la urbanización, la nueva organización del trabajo productivo, las modificaciones en el sistema político— ponen en entredicho la imagen tradicional de estabilidad social¹⁴ y dirigen la atención general hacia la historia y la dinámica social.¹⁵

En todo este proceso ocurre un hecho de mucha importancia: la autoridad, hasta hacía poco predominante en la interpretación cosmológica e histórica, de los teólogos, clérigos y filósofos, representantes de doctrinas, empieza a debilitarse rápidamente y dar paso a otro tipo de intérprete: el científico.¹⁶ Este tipo de autoridad establece, definitivamente, una nueva manera de aproximarse a los fenómenos, que se diferencia profundamente de la manera tradicional: empírica, experimental, inductiva. Sin embargo, puede afirmarse que lo importante no es el nuevo método en sí¹⁷ sino lo que su aplicación señala sobre las características del mundo: un mundo ordenado y regular, con modificaciones en el tiempo y el espacio graduales y susceptibles al estudio (y, muchas veces, a la observación directa); un mundo cuya estructura y cuyos últimos principios son —por principio— inteligible; un mundo cuyo funcionamiento y cuyos fenómenos se explican, de modo inmanente, por la ley de la causalidad. Además, y ello no parece haber sido de poca importancia para la descomposición de los cánones interpretativos hasta entonces vigentes, estos

nuevos intérpretes se ubican en la delantera de los acontecimientos, llevando a su máxima expresión la convicción nacida en la Ilustración de que la ciencia es “al mismo tiempo fuente y ejemplo del progreso” (Kuhn 1977: 106). En cambio las doctrinas cristianas, que hasta este momento han tenido un cierto monopolio cosmológico interpretativo, se orientan ahora hacia una interioridad relativamente aislada del proceso histórico o se dedican simplemente a la reafirmación de la vida tradicional.¹⁸

Independientemente de este desplazamiento interpretativo y, por consiguiente, la extensión de una nueva visión del mundo (que hasta fines del siglo empezaría a cuestionarse), la comunidad científica europea se encontraba, hablando en términos generales, ante un reto difícil. Por una parte, se iniciaba con vigor el, hasta ahora, irreversible proceso de escisión del conocimiento en campos, disciplinas y subdisciplinas sin que los límites entre éstos hubieran podido establecer a priori a la manera de los esquemas doctrinales universales anteriores. Por otra parte, el mismo proceso de emancipación del nuevo tipo de ciencia con respecto a las doctrinas tradicionales era un proceso paulatino, a veces contradictorio y sinuoso, y ello no solamente por razones de tipo personal sino, ante todo, de tipo epistemológico. La discusión entre el catastrofismo de Cuvier y el uniformismo de Lyell y de Hutton o la misma discusión en torno a teoría y método de Darwin pueden servir como indicaciones representativas del problema en general.¹⁹

Los hombres que en el siglo XIX intentaban ordenar, explicar y comprender no solamente los cambios ocurridos en su propia sociedad sino todo el ámbito de los fenómenos sociales antes referido, se encontraban con toda una gama de esquemas interpretativos de tipo procesual-evolutivo. Aparte de sus paralelos en biología, zoología y geología, las teorías de Malthus, Turgot y Adam Smith representaban puntos de vista evolutivos. La historia, disciplina en auge, empezaba a concebir cambios direccionales en épocas que hasta este momento habían sido vistos como estáticos.

14 Así Kuhn anota que “el siglo XIX [...] es el período en que por primera vez se señala que la Edad Media tenía historia” (1977: 107).

15 Véase para toda esta parte a modo de referencia el volumen correspondiente a los evolucionistas de Ángel Palerm (1976), especialmente las partes I – III así como los capítulos 2-4 de la *Historia de la antropología* de F.W. Voget (1975).

16 A ello contribuye también, al parecer, las innovaciones tecnológicas que permiten un aumento considerable en la producción y circulación de folletos, volantes y periódicos. Sin embargo, solamente la limitación del espacio puede justificar afirmaciones tan generales, ya que existían, evidentemente grandes diferencias por regiones y extractos sociales además de ciertos desfases temporales. Toda esta problemática apenas se está empezando a estudiar (véase, como un primer ejemplo, los trabajos de Hobsbawm, David y Mora en el volumen editado por Bergeron 1977).

17 Véase al respecto las afirmaciones de Kuhn (1977: 131 y sig.) que sigue en esto a su maestro Koyré (1977: 85 y sig. 258-260) así como el estudio de Hull (1973: 16 y sig.).

18 El rasgo característico más llamativo al respecto es el hecho de que la simbología litúrgica no logra integrar referencias al mundo industrial. Además pesa todavía el enfrentamiento entre la doctrina tradicional —y la posición de poder de sus representantes— y las posiciones propugnadas por Galileo y Bruno, aunque este enfrentamiento obtiene matices diferentes en las diversas confesiones.

19 D. Hull (1973) se ha centrado en su estudio sobre Darwin justamente en los diversos aspectos de la crítica científica de Darwin.

Diversas tradiciones interpretativas – tanto de tipo popular como de las elite tradicionales y nuevas – se enfrentaban a los mismos datos a que se enfrentaban los primeros antropólogos y los incorporaron a su manera.

Por una parte, estaba la teoría de la degeneración, en términos de la simbología cristiana, la situación de los pueblos primitivos era comprendida como el resultado de su rechazo a la gracia divina. La misma teoría, pero con un ropaje secularizado, la explicaba en términos de inadaptable natural a la vida civilizada-occidental. Por otra parte, existía una teoría evolucionista minoritaria que invertía los dos polos en cuanto a su significado valorativo. Aquí, la civilización actual era vista como el punto culminante de la degradación del ser humano a partir de su expulsión del paraíso, mientras que los pueblos no-occidentales eran los verdaderamente inocentes y buenos por naturaleza. La versión secularizada de esta teoría expresaba lo mismo en términos del regreso al estado natural del hombre, representado por el “buen salvaje”.²⁰

En relación a la segunda de estas dos teorías hay que recordar la tradición utópica de Occidente, que en el siglo XIX adquirió importancia teórica y política a la vez bajo la forma del socialismo utópico. Las llamadas “novelas políticas”, los esbozos de sociedades perfectas, siempre habían combinado el anuncio de un orden radicalmente diferente y definitivamente mejor con la denuncia de lo inhumano del desorden establecido y la identificación de los mecanismos responsables de la dureza de la vida; estos mismos elementos se pueden encontrar en los rasgos correspondientes en la cultura popular de las masas iletradas.²¹ Ahora, el socialismo utópico se comprendía y actuaba como el más auténtico representante en la Revolución Francesa, pero que había sido aplastada por la restauración bonapartista primero y por la consolidación de la hegemonía de la burguesía después. Las mismas influencias seguían pujando (y ellas eran, en parte, las mismas de las que se nutría la antropología naciente): la inconformidad con el sufrimiento de las masas, la mezcla de relatos de viajeros con las antiquísimas imágenes y sueños populares de una vida mejor, los relatos de rebeliones frustradas y las promesas míticas del Gran Cambio, transmitidos de genera-

ción en generación. A pesar de todas sus diferencias con el milenarismo, el socialismo utópico (y las fuerzas sociales en que se basaba) afirmaba, como aquél, no solamente una cosmovisión evolutiva y teleológica sino que también buscaba e iniciaba las vías de una transformación concreta y cercana.

Mientras que el socialismo utópico representaba el punto de vista de las diversas clases desfavorecidas por los cambios ocurridos, también existía un esquema evolutivo para el uso de la burguesía, que se centraba en el término de progreso y que tiene su equivalencia contemporánea en el desarrollismo. Sin embargo, el pronunciado interés en la historia de las sociedades europeas clásicas (que también alimentó a la antropología naciente) por parte de los estratos “cultos” difícilmente podrá separarse de la evocación nostálgica que hacía el romanticismo de sociedades pasadas e idealizadas.²²

Finalmente hay que mencionar las obras de los filósofos en el umbral del siglo XIX que tuvieron una influencia considerable en muchos aspectos y que representaban esquemas evolutivos bien elaborados. Tal es el caso de J. G. Herder quien intentó en su *Otra filosofía de la historia sobre la formación de la humanidad* (1774) y en sus *Ideas para la filosofía de la humanidad* (1778) una visión de la evolución humana que reconocería tanto la particularidad y el valor propio de sus diferentes etapas como el relativo avance de la situación actual con respecto a las anteriores. G. W. F. Hegel, por otra parte, realizó en varias de sus obras (especialmente en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, elaboradas a partir de 1822) una síntesis de la historia de la humanidad, integrada a su esquema idealista y dialéctico general.

¿Será posible, en términos de Kuhn, entender estas diferentes interpretaciones evolutivas como preparadigmas?. En caso afirmativo se trataría de un conglomerado de proposiciones diferentes, a veces mutuamente excluyentes y a veces parcialmente sobrepuestas, cuyo denominador común es el enfoque procesual-dinámico de la humanidad con respecto a dos polos temporales (pasado-actualidad) que son articuladas por etapas intermedias; este denominador común significa también su contraposición global a las interpretaciones que

20 En estas oposiciones se prefiguran los esquemas bipolares de Maine o de Tönnies que se encuentran también en los esquemas mucho más complejos de Tylor y de Morgan, por ejemplo. En la medida en que no se reconocía en la antropología decimonónica su carácter dialéctico, no podrían implicar más que una contraposición mecánica “ellos – nosotros” que hace posible comprender uno de los dos polos primero a partir del otro y luego en función de él. Los esquemas mencionados son señalados también por F. W. Voget (1973: 6 y sig.; 1975: 20 y sig. 45 y sig.) mientras que Lévi-Strauss relaciona el origen de la antropología con el descubrimiento de América (1975: 16 – 18), resultando así el carácter procesual de la constitución de la antropología como ciencia.

21 Para detalles sobre la influencia de la tradición utópica de Occidente en el nacimiento de las ciencias sociales véase *Utopía* (Krotz 1980 b).

22 Aquí se trata de un aspecto que Kuhn considera varias veces pero que no elabora sistemáticamente. Así, por ejemplo, habla de la influencia de la “presión social para la reforma calendaria” como impulso para la obra de Copérnico (1970: 69) y que “en la fase temprana de un nuevo campo (científico) [...] las necesidades sociales y culturales en las cuales se encuentran sus practicantes son una determinante mayor” (Kuhn 1977: 118). Ello indica cómo la historia de la ciencia debe estar integrada a la investigación histórica general y estar relacionada con la sociología de la ciencia.

operaban sobre la base de conceptos tales como estabilidad, creacionismo e individualismo.

Las ciencias sociales – y con ellas, la antropología evolucionista – nacen en el ámbito intelectual de estas proposiciones paradigmáticas y se nutren de las mismas fuentes. Sin embargo, el esquema evolutivo, que se convierte en su matriz principal, no lo toman directamente de ninguna de ellas sino que recurren a otro campo científico, la biología.²³ Ello puede tener varias razones.

Por otra parte, la biología se encontraba bajo las mismas influencias socio-históricas y epistemológicas generales que el resto del pensamiento decimonónico. Pero a diferencia de la filosofía idealista, por ejemplo, representaba una forma “avanzada” del conocimiento, ya que formaba parte de la categoría de las ciencias, opuesta a las “doctrinas”. El Origen de las especies ofreció no solamente un esquema evolutivo que tenía paralelos directos con la evolución de la especie humana sino, ante todo, una explicación racional de lo que otros autores habían intentado describir. Es decir, la obra de Darwin venía significando una verdadera revolución científica en biología: era el resultado de un largo proceso colectivo de confrontación y de búsqueda e iniciaba una transformación generalizada de la cosmovisión que no iba a consumarse hasta muchos decenios después.²⁴ Parece que todo ello contribuía a dirigir la mirada de los primeros antropólogos más y más a concebir la evolución de la humanidad como la evolución de una especie, que bien podía estudiarse de manera análoga a la de otras especies y los resultados confirmaban esta suposición.

Solamente una investigación más exhaustiva podrá aclarar definitivamente el carácter de pre-paradigma de las tradiciones intelectuales mencionadas y la relación de las obras de Darwin con éstas y con el trabajo de los primeros antropólogos. De cualquier manera, el paradigma evolucionista revolucionó la tradición intelectual y constituyó a

la antropología como disciplina científica. Con él, la antropología entró a su primera fase de “ciencia normal” que permitió la optimización del esfuerzo colectivo para el estudio de la sociedad humana. Sin embargo, esta constitución fue un proceso en el tiempo y no todos los requisitos señalados por Kuhn se cumplieron a la vez. En este contexto hay que señalar que, precisamente, la relación de dependencia con respecto a la biología, que había significado uno de los elementos constitutivos de la antropología paciente, se convirtió pronto en uno de sus mayores problemas, donde su carácter de analogía se oscureció a favor de un paralelismo exagerado como bien lo esclarece la oposición entre Spencer y Tylor. En lo que se refiere al reconocimiento social definitivo de la nueva disciplina hay que indicar que, a pesar de los antecedentes, que significan las numerosas sociedades etnológicas y antropológicas en los diversos países europeos y de Norteamérica, éste tardó hasta 1896, año en que se creó la primera cátedra en antropología y se inició así la posibilidad de una socialización profesional acorde con la etapa de las necesidades de una ciencia madura.²⁵

En base a todo lo anterior, parece posible estudiar las obras de los primeros antropólogos, investigadores y divulgadores, en términos de la discusión al interior de una comunidad científica que trabaja sobre la base de un paradigma común, (es decir: reconoce un campo de fenómenos, practica un tipo de acercamiento metodológico “legítimo” para su estudio, comparte el modelo explicativo fundamental y acepta ciertos resultados generales). Así, Maine, Bachofen, Fustel de Coulanges, Spencer, McLennan, Taylor, Frazer y Morgan representan a esta comunidad científica, sin olvidar las contribuciones de Kropotkin, Huxley, Lubbock, Engels y Marx y, finalmente, también de Tönnies y Freud. Desde este punto de vista pueden identificarse en términos paradigmáticos los siguientes elementos comunes de sus obras en conjunto,

23 Esto vale para la antropología como ciencia constituida y no para cada uno de sus fundadores ya que en términos cronológicos se pueden observar no solamente formulaciones evolucionistas anteriores a 1859 sino también simultaneidad e interrelación; para confirmar esto último hay que recordar la relación entre las obras de Darwin y de Spencer (Hull 1974: Carneiro 1967). Será necesario, un estudio histórico muy detallado para poder decidir hasta que grado realmente existió tal “recepción” del paradigma darwiniano en antropología y hasta que grado se trató más bien de desarrollos diferentes de acercamiento científico a aspectos empíricos diversos pero a partir de fuentes y en ambientes epistemológicos generales semejantes. En este contexto es un dato interesante que las consecuencias teóricas más relacionadas con la analogía orgánica se manifiestan hasta ciertas formulaciones del funcionalismo británico (aunque éste, a su vez, tenga raíces en la obra de Durkheim), mientras que los paralelismos más explícitos entre evolución orgánica y evolución cultural se han hecho en las corrientes caracterizadas generalmente como neo-evolucionistas (como, por ejemplo, Sahling 1960).

24 Para estos cambios de cosmovisión véase Kuhn (1970: cap. 10). Con respecto a los casos más llamativos, las obras de Copérnico, Newton, Lavoisier y Einstein, Kuhn apunta: “cada una de ellas necesita el rechazo por parte de la comunidad de una teoría científica venerada a favor de otra que era incompatible con aquella. Cada una producía una modificación en cuanto a los problemas válidos para la investigación científica y los cánones con que la profesión determinaba que debería contar como un problema admisible o como una resolución legítima de un problema. Y cada una cambiaba la imaginación científica de tal modo que finalmente tenemos que describirla como una transformación del mundo en el cual se estaba realizando en trabajo científico” (1970: 6). D. Hull, sin embargo, proporciona materiales para insistir en la necesidad de comprender la revolución científica darwiniana no como evento momentáneo sino como un proceso en el tiempo.

25 Véase la biografía de Tylor que presenta A. Palerm en su volumen 3 de la *Historia de la etnología* (1977 c).

que los distinguen justamente de todas las proposiciones preparadigmáticas anteriores:

- Sistematización estricta de una información inmensa: esto no se refiere solamente al ordenamiento de los datos disponibles sobre el mundo europeo antiguo y los pueblos primitivos de la época sino, en grado creciente, a la generación inducida de este tipo de información conforme avanza la elaboración de los esquemas;
- Establecimiento del método comparativo: tanto en su aspecto vertical-diacrónico (etapas evolutivas) como en su aspecto horizontal-sincrónico (diversas sociedades o instituciones sociales en el mismo nivel evolutivo);
- Legitimación de otros métodos colaterales: análisis lingüísticos, estudios de parentesco, trabajo paleantropológico y arqueológico, estudios fisiológicos, pero también la reivindicación de elementos hasta ahora despreciados como el folklore y la mitología como fuentes de datos aptos para el análisis científico.
- Categorización y delimitación del campo posible: formulando categorías abstraídas de las sociedades industrializadas – y por tanto etnocéntricas – se definen los diversos aspectos de la organización social que se estudia. Al mismo tiempo se establece que son principalmente los pueblos preindustriales (históricos o contemporáneos) el objeto principal de estudio, a diferencia de la sociología que se aboca al análisis de las sociedades industriales. Esto no significa que los antropólogos evolucionistas hayan excluido el estudio de sus propias sociedades como objeto de estudio.²⁶
- El predominio de un modelo evolutivo bipolar a modo de las ciencias naturales: esto incluye la construcción de una comparación general entre la ontogénesis del ser humano individual y la filogénesis de las sociedades (cosa que ya había sido elaborada por Herder y cuya discusión posterior se centraría en tensión temprana naturaleza – cultura). La elaboración del modelo incluye siempre también la identificación de las fuerzas motrices de ese proceso evolutivo. Finalmente hay que indicar que la predominancia del modelo evolutivo no implica la inexistencia

de otros modelos adicionales como puede verse, por ejemplo, en el caso de Bachofen.

La antropología evolucionista, de acuerdo con el modelo de Khun, tenía que llegar, tarde o temprano, a su época de crisis, en la que las fallas del modelo tuvieron que impulsar su cuestionamiento global. Como para su constitución, también para su ocaso se conjugaron factores internos y externos a la vez.

La antropología actual como fase preparadigmática

Una de las indicaciones más claras del carácter preparadigmático de la situación actual de las ciencias antropológicas es la imposibilidad de escribir la historia de su desarrollo desde fines del siglo pasado como proceso lineal, es decir, en términos de una simple acumulación.²⁷ Por el contrario, este proceso es más bien de tipo “multilineal”, es decir, su estructura es dialógica.

Es bien conocido cómo, con el paso del tiempo, el modelo evolucionista, el procedimiento de sus autores en la generación y el ordenamiento de la información, entraron en crisis. Por una parte, el aumento vertiginoso de la cantidad de materiales etnográficos (y su mejoramiento en extensión y calidad) mostraba cada vez más lo inadecuado del tratamiento evolucionista de grupos sociales específicos (ante todo, desde luego, su caracterización en términos de pertenencia a determinadas etapas evolutivas) y el carácter eurocéntrico de sus categorías. Está totalmente de acuerdo con el modelo de Kuhn que justamente los esquemas más elaborados (y no los más sencillos y preliminares) fueron los más criticados. Por otra parte, la capacidad explicativa del mismo modelo empezó a debilitarse al no poder enfrentarse convincentemente a las críticas de las fuerzas motrices del proceso evolutivo y no poder detallar la mecánica transformadora de aspectos específicos de la organización social. El desarrollo del trabajo de campo como procedimiento central para la generación de datos y la comprobación de hipótesis, finalmente, contribuyó a su manera decididamente a la situación de crisis en la antropología, a la escisión de su comunidad científica en torno a diversos nuevos paradigmas.

En este sentido, la reacción difusionista al modelo evolucionista, la puesta en entredicho de las amplias pretensiones teóricas del evolucionismo por parte del relativismo

26 La obra de Morgan es un buen ejemplo de la integración de la sociedad propia. Hay que recordar aquí que más que estudiar sociedades particularidades se trataba la evolución global de la humanidad y que más que indicar líneas evolutivas se trataba de señalar etapas evolutivas (véase para cada aclaración también a Sahling 1960).

27 Véase como contraste lo dicho por Kuhn sobre la “invisibilidad de las revoluciones científicas” (1970: cap. 11) y la indicación en su postscriptum de 1969 que su libro presenta: “el desarrollo científico como sucesión de períodos ligados a la tradición, interrumpidos por espacios no-acumulativos” (1970: 208).

histórico-cultural, la negación de las condiciones de posibilidad para el estudio de épocas pasadas de la humanidad en base al trabajo de campo entre pueblos ágrafos, todas estas concepciones no pueden verse simplemente como fases cronológicamente posteriores a la antropología decimonónica. Su rechazo al evolucionismo implicaba, ante todo, el intento de su sustitución definitiva mediante la demostración práctica de sus fallas fundamentales, intrínsecas e irreformables. Naturalmente, cada una de las proposiciones alternativas pretendía haber eliminado convincentemente estas fallas o, al menos, proveer la mejor base para su eliminación futura. Sin embargo, ninguno de estos preparadigmas ha logrado una aceptación tan generalizada como lo había tenido el evolucionismo y así la comunidad antropología se dividió en varios grandes sectores, que eran identificables en términos de la ubicación geográfica tanto de sus centros de socialización científica como de sus campos de trabajo. Parece que la situación internacional general entre las dos guerras mundiales contribuyó no poco al aislamiento de estas subcomunidades científicas interesadas entonces en el perfeccionamiento de sus modelos particulares.

Hasta después de la Segunda Guerra Mundial (y tal vez justamente en base al realineamiento político correspondiente) no se abre nuevamente una fase más intensa de discusión entre las diversas “corrientes” que precisamente a partir de este momento revelan más claramente su carácter de pre-paradigmas.

En esta discusión, que es un proceso sumamente complejo, existen naturalmente la confrontación y la aguda crítica mutua de las proposiciones preparadigmáticas o puestas. Pero también se encuentran los intentos de integrar varias posiciones para formar una nueva. Ejemplos bien conocidos son el señalamiento de Fred Eggan (1954) de que “el avance futuro en la antropología cultural está en la dirección de la integración del enfoque estructural-funcionalista de la antropología social británica con nuestro tradicional interés americano en el proceso cultural y la historia” (en Voget 1960: 18) o el trabajo de Leslie White sobre los tres tipos de la interpretación de la cultura (1945).

Al mismo tiempo, sin embargo, nos encontramos también con un proceso de constantes reformulaciones al in-

terior de las diversas proposiciones. Para el caso del estructural-funcionalismo esto ha sido puesto de relieve recientemente por Díaz-Polanco (1979).²⁸ Naturalmente, este procedimiento significa también una cierta integración indirecta de posiciones anteriormente combatidas, como lo demuestra, por ejemplo, la reconsideración del estudio histórico en el marco de la escuela británica por Evans Pritchard (1964). Al mismo tiempo y conforme avanza la discusión, no es extraño que —como lo ha indicado también Kuhn para varios casos de las ciencias naturales (1970: 71; 74-75)— se presente un preparadigma que consiste en una reformulación de un paradigma cuyo rechazo había sido el denominador común de los demás preparadigmas; tal es el caso del llamado neoevolucionismo, reintroducido primero por Childe y White y reelaborado posteriormente con más detalle por Sahlins y otros.²⁹ En este contexto no puede pasarse por alto el hecho de que en sus formulaciones influyen claramente aspectos de preparadigmas evolucionistas, que habían sido descartados con el establecimiento del paradigma evolucionista análogo al de la biología, específicamente en lo que se refiere a su versión hegeliana-marxista.

La segunda etapa de esta discusión, que actualmente perdura, se caracteriza justamente por la entrada del modelo evolutivo hegeliano, en su forma reinterpretada por Marx y Engels. Esta entrada en tanto más llamativa en cuanto que demuestra la importancia de eventos extracientíficos para la discusión paradigmática: por una parte, la utilización doctrinal de los esquemas de evolución social de Marx y, después, la incorporación de la obra de Morgan —vía Engels— a una doctrina de Estado, no habían contribuido poco al descrédito y la conversión en tabú de concepciones evolucionistas en el mundo occidental. Por otra parte, la emancipación política formal de las antiguas colonias en el marco de la guerra fría no solamente dirigía el interés teórico de los científicos sociales hacia procesos de cambio social sino también hacia la consideración de líneas evolutivas políticamente modificables.³⁰

En esta segunda etapa resalta un tipo de procedimiento que antes había sido utilizado más bien al interior de diversas corrientes, pero que obtiene mucha más importancia en función de los intentos de convencimiento, que no solamente tratan de comprobar las ventajas de determi-

28 Vale también para la discusión de otros enfoques teóricos lo que este autor afirma para el funcionalismo al decir que “con frecuencia se desconoce realmente lo que se rechaza” (1979: 110) y que “muchas de las críticas parecen en un alto grado ajenas a lo que hoy constituye este enfoque” (1979: 111).

29 El caso de White proporciona material muy ilustrativo para la estructura dialógica de la situación pre-paradigmática. Basta con hojear los volúmenes de la revista *American Anthropologist* correspondientes a los años 1945- 1947 para encontrar los escritos de este autor y los comentarios de representantes de otras posiciones, tales como Radcliffe-Brown y Lowie acerca de sus proposiciones evolucionistas.

30 Como en el apartado anterior hay que indicar también aquí la necesidad de integrar la historia de la ciencia con la historia general y la sociología de la ciencia.

nado preparadigma sobre sus competidores (y resaltar las fallas de éstos) sino, ante todo, atraer colegas y socializar a los nuevos adeptos a la disciplina: la reinterpretación de materiales y conclusiones teóricas publicadas por representantes de otras corrientes. Esta, sin embargo, implica un detallado conocimiento de la corriente opuesta en cuestión y lleva, como también el caso de la llamada antropología marxista lo demuestra, al reforzamiento de las tendencias, a revisar y reajustar los presupuestos propios.

La situación preparadigmática se manifiesta también en el hecho de que los límites del campo antropológico se han borrado o que periódicamente se señalan dudas con respecto a ellos. Así, por ejemplo, entre quienes se llaman o son llamados “antropólogos” existen hondas divergencias sobre diferencia o identidad entre su disciplina propia y la psicología, la historia, las ciencias políticas, la economía y la sociología. Por otra parte, esta borrosidad ha hecho más aceptable regresar a la intuición decimonónica de tomar en préstamo modelos elaborados por otras disciplinas científicas e incluso ampliar el radio de las disciplinas susceptibles a tales préstamos a la ecología, la física, la etología o la cibernética. Este proceso, a su vez, no puede separarse de los esfuerzos renovados en la segunda etapa de la discusión de combinar elementos de diferentes enfoques y tradiciones, así, por ejemplo, del estructuralismo Lévi-straussiano y el marxismo o de este último y la ecología.³¹

Pero la borrosidad del campo y de sus límites, que en parte está afectando también a otras disciplinas de las ciencias sociales, llega más lejos aún. El problema no resultó satisfactoriamente en la antropología decimonónica sobre la naturaleza particular del fenómeno social sigue vigente y se ha agravado. Desde la contraposición de las concepciones de Tylor y de Spencer, pasando por el planteamiento clásico de Dilthey, hasta los replanteamientos actuales del materialismo histórico acerca de los fenómenos superestructurales se vuelve constantemente a reabrir la discusión sobre el proceso de conocimiento, la naturaleza y la cultura (y, a veces, esta discusión incluye también a las ciencias formales). De esta manera, se abre también el camino para articular otra vez la ciencia antropológica con la filosofía.

Para completar el panorama hay que recordar aquí, nuevamente, que este proceso de discusión tiene todas las características de un proceso de convencimiento o de in-

tento de afiliación de clientela de la comunidad científica y sus voceros, ya que, según Kuhn, siempre existen varios criterios para calificar una teoría de adecuada (1977: 320 ss), y que, aun así, la aceptación de una proposición paradigmática es “explicada sólo en parte por la teoría” (1977: 334). Por ello no es de extrañar tampoco la utilización de medios de convencimientos extracientíficos tal y como Kuhn lo indica para el caso de Galileo; su gama varía desde la utilización de medidas políticas y hasta abiertamente coercitivas hasta mecanismos más sutiles como el control de recursos para la investigación o de canales de difusión.

Un elemento particularmente importante es el hecho de que, según Kuhn (1977: 134) la ciencia paradigmática, a diferencia de la ciencia madura, acusa un grado tan bajo de formalización del lenguaje que sus discusiones, en buena medida al menos, son accesibles para no especialistas en la materia. A ellos se une el mencionado hecho de la borrosidad de los límites del campo de la antropología y contribuye a la explicación de los tirajes relativamente altos que determinadas obras antropológicas han podido tener. Aunque éste es un punto que necesitaría consideraciones más amplias, no deja de ser llamativo que ciertas obras de Morgan, Tylor y Spencer no tuvieron mucho éxito en sus tiempos, mientras que trabajos similares encuentran hoy en día un público lector relativamente amplio.³²

Finalmente hay que indicar la presencia simultánea de los procesos un tanto contrarios que no están considerados por Kuhn pero que no contradicen el cuadro general esbozado por él para la fase de la ciencia o de “investigación extraordinaria”. Por una parte, la división arriba señalada de la comunidad antropológica en algo así como escuelas nacionales ha sido sustituido, primero, por una división de tal tipo que los nombres de determinados centros académicos han significado el término de la discusión preparadigmática (Chicago, Manchester, etc.). La fragmentación actual, sin embargo, parece tener menos características geográficas con el establecimiento de “subdisciplinas” de la misma antropología: antropología política, antropología económica, estudios campesinos, etc. Esta fragmentación, patente en los currícula y los catálogos editoriales, contribuye a una peligrosa atomización del conocimiento antropológico pero permite también una confrontación e integración más concreta de posiciones preparadigmáticas.

31 Sobre este último punto, relativamente reciente, véase ahora a Godelier quien indica que “se ha creado una situación epistemología nueva en el seno de la antropología social que ofrece, entre otras consecuencias, la posibilidad de una cooperación renovada y más profunda entre las ciencias sociales y la biología” (1976: 7).

32 Confróntese el fracaso editorial y económico que, contrariamente a sus expectativas, significó para Spencer el trabajo en los regímenes de su *Descriptive Sociology* con el éxito que actualmente tienen en varios países europeos, obras sobre culturas desaparecidas.

Paralelamente a este proceso de fragmentación puede constatarse también una ampliación constante de la competencia de la antropología al interior de las ciencias sociales. Mientras que aquella, de acuerdo con Popper (1972: 107 – 108) empezó como la sociología comparada de las sociedades preindustriales, dejando a la ciencia política y a la sociología la investigación sobre el mundo desarrollado y a la última el papel de representante general de la teoría social, la situación actual parece haberse invertido: la antropología ha aumentado su competencia hacia todas las facetas del estudio hombre-sociedad mientras que la sociología y la ciencia política aparecen como ramas de ella, dedicadas a problemas muy específicos de las sociedades industrializadas.

La situación preparadigmática, para retomar la caracterización de Kuhn, es un período de intensa confrontación y discusión.³³ Aquí, sin embargo, se vislumbra un problema que no existía en revoluciones científicas anteriores y que, al parecer, ha llevado en las ciencias naturales a un proceso de atomización total del conocimiento: el número constantemente en aumento de revistas, libros y boletines así como de mesas redondas, simposios y congresos de todo está convirtiendo estos mecanismos de comunicación en impedimentos para la comunicación, ya que sólo con una infraestructura material y personal sumamente costosa existirían todavía ciertas posibilidades de estar aproximadamente al tanto de la discusión científica en antropología. Aunque es obvio que muchas veces justamente razones extracientíficas tales como competencia curricular, políticas culturales etc., propician esta proliferación contraproducente, el crecimiento natural de la actividad científica tiene que llevar, tarde o temprano, por su propia dinámica a este punto acerca del cual todavía se ha reflexionado poco en término teórico.

Si se quiere analizar la situación de la antropología mexicana en los términos de lo que se acaba de esbozar como situación general de la antropología, parece obvio que pueden encontrarse prácticamente todos estos elementos, aunque con ciertas modificaciones y desfases. Los pocos trabajos publicados sobre la evolución de la antropología mexicana (entre los más recientes pueden señalarse los trabajos de A. Palerm 1975, 1977^a, 1977^b, de Lameiras 1979 y de Medina 1976, 1979), detallan la contraposición de paradigmas y hasta llegan al intento de identificar posiciones preparadigmáticas con subgrupos de la comunidad científica congregados en torno a diversos centros

académicos (García Mora 1977). Otras indican que la discusión se encuentra ya plenamente en su segunda fase. Los currícula de los centros de docencia muestran el grado de interrelación de posiciones y la fragmentación horizontal de la antropología y la borrosidad del campo mismo. El éxito de muchas publicaciones antropológicas entre los especialistas de ésta y de otras disciplinas de las ciencias sociales y hasta de no especialistas es otro rasgo importante que es tanto una consecuencia de la poca formalización del lenguaje y el bajo nivel de elaboración teórica como un indicio para la ampliación paulatina de los campos de estudio por parte de la antropología mexicana.

Pero también existen algunos rasgos muy particulares, que no se encuentran necesariamente en otras comunidades antropológicas nacionales. Así, para mencionar solamente unos pocos ejemplos, llama la atención el establecimiento periódico de “modas” de todo tipo que van desde usos de lenguaje hasta la citación obligada de autores de referencia coyunturalmente (y a veces hasta políticamente) imprescindibles y que en no pocos casos reflejan, con ciertos desfases temporales, discusiones científicas europeas o norteamericanas. La reciente proliferación de centros de enseñanza profesional con un nivel curricular y de preparación académica del profesorado relativamente modesto llama la atención más todavía si es confrontada con la situación un tanto débil de los estudios de postgrado en el país. La infraestructura material (por ejemplo, bibliotecas, hemerotecas) y la disponibilidad de lecturas en lenguas extranjeras llevan a grandes grupos de la comunidad científica a cierto grado de aislamiento del contexto internacional que, lejos de operar como impulso para la creación propia, parece propiciar más bien el establecimiento de modas académicas estériles. La cercanía, finalmente, de la discusión “antropológica especializada” con los niveles de editoriales de algunos periódicos capitalinos no parece haber aumentado la intensidad de la comunicación sino su simplificación; parece haber contribuido a la formación de grupos “preparadigmáticos” relativamente cerrados. Esto puede tener cierta relación con el hecho de que los antropólogos especializados en cierto número limitado de temas y enfoques se suelen enfrentar a los antropólogos “todólogos” que discuten, comentan y asesoran cualquier tema.

Estas particularidades de la situación mexicana, que darían mucho para discutir, no invalidan el cuadro de la ciencia de crisis sino que los confirman en forma definitiva.³⁴

33 Hay que recordar que se trata de una “reconstrucción del campo a partir de bases nuevas” (1970: 84) donde “la proliferación de formulaciones en competencia, la disposición a intentar cualquier cosa la expresión del descontento explícito, el recurso a la filosofía y a la discusión sobre los fundamentos” (1970: 9) son las características generales de la situación.

34 Véase el N° 11 de la revista *Nueva Antropología*.

La antropología preparadigmática: comentarios conclusivos

Thomas Kuhn ha afirmado acerca de sus tesis sobre la evolución del conocimiento científico que “son, indudablemente, de amplia aplicación. Pero además, deberían serlo ya que han sido tomadas en préstamo de otros campos. Los historiadores de la literatura, de la música, de las artes, de desarrollo político y de muchas otras actividades humanas han descrito sus objetos del mismo modo” (1970: 208). Como se ha indicado al comienzo de este ensayo, sin embargo, sus libros y artículos se refieren en muy pocas ocasiones de manera explícita al caso de las ciencias sociales. En una ocasión ya citada las llama “protociencia”, en otra, indica la dependencia del científico social de la opinión de no especialistas (1970: 164) y señala a los economistas como los científicos sociales con menos preocupaciones por obtener la aprobación de su disciplina como campo propiamente científico (1970: 161). Pero la lectura de sus trabajos lleva a la conclusión de que el desarrollo de las ciencias sociales sigue la misma pauta de desarrollo que él expone para el caso de las ciencias naturales.

En torno al intento de relacionar sus tesis en una primera aproximación con el desarrollo de la teoría antropológica pueden hacerse ahora algunas observaciones conclusivas.

Por una parte parece factible, al menos para el lapso que va del siglo XIX hasta la actualidad, comprender la teoría antropológica en el marco general de referencia de “la estructura de la revolución científica”, su modelo tiene, al menos, cierto valor heurístico para el estudio de la historia y de la coyuntura actual de nuestra disciplina e indica posibilidades de actuar sobre aquello. Sin embargo, no se puede negar que gran parte de la discusión suscitada por la obra de Kuhn reposa sobre las ambigüedades de muchos de los conceptos utilizados por él. Esta borrosidad contribuye a poner un tanto en duda la fuerza explicativa de su modelo, especialmente con relación a “revoluciones” no tan espectaculares como la de Copérnico y con relación a los procesos de fusión y fisión de disciplinas científicas y las comunidades científicas correspondientes.

La problemática anteriormente señalada de un posible carácter específico de las sociales con respecto a otras ciencias o formas del conocimiento no ha sido analizada por Kuhn, pero indicar que sus tesis se refieren a un nivel más profundo del proceso cognoscitivo y que una posible diferencia entre diversos tipos específicos de ciencias o formas de conocimiento no las modificaría mayormente. Sin embargo, parece un tanto cuestionable intentar el análisis del proceso de conocimiento científico sin distinguirlo de un conocimiento no científico y sin relacionarlo con el pro-

ceso de división social del conocimiento (esto es, en último término, la división social del trabajo). Es obvio que este punto, aunque tenga importancia epistemológica general adquiere relevancia especial para el conocimiento de la organización social humana donde sujeto y objeto de la investigación son, en último término, idénticos y el conocimiento se funde con la conciencia de sí misma de la sociedad en cuestión. Claro está también que especialmente la antropología, con su praxis de investigación de campo (que incluye, aunque normalmente más a nivel de las palabras que de las actuaciones, la observación participante) se encuentra particularmente problematizada para la discusión de este aspecto. Constatar esta laguna en la obra de Kuhn no puede significar, desde luego, su rechazo; más bien es un incentivo para la revisión de las discusiones respectivas al interior de la antropología y la relectura de las tesis de Kuhn a la luz de estas discusiones.

Una de las últimas advertencias que hace Kuhn a partir de sus tesis se refiere a la necesidad de “abandonar la noción explícita o implícita de que cambios paradigmáticos llevan a los científicos y a quienes de ellos aprenden más y más cerca hacia la verdad”. La causa de ellos es que el desarrollo del conocimiento científico es “un proceso de evolución a partir de comienzos primitivos [...] pero nada de lo que se ha dicho o se dirá lo convierte en un proceso hacia algo” (1970: 170:171). Justamente ante la crítica de las implicaciones teleológicas de las categorías etnocéntricas del evolucionismo decimonónico habría que reconsiderar la importancia de la –posible– herencia de la tradición utópica en antropología para poder empezar a trabajar; de nueva cuenta, sobre el problema de la relación entre evolución biológica y evolución cultural. Esta empresa, necesariamente, tiene que llevar a consideraciones de tipo filosófico donde, al parecer, el estudio del concepto de materia tendrá una relevancia especial.

A partir de una aceptación hipotética de las tesis de Kuhn para el caso de la antropología pueden hacerse también varias observaciones acerca del medio antropológico mexicano. Aquí, ante todo, su importancia radica en el énfasis de mostrar la “normalidad” de la coyuntura actual dentro de una visión más amplia de la evolución del conocimiento científico. Más que apaciguar crisis individuales de estudiantes y profesionales de la antropología, sin embargo, este hecho debería impulsar la urgente necesidad de una reflexión sistemática sobre el status cognoscitivo de la disciplina, ya que solamente a partir de ella será posible intervenir de manera más consciente y directa en el proceso paradigmático actual.

En cuanto a esta intervención resalta un aspecto de particular importancia. Kuhn ha recalcado, una vez más,

el carácter eminentemente colectivo del proceso científico que adquiere una relevancia especial durante la fase de la ciencia de crisis. La antropología mexicana actual no parece distinguirse por un grado notablemente alto de intercomunicación —el desconocimiento generalizado entre los antropólogos acerca de aspectos bastante elementales de su “comunidad antropológica”³⁵ y la limitadísima circulación de resultados de investigación son sólo dos de sus aspectos críticos. El fomento de las comunicaciones paradigmáticas en todos sus aspectos, el establecimiento de la construcción de estructuras comunicativas, que incluyan también a los centros de socialización científica, la disponibilidad real de grupos e individuos hacia la crítica y la autocrítica, el fortalecimiento del esfuerzo propiamente teórico en el trabajo cuya consideración teórica y operacionalización práctica parecen urgentes.

Rudolf Bahro ha recalcado, en su libro actualmente muy discutido (1979), cómo la división social del conocimiento es la base para una división de la humanidad más profunda, más antigua y más difícil de superar que la división clasista de la sociedad capitalista. A partir de sus señalamientos y en base a la reconsideración de los orígenes utópicos de la antropología parece indispensable la ampliación del ámbito de la participación en este proceso colectivo de creación del conocimiento científico del hombre-sociedad. Ésta debería dirigirse hacia el establecimiento de un proceso de retroalimentación constante en el cual el trabajo del antropólogo pierde su calidad actual de intermediación y se integra a una producción más y más socializada del conocimiento antropológico.³⁶

Bibliografía

- BAHRO, R., *La alternativa: contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Materiales, 1979.
- BALIBAR, E. y otros, *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979.
- BERGERON, L. (comp.), *Niveles de cultura y grupos sociales*, México, Siglo XXI, 1977.
- CARNEIRO, R., “Editor’s Introduction” en R.L. Carneiro (ed.), *The Evolution of Society: Selections from Herbert Spencer’s Principles of Sociology*, Chicago University of Chicago Press, 1967.
- DÍAZ-POLANCO, H., “Contribución a la crítica del funcionalismo” en V. Bravo y otros, *Teoría y realidad en Marx, Durheim y Weber*, México, Juan Pablos, 1979, pp. 107-153.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., “Anthropology and History” en *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, Free Press, 1964, pp. 72-191.
- GARCÍA-MORA, C., “Corrientes político-ideológicas en la antropología mexicana (1970-1976)” en *Controversia*, Vol. 1, N°2, 1977, pp. 103-110.
- GODELIER, M., *Antropología y biología: hacia una nueva cooperación*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- HEMPEL, C. G., “La selección de una teoría en la ciencia: perspectivas analíticas vs. pragmáticas” en E. Balibar y otros, *La filosofía y las revoluciones científicas*, México, Grijalbo, 1979, pp. 95-114.
- HULL, D.L., *Darwin and His Critics: The Reception of Darwin’s Theory of Evolution by the Scientific Community*, Cambridge, Mas, Harvard University Press, 1973.
- KOYRE, A., *Estudios de historia del pensamiento científico*, México, Siglo XXI, 1977.
- KROTZ, E., *El papel aguanta todo: Informe sobre la situación actual y algunas posibilidades de la difusión escrita del conocimiento antropológico en México*, Segundo Encuentro del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (mimeo), 1980a.
- *Utopía*, México, Edicol, 1980b.
- KUHN, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions*, 2° ed., Chicago, The University of Chicago Press, 1970.
- “Scientific Paradigms” en B. Barnes (ed.), *Sociology of Science*, Baltimore, Penguin, 1972, pp. 81-104.
- “Reflection on my Critics”, en I. Lakatos/A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, 1974, pp. 231-278.

35 El recién celebrado “II Encuentro Nacional de Etnólogos y Antropólogos Sociales” ha confirmado esa apreciación y ha resaltado el desconocimiento general que se percibe, por ejemplo, en cuanto a la existencia y las características de los centros de estudios en el país, el trabajo profesional de grandes grupos de antropólogos la cantidad y los contenidos de los órganos de difusión antropológica existentes, etc.

36 Más detalles acerca de esta problemática pueden encontrarse en Krotz (1980 a).

- *The Essential Tension*, Chicago, The University of Chicago Press, 1977
- LAKATOS, I./ALAN MUSGRAVE (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965, Vol. 4, Londres, Cambridge University Press, 1974.
- LAMEIRAS, J., “La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo” en L. Meyer y otros, *Ciencias Sociales en México*, México, El Colegio de México, 1979, pp. 107-180.
- LÉVI-STRAUSS, C., “Las tres fuentes de la reflexión etnológica” en J.R. Llobera (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 15-23.
- MEDINA, A., “Ortodoxia y herejía en la antropología mexicana” en *Anales de Antropología*, Vol. XIII, 1976, pp. 217-231.
- “El pensamiento marxista en la antropología mexicana” en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán, Año 7, N° 37, 1979, pp. 2-20.
- PALERM, A., *La disputa de los antropólogos mexicanos: contribución crítica*, México, CISINAH (mimeo), 1975.
- *Historia de la etnología: los evolucionistas*, México, Spinah, 1976.
- “Sobre antropólogos de México desde el exilio de 1939” en *Comunidad*, Vol. XII, N°161, 1977a, pp. 328-339.
- “El evolucionismo en Mesoamérica” en *Nueva Antropología*, Año 2, N° 7, 1977b, pp. 63-91.
- *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México, Ediciones de la Casa Chata, 1977 c.
- POPPER, K., “Die Logik der Sozialwissenschaften” en Th. W. Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Luchterhand, 1972, pp. 103-123.
- SAHLINS, M.D., “Evolution: Specific and General” en M.D. Sahlins y E. R. Service (eds.), *Evolution and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1960, pp. 12-44.
- VOGET, E.Z., “On the Concept of Structure and Process in Cultural Anthropology” en *American Anthropologist*, Vol. 62, N° 1, 1960, pp. 18-33.
- VOGET, F.W., “History of Cultural Anthropology” en J.J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Chicago, Rand McNally, 1973, pp. 1-22.
- *A History of Ethnology*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1975.
- WHITE, L.A., “History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture” en *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 1, 1945, pp. 221-248.

Razón del progreso humano¹

L.H. Morgan

Es preciso alcanzar una visión de la suma relativa y de la razón del progreso humano en los diferentes períodos étnicos indicados, agrupando lo alcanzado para cada uno, y comparándolos como categorías distintas de hechos. Esto nos servirá también para darnos una idea respecto de la duración relativa de estos períodos. Una exposición de esta naturaleza, para ser convincente, deberá ser general y en forma de recapitulación. Es necesario también que se limite a las obras principales de cada período.

El hombre no pudo alcanzar el estado civilizado de no haber hecho suyos los elementos de la civilización. Para ello, el cambio de condición que se operó debió ser admirable: primero del salvaje primitivo al bárbaro de tipo más inferior; luego de éste, al griego del tiempo de Homero o al hebreo del tiempo de Abraham. En el período de la civilización la historia registra un desarrollo progresivo; sin embargo éste ya era propio del hombre en cada uno de los períodos anteriores.

Remontándonos a través de las diversas líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando uno tras otro y en el orden en que han hecho su aparición, sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, puede apreciarse el adelanto realizado en cada período.

Las contribuciones mayores de la civilización moderna son: el telégrafo eléctrico, el gas de hulla, el torno de hilar y el motor mecánico; el motor a vapor con sus numerosos aparatos dependientes, incluidos la locomotora, el ferrocarril y el buque a vapor, el telescopio, el descubrimiento de la ponderabilidad de la atmósfera y del sistema solar; la imprenta, la esclusa de canal, la brújula marina y la pólvora. Es notorio que la masa de las demás invenciones, como por ejemplo el propulsor Ericson, tienen por eje alguna de las mencionadas como antecedente. De todos modos, hay excepciones como la fotografía y muchas otras máquinas que no es necesario mencionar.

También deben descartarse las ciencias modernas, la libertad de cultos y la escuela pública; la democracia representativa; la monarquía constitucional con Parlamento, la monarquía feudal; las clases privilegiadas modernas; la ley internacional, codificada y consuetudinaria. La civilización moderna recuperó y asimiló cuanto había de valioso en las civilizaciones antiguas, pero si bien sus contribuciones a la suma del saber humano han sido vastas, brillantes y rápidas, no son tan desproporcionadamente grandes como para ensombrecer a las civilizaciones antiguas y adjudicarles insignificancia al compararlas.

Pasando por alto el período medieval, que dio la arquitectura gótica, la aristocracia feudal con títulos hereditarios de nobleza, y una jerarquía bajo el primado del Papa, llegamos a las civilizaciones romana y griega. Deficientes en el logro de grandes inventos y descubrimientos, sobresalieron en las artes, la filosofía y en las instituciones orgánicas. Los aportes principales de estas civilizaciones fueron: el gobierno imperial y real; la ley civil; el cristianismo; el gobierno mixto, aristocrático y democrático, con un Senado y cónsules; el gobierno democrático con Consejo y Asamblea Popular; la organización de ejércitos en caballerías e infantería, con disciplina militar; la creación de flotas, con la práctica de la guerra naval; la formación de grandes ciudades con el derecho municipal; el comercio marítimo; la acuñación de moneda; y el Estado, fundado sobre el territorio y la propiedad. Entre las invenciones, el ladrillo cocido a fuego; la grúa; la rueda hidráulica como elemento motor en los molinos; el puente, el acueducto, la cloaca, la cañería de plomo como conducto con canilla; el arco, la balanza, las artes y las ciencias del período clásico con sus resultados, inclusive los órdenes arquitectónicos; la numeración arábiga y la escritura alfabética.

Estas civilizaciones incorporaron en gran medida los inventos y descubrimientos y las instituciones del período anterior de la barbarie, y, por otra parte, descansaron en ellos. Las conquistas del hombre civilizado, si bien muy

¹ En *Los orígenes del Hombre*, Ceal, Buenos Aires, 1978.

grandes y notables, están lejos de ser suficientes para oscurecer la obra del hombre bárbaro. Éste había elaborado y poseía, si exceptuamos la escritura alfabética, todos los elementos de la civilización. Sus conquistas, en cuanto bárbaro, debemos considerarlas en relación con la suma del progreso humano; desde este punto de vista podríamos llegar a reconocer que superan en importancia relativa a todas sus obras posteriores.

El uso de la escritura, o su equivalente en jeroglíficos sobre piedra, constituye una prueba inequívoca del comienzo de la civilización. Al no haber registros históricos literarios, no podemos decir con propiedad que existan ni historia ni civilización. Los poemas de Homero, ya fuesen transmitidos oralmente o bien confiados en su tiempo a la escritura, indican con bastante precisión el momento en que la civilización se introduce entre los griegos. Estos poemas, siempre frescos y siempre admirables, poseen un valor etnológico que realza inmensamente sus otras calidades.

Esto es particularmente cierto si nos referimos a la *Iliada*, que incluye la exposición más antigua y más detallada del progreso del hombre en la época de su composición. Estrabón considera a Homero el padre de la ciencia geográfica pero el gran poeta ha dado, acaso sin querer, algo infinitamente más importante para las generaciones posteriores: una relación notablemente completa de las artes, hábitos, inventos y descubrimiento, y el modo de vida de los antiguos griegos. Nos presenta el primer cuadro comprensivo de la sociedad aria, aun en el estadio de la barbarie, señalándonos los progresos ya adquiridos y sus notas peculiares. Gracias a estos poemas podemos afirmar con certeza que los griegos conocían muchas cosas antes de penetrar en la civilización. Iluminan también lejanas épocas de período de la barbarie.

Tomando como guía los poemas de Homero, y continuando la retrospectiva hasta el período superior de la barbarie, descartemos del saber y la experiencia humana la invención de la poesía; la mitología antigua en su forma evolucionada, con las divinidades olímpicas; la arquitectura de los templos; el conocimiento de los cereales, excepto el maíz y plantas cultivadas, con labranzas de campos; ciudades cercadas de muros de piedra, almenas, torres y portones; el empleo del mármol en la arquitectura; la construcción de naves con tablones y probablemente el uso de clavos; el carro y la carroza; la armadura de chapa metálica; la lanza con cabeza de cobre y el escudo con obra de realce; la espada de hierro, probablemente la elaboración del vino; las fuerzas mecánicas, excepto el tornillo, la rueda del alfarero y el molino de mano para moler el grano; los géneros de hilo y de lana tejidos en el telar; el

hacha y la pala de hierro; la azuela de hierro; el martillo y el yunque; el fuelle y la fragua; y el horno especial para fundir mineral de hierro, con el conocimiento del hierro. Además de estas conquistas debemos descartar también: la familia monógama; las democracias militares de los tiempos heroicos; las fases posteriores de organización con gentes, fratrías y tribus; probablemente el ágora o asamblea popular; el conocimiento de la propiedad privada individual de casas y tierras; el adelantado régimen de vida municipal en ciudades fortificadas.

Una vez hecho esto, los bárbaros de la etapa superior habrán dado cuenta de la parte principal de su maravillosa obra, juntamente con el progreso intelectual y moral así incorporado.

Desde este punto de vista hacia atrás, a través del período medio de la barbarie, los rastros se hacen menos claros, y es más difícil distinguir el orden relativo en que han aparecido instituciones, inventos y descubrimientos; sin embargo, contamos con algunos conocimientos que pueden guiar nuestros pasos aún en estas remotas edades de la familia aria. Por razones establecidas previamente, recurriremos ahora a otras familias, además de la aria para obtener los informes deseados.

Adentrándonos en el período medio, descartaremos, de igual forma, de la experiencia humana, el procesamiento para fabricar el bronce; los rebaños y manadas de animales domésticos; los edificios comunales con muros de adobe y piedra labrada, asentada en hileras, con argamasa de cal y arena; muros ciclópeos; habitaciones lacustres levantadas sobre pilotes; el conocimiento de metales nativos, con el empleo de carbón de leña y el crisol para fundirlos; el hacha y el formón de cobre; la lanzadera y el embrión del telar; el cultivo por el riego, calzadas, represas y canales de riego; los caminos pavimentados, los puentes colgantes de mimbre; las divinidades personales con un sacerdocio caracterizado por el hábito y organizado en jerarquías; los sacrificios humanos; las democracias militares del tipo azteca; los tejidos de algodón y otras fibras vegetales en el hemisferio occidental, y de la lana y el lino en el oriental; la alfarería decorativa; la espada de madera con los filos dentados de pedernal; los implementos de pedernal y piedra pulidos; el conocimiento del algodón y del lino; y los animales domésticos.

La totalidad de las conquistas en este período fue inferior a la del siguiente; pero en relación con la suma de los progresos humanos, fue muy importante. Comprende la domesticación de animales en el hemisferio oriental, la que con el tiempo permitió una subsistencia permanente basada en carnes y leche, y por último el cultivo de campos. Inauguró también aquellos ensayos con metales

nativos que permitieron la producción de bronce, como asimismo preparó el camino para el proceso más alto de fundición de mineral de hierro. El hemisferio occidental fue señalado por el descubrimiento y elaboración de metales nativos que permitió la producción independiente del bronce; por el uso del riego en el cultivo de maíz y plantas, y por el empleo de adobe y de piedra en la construcción de grandes edificios de vivienda común del tipo de las fortalezas.

Resumiendo el análisis retrospectivo e introduciéndonos en el período inferior de la barbarie, descartaremos ahora, de las adquisiciones humanas, la confederación basada en gentes, fratrías y tribus, bajo el gobierno de un consejo de jefes, el que establecía un modo de organización social más alto que el conocido hasta entonces. También, en el hemisferio occidental, el descubrimiento y cultivo del maíz, la judía, la calabaza y el tabaco, juntamente con el conocimiento y alimento farináceo; el tejido a dedo con trama y urdimbre; el kilt o falda corta de los escoceses; el mocasín y polaina de cuero curtido de venado; la cerbatana para la caza de aves; la estacada del pueblo para defensa; los juegos de tribu; el culto de los elementos de reconocimiento vago de un “Gran Espíritu”, la antropofagia en tiempo de guerra y, finalmente, el arte de la alfarería.

A medida que avanzamos en el orden del tiempo y de la evolución, y descendemos en la escala de los adelantos humanos, las invenciones se tornan más sencillas y más directas en su relación con las necesidades primarias; y las instituciones se asemejan más a la forma elemental de la *gens* basada en la consanguinidad, bajo un jefe de su propia elección y, a la forma de la tribu compuesta de gentes afines, bajo el gobierno de un consejo de jefes. La condición de las tribus asiáticas y europeas está sustancialmente perdida en este período, pues probablemente no existían entonces ni la familia aria, ni la semítica. Está representada por residuos de arte antiguo entre la invención de la alfarería y la domesticación de animales, y comprende los pueblos que formaron los cúmulos de conchas en la costa del Báltico, los que parecen haber domesticado al perro y a ningún otro animal.

Si se valora equitativamente la magnitud de los logros del hombre en los tres subperíodos de la barbarie, habrán de estimarse inmensas, no sólo por su cantidad y valor intrínseco, sino sobre todo por el desarrollo intelectual y moral que necesariamente implican.

Retomando el largo período del salvajismo, descartaremos del conocimiento humano la organización en gentes, fratrías y tribus; la familia sindiásmica; el culto de los elementos en su forma más baja; el lenguaje silabeado; el arco y la flecha; los implementos de piedra y hueso; las

cestas de caña y de astillas; las prendas de vestir de pieles; la familia punalúa; la organización sobre la base del sexo; el pueblo, compuesto de un amontonamiento de viviendas; el arte de la embarcación, incluyendo la canoa de corteza y la ahuecada; el venablo o lanza con cabeza de pedernal y el mazo de guerra; los instrumentos de pedernal de la variedad más rústica; la familia consanguínea; la palabra monosilábica; el fetichismo; la antropofagia; el conocimiento del uso de fuego, y finalmente el lenguaje gestual.

Cuando este trabajo de descarte haya sido realizado en el orden en que los diversos logros fueron adquiridos, nos habremos aproximado al período de la infancia de la existencia del hombre, cuando la humanidad iba aprendiendo el uso del fuego, que le permitiría una subsistencia a base de pescado, el cambio de residencia e intentaba la construcción de un lenguaje articulado.

En una condición tan absolutamente primigenia el hombre aparece no sólo como un niño en el desarrollo de la humanidad, sino también como poseedor de un cerebro en el que no ha penetrado un solo destello o concepto traducido por estas instituciones, invenciones y descubrimientos; es decir, si bien se halla al pie de la escala humana, es, potencialmente todo lo que ha llegado a ser con posterioridad.

A partir de la producción de inventos y descubrimientos y con el desarrollo de las instituciones, la mente humana creció y se expandió, y debemos reconocer un aumento gradual en la masa encefálica misma, especialmente en el cerebro. Lo paulatino de este crecimiento mental en el período del salvajismo, era inevitable por la dificultad extrema que supone hacer surgir el invento más simple de la nada o de casi nada —es decir, por la carencia de auxilio para el esfuerzo mental— y descubrir alguna fuerza natural o sustancia aprovechable en condiciones de vida tan rudimentarias. Asimismo, tampoco es fácil organizar la forma más simple de sociedad sobre la base de materiales tan poco maleables y salvajes. Sin duda, las primeras invenciones y las primeras organizaciones sociales fueron más difíciles de alcanzar, y, por ello, las separaban entre sí largos intervalos de tiempo. Las formas sucesivas de la organización familiar brindan un ejemplo claro. En esta ley del progreso, que opera en razón geométrica, encontramos una prueba fehaciente de la prolongada duración del período del salvajismo.

No es una concepción reciente ni moderna la que plantea que la condición primitiva del hombre haya sido fundamentalmente la expuesta. Algunos de los poetas y filósofos de la antigüedad plantearon que el hombre se inició en un estado de rusticidad extrema desde el cual avanzó a pasos lentos y sucesivos. También advirtieron

que el camino de su desarrollo quedaba señalado por una sucesión progresiva de inventos y descubrimientos, pero sin caer en cuenta de que las instituciones sociales aportan el argumento más concluyente.

Debemos abordar ahora el importante problema de la razón de este progreso, que se relaciona directamente con el de la relativa duración de los distintos períodos étnicos. El progreso humano, desde su principio hasta su estado actual, se ha concretado conforme a una razón no rigurosa pero esencialmente geométrica. Esto se evidencia en la forma que asumen los hechos, y teóricamente, no pudo haber sido de otro modo. Toda pequeña porción de saber absoluto conquistada fue base para la adquisición de otras nuevas, hasta lograr la complejidad actual de los conocimientos. Por lo tanto, cuando se comparan las conquistas de cada período con su conjunto, podemos probar que, mientras en el primer período el progreso era muy lento, y en el último más rápido, la suma relativa pudo haber sido mayor en el primero. Se puede sugerir —como probable conclusión ulterior— que el progreso del hombre en el período del salvajismo, con relación a la totalidad del progreso humano, fue mayor en grado de lo que fue después, en los tres subperíodos de barbarie. Asimismo, se puede afirmar que el progreso conquistado en el período de la barbarie fue mayor en grado de lo que ha sido después en el período de la civilización en su conjunto.

El problema de la duración relativa de estos períodos étnicos es también motivo de especulación. Si bien no es fácil obtener una medida exacta, se puede pretender contar con una medida aproximativa. Sobre la base de la teoría de la progresión geométrica, se puede concluir que el período del salvajismo fue necesariamente más prolongado que el de la barbarie, y que este fue más prolongado que el de la civilización. Si partimos de la base de 100.000 años como medida de la existencia del hombre sobre la tierra, a fin de establecer la duración relativa de cada período —y para nuestros fines pudo haber sido más larga o más corta— veremos que corresponde asignar por lo menos al período del salvajismo, 60.000 años. Según esta distribución, 3/5 partes de la parte más adelantada de la vida humana, transcurrieron en el salvajismo. De los años restantes, 20.000, o una quinta parte, deben atribuirse al período inferior de la barbarie. Quedan así, 15.000 para los períodos medio y superior, y restan aproximadamente 5.000 años para el período de la civilización.

La duración relativa del período de salvajismo está probablemente ponderada más bien en menos que en más. Sin adentrarnos en la discusión acerca de los principios que fundamentan la distribución indicada, se puede observar que, además del postulado desprendido de la pro-

gresión geométrica que rigió necesariamente el desarrollo humano, se ha conseguido universalmente una escala graduada de progreso en los restos de arte antiguo, y se convendrá que esto es igualmente válido para las instituciones. Es esa una conclusión de fundamental importancia en etnología: que la experiencia del hombre del salvajismo fue más prolongada que toda su existencia posterior, y que el período de la civilización abarca tan sólo una fracción de la vida de la humanidad.

Dos familias del género humano, la aria y la semítica, por el cruce de troncos diversos, superioridad de subsistencia o aventajada posición, o posiblemente mediante la conjunción de todo esto, fueron las primeras en salir de la barbarie. Sustancialmente fueron las fundadoras de la civilización. Su existencia como familias diferenciadas fue, sin embargo, y fuera de toda duda, un hecho posterior.

Sus progenitores se confunden en la masa indiferenciada de los primeros bárbaros, la primera aparición segura de la familia aria se produce en relación con los animales domésticos, constituyendo por aquella época un solo pueblo y nacionalidad. Es imposible que las familias aria o semítica se hayan desarrollado hasta la individuación antes que comenzara el período medio de la barbarie, y que su diferenciación de la masa de los bárbaros haya ocurrido a través de su adquisición de animales.

La raza más adelantada de la raza humana fue detenida de alguna manera, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún descubrimiento o invención de importancia, tal como la domesticación de animales o la función de mineral de hierro, le diera un fuerte impulso hacia delante. Mientras permaneciera así detenida, las tribus más rústicas, avanzando siempre, se aproximaban en diferentes grados, al mismo estado, pues, donde existiera una conexión continental, todas las tribus, en alguna medida, deben haber participado de los progresos de las otras. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan por sí mismos, pero las tribus inferiores deben haber apreciado su valor antes de poder apropiárselos. En las regiones continentales, ciertas tribus tomarían la delantera, pero la dirección estaría propensa a cambiar de orientación con mucha frecuencia, en el curso de un mismo período étnico. La disolución de vínculo étnico de vida de tribus particulares, seguida de su decadencia, en muchos casos, y en todos los períodos, debe haber detenido por un tiempo el curso ascendente del progreso humano. Sin embargo, las familias aria y semítica, desde el período medio de la barbarie, parecen representar satisfactoriamente los hilos conductores centrales de este progreso que, en el período de la civilización, han sido asumidos gradualmente por la familia aria sola.

La precisión de este postulado general puede ejemplificarse en la condición del aborigen americano en el período de su descubrimiento. Éste inició su desarrollo en el continente americano en el salvajismo, y a pesar de tener una dotación inferior de capacidades mentales, la gran mayoría había emergido del salvajismo y alcanzado el estado inferior de la barbarie, en tanto que los indios pueblos del Norte y Sud América habían ascendido al estado medio. Habían domesticado la llama, único cuadrúpedo originario de continente, que prometía ser útil en el estado domesticado, y habían producido el bronce por la aleación de cobre con estaño. Para lograr el estadio superior sólo les faltaba la invención más importante, o sea la técnica para fundir mineral de hierro. Si tenemos en cuenta la ausencia de todo vínculo con la parte más desarrollada de la familia humana en el hemisferio oriental, su progreso, sin ayuda, desde el estado salvaje, debe considerarse notable. En tanto el asiático y el europeo esperaban pacientemente el regalo de los instrumentos de hierro, el indio americano se acercaba a la posesión del bronce que, en un orden cronológico, sigue al hierro. Durante ese período de progreso detenido en el hemisferio oriental, el aborigen americano se acercaba no al estadio en que fue descubierto, pero sí lo suficientemente próximo a alcanzarlo, mientras aquél atravesaba el último período de la barbarie y el primero de los 4.000 de civilización. Esto nos da una idea de la medida del tiempo en que se encontraban retrasados respecto de la familia aria en el camino hacia el progreso, a saber: la duración del período superior de la barbarie, a la que habrá que agregar los años de la civilización. Las familias arias y ganowaniana juntas, ejemplifican la experiencia del hombre en su conjunto a lo largo de los cinco períodos étnicos, excepción hecha de la primera parte del período superior del salvajismo.

El salvajismo fue el período formativo del género humano. Empezando desde la nada en lo concerniente a saber y experiencia, carentes del fuego, de la palabra articulada y de la técnica, nuestros progenitores salvajes libraron una gran lucha, primero por su existencia y después por el progreso, hasta ponerse a resguardo de los animales feroces y lograr una subsistencia permanente. De estos esfuerzos, surgieron gradualmente un lenguaje desarrollado y la ocupación de la totalidad de la superficie de la tierra. Pero la sociedad no estaba en condiciones todavía, debido a su rusticidad, de organizarse en número. Hacia el momento en que la parte más adelantada de la humanidad había salido del salvajismo y penetrando en el estadio inferior de la barbarie, la población del mundo en su conjunto debe haber sido muy escasa en número. Los primeros inventos serían los de más difícil obtención a causa de la es-

casa capacidad de razonamiento en abstracto. Cada nuevo agregado de conocimientos alcanzado sería la base de posteriores avances. Pero esto debe haberse mantenido apenas perceptible durante muchos siglos, de manera que los obstáculos al progreso se equilibraban con la energía desplegada para sortearlos. Las conquistas del salvajismo no son de un carácter particularmente descollante, pero representan una asombrosa cantidad de trabajo continuado con medios endeble, a través de largo períodos de tiempo antes de alcanzar un grado de perfección razonable. Un ejemplo de ello lo constituyen el arco y la flecha.

La inferioridad del hombre salvaje en la escala intelectual y moral, no desarrollado, carente de experiencia, sometido a sus bajos apetitos animales aun cuando nos disgusta reconocerlo, se halla, de todos modos, sustancialmente demostrada por los restos de la técnica antigua en instrumentos de piedra y hueso, por su vida de caverna en determinadas zonas, y por sus restos osteológicos. Existe aún un ejemplo en el estado actual de tribus salvajes de poco desarrollo, olvidadas en regiones aisladas de la tierra, como si fueran monumentos de pasado. Y sin embargo, la formación de la palabra articulada y su perfeccionamiento hasta el grado silábico, la implantación de dos formas de familia, y, posiblemente, de una tercera, y la organización en gentes, que dio la primera forma de sociedad digna de ese nombre, pertenecen todas a este gran período de salvajismo. Todas estas conclusiones están contenidas en la proposición expuesta al principio de que el hombre comenzó su curso ascendente al pie de la escala, lo que “la ciencia moderna pretende estar probando mediante el más prolijo y acabado estudio del hombre y de sus obras”. (Whitney, *Oriental and Linguistic Studies*, p. 311).

Del mismo modo, el gran período de la barbarie se destaca por cuatro sucesos de especial relevancia, a saber: la domesticación de animales, el descubrimiento de los cereales, el empleo de la piedra en arquitectura y la invención del proceso de la fundición del mineral de hierro. El proceso comenzó probablemente empleando al perro como compañero de caza, siguió en una época posterior con la captura de cachorros de otros animales; la crianza de éstos posiblemente sin un fin determinado requirió tiempo y experiencia para descubrir la utilidad de cada uno, la forma de reproducirlos y para adquirir la fuerza de voluntad necesaria a fin de saber reservarlos para las épocas de escasez. Si fuera posible conocer la historia particular de la domesticación de cada animal, nos encontraríamos con una serie de hechos maravillosos. El ensayo entrañaba en sus dudosas probabilidades mucho del destino posterior de la humanidad. El segundo de los hechos señalados, el logro de alimentación farinácea por medio de los cultivos,

debe ser considerado como uno de los más grandes logros en la experiencia humana. En el hemisferio oriental, después de la domesticación de animales, era menos esencial que en el hemisferio occidental, donde fue instrumento para lograr el pasaje de una gran parte de los aborígenes americanos hacia el estadio inferior, y otra parte hacia el estadio medio de la barbarie. Si la humanidad no hubiese podido avanzar más allá de la última condición no estaría en posesión de los medios para llevar una vida relativamente cómoda y feliz.

El tercer hecho, el uso del adobe y de la piedra en la edificación, permitió alcanzar un modo de vida mejor, eminentemente adecuado para estimular las capacidades intelectuales y crear los hábitos de trabajo, fuente fértil de los adelantos. Pero en su relación con el curso ascendente de la humanidad, el cuarto invento debe haber sido considerado el más grande en la experiencia humana, preparatorio de la civilización. Cuando el bárbaro, avanzando lentamente, hubo aprendido a fundirlos en crisoles y a darles forma en moldes; una vez que hubo hecho la aleación de cobre nativo con estaño, y producido el bronce y, finalmente, cuando por un esfuerzo todavía más poderoso del pensamiento, hubo inventado el horno, y sacado hierro de mineral, los nueve décimos de la lucha por la civilización estaban conquistados. Munido de instrumentos de hierro capaces de conservar filo y punta, el hombre tenía la seguridad de alcanzar la civilización. La producción de hierro fue el acontecimiento de los acontecimientos en la experiencia de la humanidad, sin paralelo y sin igual, frente al cual toda otra invención o descubrimiento era de poca importancia, o cuando menos subalterno. La producción de hierro dio el martillo y el yunque metálicos, el hacha y el formón, el arado de reja de hierro, la espada de hierro; en suma, los fundamentos de la civilización, se puede decir, descansan sobre ese metal. La falta de implementos de hierro detuvo el progreso del hombre una sola vez. Nos sentiríamos singularmente satisfechos si pudiéramos saber a qué familia y tribu debemos este conocimiento, y con él, la civilización. En ese tiempo, la familia semítica estaba más adelantada que la aria, y se encontraba a la cabeza de la raza humana. Fue ella la que dio al hombre el alfabeto fonético y, probablemente, también el conocimiento del hierro.

Hacia la época de los poemas de Homero, las tribus griegas habían alcanzado notables progresos materiales.

Conocían todos los metales comunes, incluido el proceso de la fusión de minerales y, probablemente, el de convertir el hierro en acero: habían sido descubiertos los principales cereales, junto con el arte de la agricultura y el uso del arado en la labranza del campo; tal como se ha expuesto, habían sido domesticados en rebaños y manadas, el perro, el caballo, el asno, la vaca, el cerdo, la oveja y la cabra. La arquitectura había producido una vivienda de materiales duraderos con departamentos separados, y compuesta de más de un piso; junto con ropajes más cómodos, instrumentos y utensilios provechosos habían sido producidos y entregados al uso humano, la construcción de embarcaciones, las armas y los géneros textiles, la fabricación de vino de uva, y el cultivo de la manzana, la pera, el olivo y la higuera.

Pero la historia más arcana de la humanidad estaba más perdida en el olvido de las edades que habían cesado de existir. La tradición remontaba a una barbarie anterior que aquella era incapaz de penetrar. El lenguaje había alcanzado un desarrollo tal que la poesía de la más alta forma estructural estaba por encarnar las inspiraciones del genio. Los últimos momentos del período de la barbarie habían llevado a esta parte de la familia humana hasta los umbrales de la civilización, alentada por los grandes logros del pasado, fortalecida y acrecentada en su inteligencia en la escuela de la experiencia, y con la imaginación indisciplinada en completo despliegue de sus facultades creadoras. La barbarie finaliza con la producción de grandes bárbaros. La condición de la sociedad en este período era comprendida por los escritores griegos y romanos de fecha posterior; el estado anterior, en cambio, con su cultura y su experiencia diferenciadas, se hallaba tan hondamente oculto a su comprensión como a la nuestra. Con la excepción del hecho de que, dado que ellos ocupaban un punto de mira más cercano en el tiempo, pudieron apreciar con más claridad las relaciones del pasado con el presente. Les resultaba evidente que existía cierta sucesión de la serie de inventos y descubrimientos, así como cierto orden en el desarrollo de las instituciones a través de las cuales la humanidad había avanzado desde el estado salvaje hasta la era de Homero; pero el inmenso lapso transcurrido entre las dos condiciones no parece haber sido siquiera materia de consideración especulativa.

Capítulo 2:

La construcción del otro por la diversidad

El término “diversidad” para designar la alteridad cultural ya era utilizado en la etapa anterior pero como sinónimo de “diferencia”. Durante el lapso que va entre las dos guerras mundiales, las escuelas antropológicas comienzan a utilizar el término diversidad, de manera sistemática y sustitutiva al de diferencia. Pero alcanza toda su madurez, como parte constitutiva del objeto de la ciencia, en la década del ‘40.

El uso de esta palabra, que básicamente significa: variedad, abundancia de cosas distintas, se intensificó con la discusión y las críticas que los nuevos teóricos sostuvieron con el evolucionismo. Una característica de la construcción del otro por la diversidad es que, a diferencia del evolucionismo que discutía con otras ciencias (Filosofía, Ciencias Naturales, Abogacía, etc.), ahora se discutía con las teorías ya elaboradas por los antropólogos. Por eso no fue casual que, a pesar de las diferencias de enfoques, el punto común de las nuevas teorías fuera, justamente, la discusión con el evolucionismo.

Para ver el modo en que se construyó la otredad a partir de la idea de diversidad, elegimos dos teorías: la teoría funcionalista de B. Malinowski¹ y la teoría estructuralista de Lévi-Strauss². Recorreremos estas perspectivas en torno a los mismos interrogantes que organizaron nuestro análisis de las teorías evolucionistas, con la salvedad de que, tanto en el funcionalismo como en el estructuralismo, la cuestión del origen de la humanidad pierde protagonismo en la explicación de la especificidad del hombre. En este sentido, qué es el hombre y por qué las sociedades humanas son distintas entre sí, constituyen las preguntas ejes de nuestros desarrollos.

La versión funcionalista

Con la irrupción y explosión funcionalista en nuestra disciplina, surgen o se consolidan aspectos en el campo de la

Antropología que no la abandonarán y le imprimirán un sello distintivo. Uno de estos aspectos es el trabajo de campo (la observación participante) que implica un contacto directo, prolongado, con aquella sociedad que estudiamos. No nos extenderemos en las repercusiones metodológicas y epistemológicas que esto supone (ver capítulo 4) pero nos interesa mencionar que a partir de este momento, el viaje al Otro implica el desplazamiento físico del antropólogo y su inserción física en el mundo ajeno.

Nótese que decimos “mundo ajeno” para reafirmar la permanencia de la dualidad del universo humano en una relación Nosotros-Otros (lo propio y lo impropio). De hecho, Malinowski realiza este viaje desde el Nosotros al Otro a partir del momento en que decide viajar a las islas Trobriand para encontrar al “primitivo” y, a través de su estudio, refutar asignaciones que el Nosotros (representado por la sociedad europea, en particular la inglesa) atribuía a estos primitivos. Frente a esto, Malinowski se propone demostrar que la unidad de la naturaleza humana y la universalidad de sus necesidades fundan la posibilidad de establecer leyes generales a partir de la observación de sociedades singulares. Veamos como cumple con su tarea y como queda instaurada la relación Nosotros/Otros en el funcionalismo.

¿Qué es el hombre?

Malinowski proclama la universalidad de la naturaleza humana. Dicha universalidad queda plasmada a partir del concepto de cultura, en tanto creación de un ambiente artificial por medio del cual todos los hombres satisfacen sus necesidades. Malinowski define la especificidad de la condición humana en torno a la relación hombre-naturaleza. Podemos identificar dos ejes para analizar esta relación:

A) Apelación a la animalidad para formular la especificidad humana.

1 Utilizamos fundamentalmente el texto *Una teoría científica de la cultura* (Buenos Aires, Sudamericana, 1976) que fuera publicado en 1944 y “La cultura”, en Kahn (comp.) *El concepto de cultura textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, que fuera publicado en 1931.

2 De Lévi-Strauss, utilizamos básicamente “Raza e Historia.” en *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979 (originalmente una conferencia dada en 1952) y “Raza y Cultura” en: *La mirada distante*. Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1984.

- B) Desarrollo de la especificidad del hombre: concepto de cultura y categorías derivadas.

A) Apelación a la animalidad

El hombre, como especie animal, como toda criatura viviente, está sujeto a condiciones orgánicas de reproducción. Al nivel de las necesidades biológicas (nutricias, reproductivas, defensa, protección) el hombre es un ser más de la naturaleza.

Con el acto mismo de satisfacción de estas necesidades, el hombre alcanza su verdadera humanidad. En el caso del animal, la satisfacción de sus necesidades supone una relación directa con la naturaleza (fuente de recursos) a partir de la puesta en funcionamiento de su aparato anatómico. Este equipamiento corporal es una dotación fisiológica innata. El hombre, por su parte, no puede confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico. Su dotación natural innata, en lo que se refiere a defensa, seguridad, etc. lo defrauda por completo. Así, el hombre satisface indirectamente sus necesidades a través de la creación de un ambiente artificial, secundario: la cultura.

Malinowski apela a la animalidad en un segundo sentido para dar cuenta comparativamente de la hominidad. Señala entre ambos tipos de comportamiento una relación cronológica en términos *anterior-posterior*. El anterior (comportamiento animal) se transforma en originario y en condición del surgimiento del comportamiento humano. El anterior se constituye en *precultural*. Los antepasados “infrahumanos” ejemplifican la condición precultural del hombre.

Este autor sostiene que el antropólogo puede reconstruir experimentalmente la situación animal de comienzos de la cultura, aislando los principales factores que deben estar presentes en la formación del *hábito*. Ante la ausencia de la posibilidad de la satisfacción directa, el animal (ejemplo prehumano) puede inventar recursos (objetos y técnicas) y ejercer acciones instrumentales para satisfacer impulsos orgánicos. El esfuerzo de este comportamiento que conecta impulso orgánico-instrumento-satisfacción, a partir del éxito alcanzado, conforma el elemento clave para la formación de hábitos al nivel de cada organismo individual.

De esta manera, cada ejecución individual implicaría para el individuo en estado precultural o animal la apreciación de un objeto como instrumento de uso, como un refuerzo del hábito y de la conexión integral entre impulso-hábito-satisfacción. Artefacto, norma y valor están presentes en el comportamiento animal y en la conducta precultural de monos antropoides.

Mientras estos hábitos son individualmente *improvisados* y no constituyen la base de una conducta reflexiva

por parte de todos los miembros de la comunidad, no podemos hablar de cultura. En este punto Malinowski señala distinciones entre actos preculturales y habilidades animales y aquellas actividades que debemos denominar culturales. Distinciones que adquieren, en el pasaje de la animalidad a la humanidad, el carácter de *transiciones*. Por un lado, el comportamiento cultural supone organización estable y permanente de actividades, mientras que el comportamiento precultural o animal supone ejecuciones individuales. En el primer caso hablamos de *costumbres*, en el segundo de *hábitos*.

Esta diferenciación termina de ser definida, al nivel de los objetos, al separar entre instrumentos improvisados y cuerpos de artefactos manufacturados según la tradición; entre formas de hábitos inventadas una y otra vez de manera esporádica e individual y reglas tradicionales que sustentan una conducta permanentemente organizada del grupo. La transición entre un comportamiento y otro implica la incorporación de realizaciones individuales a una tradición que puede ser comunicada a otros miembros del grupo y transmitida de una generación a otra (vínculos sociales y aparición del simbolismo).

B) La especificidad del hombre

El punto de partida del análisis de la cultura, como vimos, son los hechos biológicos, en los cuales el hombre se revela como un organismo, como una especie animal. Pero el hombre se realiza como tal en la satisfacción *cultural* de sus necesidades biológicas. En este sentido “el hombre de la naturaleza no existe”.

Malinowski ve, entonces, a la cultura como una *realidad instrumental*. La define como conjunto integral constituido por *utensilios y bienes*, por el *cuerpo de normas* que rige los diferentes *grupos sociales*, por las *ideas, creencias* y las *costumbres*. Se trata de un aparato en parte *material*, en parte *humano* y en parte *espiritual* por medio del cual el hombre supera los concretos y específicos problemas de la vida.

Podemos decir, en términos de Malinowski, que los impulsos biológicos (estado puramente orgánico) constituyen el motor inicial de la acción humana de satisfacción (determinismo biológico). La satisfacción de estos impulsos requiere la creación de un ambiente artificial, el cual impone sobre el comportamiento humano un determinismo cultural. Éste implica una “redefinición” del impulso orgánico y la constitución de nuevas necesidades ya que la cultura de una comunidad debe reproducirse, conservarse y administrarse. La redefinición del impulso orgánico significa que estos problemas primarios básicos son solucionados por el hombre a partir de herramientas (apa-

rato material), en el marco de una organización en grupos cooperativos (aparato humano) y con el desarrollo de conocimientos, de un sentido de valor y de la moral (aparato espiritual).

Dos conceptos claves se desprenden de estas consideraciones a fin de comprender la relación entre comportamiento cultural y necesidad humana: *función e institución*.

Para especificar el concepto de *función* en el marco de la teoría de Malinowski, vamos a diferenciar su tratamiento según la mirada esté puesta en el individuo y sus necesidades o en la Cultura como realidad instrumental.

a) Desde el punto de vista del hombre y sus necesidades, el concepto de función se asocia directamente con la supervivencia y reproducción del individuo en tanto miembro de una cultura determinada. Función alude a la satisfacción de necesidades por medio de actividades en las cuales los hombres cooperan entre sí, usan utensilios y consumen bienes. Lo que está en juego aquí es el sostenimiento del organismo individual. Esta noción de función contiene en su misma definición el requisito de la cooperación. Los individuos se organizan a fin de alcanzar sus propósitos. El principio de organización es la base del concepto de Institución.

La *institución* es la unidad mínima de organización humana e implica la relación de los hombres entre sí y con el ambiente natural o artificial, según lo establecido por la tradición o por el mandato, obedeciendo a normas específicas de asociación y utilizando el equipamiento material de que disponen. Para Malinowski, la institución es la unidad mínima concreta y aislable de la realidad cultural, y expresa la asociación indisoluble de los tres aparatos que componen toda Cultura: el humano, el material y el espiritual. Cada individuo al satisfacer necesidades realiza actividades en las cuales los tres aparatos se hacen presentes en sus relaciones recíprocas. Esto es, el individuo ejecuta una acción institucional.

b) Si los individuos tienen necesidades que sólo pueden satisfacer culturalmente deben reproducir, conservar y administrar la Cultura (concepto de necesidades derivadas). Podemos decir que para Malinowski la Cultura es un organismo que tiene requerimientos vitales que refieren a la reproducción y funcionamiento de sus elementos constitutivos, es decir de las instituciones, ya que ellas configuran las unidades mínimas de la realidad cultural.

La vida de la Cultura como una totalidad orgánica, depende del funcionamiento concreto de las instituciones y de sus relaciones recíprocas a fin de alcanzar el sostenimiento del organismo social. La supervivencia de la Cul-

tura depende de que cada institución desempeñe su papel (puede ser uno solo o varios). Estamos frente a un concepto de función que refiere precisamente al cumplimiento del papel (efecto social) que cada institución juega al interior de la Cultura, contribuyendo de este modo a la reproducción del Todo. Si las instituciones son las unidades mínimas de la realidad cultural, no existe ningún hecho o fenómeno relativo al comportamiento humano que no esté integrado a ellas adquiriendo, en este sentido, su significación y función.

Ya sea que tomemos una costumbre, es decir una forma estandarizada de conducta, ya sea una habilidad, un modo de comportamiento para la comida, el sueño, el transporte, expresaríamos directa o simbólicamente una actitud sociológica. Esto pertenece a un sistema organizado de actividades [...] Desafiamos a cualquiera que mencione un objeto, una actividad, un símbolo o un tipo de organización que no esté incorporado en una u otra institución.

En términos del autor, es incorrecto intentar la explicación aislada de elementos, se traten éstos de comportamientos, objetos, etc., o bien, de instituciones. Nada existe fuera del Todo. La idea de totalidad gobierna. Incorporación, integración, conexión orgánica de elementos al todo, suponen la noción de *incrustación*, noción clave en la explicación de los hechos culturales. La idea del todo supone una unidad organizada que funciona según una lógica que le es particular y dentro de la cual cada elemento o parte define su funcionalidad y su sentido.

En esta dirección podemos decir que la complejidad es un atributo de toda realidad cultural, del Nosotros y de los Otros, ya que ella es resultado de concebir a la cultura como una totalidad integrada y no como una sumatoria de partes inconexas. La simpleza, aún la más evidente, se desvanece frente a la complejidad que adquiere cada elemento por su incrustación en una acción institucional, cultural. Si bien Malinowski universaliza la complejidad, en tanto atribución específica del comportamiento humano (ya no se trata, como para el evolucionismo de una condición que va adquiriéndose progresivamente en el proceso evolutivo de la Humanidad), puede, sin embargo, encontrarse en su discurso la distinción entre esta noción y la de simpleza, y su uso para comparar culturas en relación al tipo de instituciones que operan al interior de ellas. Este autor utilizará el adjetivo “simple” para referirse a culturas en las que las instituciones son multifuncionales, es decir cumplen varias funciones, mientras que califica como culturas más “complejas” a aquellas en las que se da una especialización

a nivel de sus instituciones, es decir, que éstas cumplen una sola función y que cada función, por ende, tiene su propia institución.

Vemos, entonces, como aquello que otorga complejidad, es decir la integración y la insolubilidad, a nivel del análisis de la Cultura como un todo, deviene simpleza cuando la mirada se centra en la comparación entre culturas a nivel de la especialización (diferenciación) o generalización (indiferenciación) de las instituciones. Particularmente, Malinowski concebirá el mundo propio (Nosotros) como un mundo complejo en este sentido, o sea especializado, mientras en el mundo ajeno (Otros) gobierna la generalización.

Si el cumplimiento de las funciones de las instituciones es condición del funcionamiento de la Cultura y ésta última lo es de la reproducción de la vida de los individuos, los individuos y sus necesidades vitales constituyen el punto de partida del análisis antropológico. Volvamos, entonces, a los impulsos orgánicos, convertidos en necesidades básicas debido a la intervención de la cultura y a las necesidades derivadas, en tanto respuestas a concomitantes culturales.

Malinowski distingue entre necesidades o *imperativos instrumentales e integrativos*. Los imperativos instrumentales son medios para la satisfacción (su función) de finalidades (necesidades). El imperativo de la Economía (producción, distribución, consumo de bienes materiales) es un medio para satisfacer necesidades de subsistencia. El imperativo de la Ley y el Orden es un medio para satisfacer la necesidad humana de cooperación, que es la esencia de toda conquista cultural. Se requieren disposiciones para sancionar las costumbres, las normas éticas y legales que organizan la actividad grupal y para responder a las diferencias de status y jerarquías que se establecen entre los miembros del grupo. El imperativo de la Educación es un medio para satisfacer la necesidad cultural de transmitir la tradición a las generaciones sucesivas.

En cada uno de estos imperativos están presentes los tres elementos constitutivos del concepto de cultura (aparato material, humano y espiritual) organizados en un todo complejo. Cada uno de estos elementos tendrá, en el análisis de Malinowski, un rasgo y una función distintiva aunque sólo puedan comprenderse a la luz de sus relaciones de dependencia funcional.

Por ejemplo, los artefactos materiales de una cultura, no sólo los implicados en actividades de subsistencia, constituyen su riqueza material. Esta riqueza no es una fuerza en sí misma, necesita complementarse con:

- a. una masa de conocimientos intelectuales, técnicos, morales y éticos que garanticen su fabricación y su uso. Se supone, entonces, la implementación de reglas técnicas, morales y éticas.
- b. el reconocimiento del valor instrumental y simbólico de los bienes en el seno de una comunidad dada a fin de manejarlos y poseerlos.
- c. una organización social que moldee la producción y el manejo de los bienes, así como el disfrute de sus resultados.

La organización social es la manera concertada y estandarizada en que se comportan los grupos humanos. El carácter concertado de este comportamiento es el resultado de reglas (leyes, costumbres y maneras) sancionadas explícitamente o de formas aparentemente automáticas.

Ahora bien, la cultura material es la que moldea y condiciona a cada generación de hombres. Esto constituye su particularidad, la cual sólo puede darse gracias a la participación de los otros elementos. La cultura material es la única que sobrevive fuera de individuo y así puede transmitirse a las generaciones venideras. Pero con ella se transmiten todos los condicionamientos técnicos, morales, espirituales y sociales que son indispensables para su producción, manejo y disfrute.

Estos imperativos instrumentales pueden o no constituir una institución específica. En el caso de los trobriandeses, la economía es sólo una función de otra institución, la del parentesco.

Estos imperativos instrumentales no agotan la satisfacción humana indirecta de sus necesidades. Son necesarios otros de carácter integrativo. Estos nacen como respuesta a un objetivo integrador o sintético de la cultura. Organizan e integran al individuo y a la sociedad como un todo. A modo de ejemplo desarrollaremos dos de estos imperativos: conocimiento y magia³.

- *Conocimiento*: el hombre primitivo desarrolló un conocimiento de carácter científico basado en concepciones empíricas (observación, generalización y razonamiento lógico) que afectó las actividades humanas. El conocimiento es más que un medio para un fin porque su función es la de conectar distintos tipos de comportamientos. Estos sistemas organizan e integran las diferentes experiencias humanas y traspasan los resultados de las experiencias pasadas a las futuras empresas. Por último, ese conocimiento permite al hombre planificar y premeditar.

3 Otros imperativos integrativos son: la religión, el arte y el juego.

- *Magia*: el conocimiento no puede controlar la suerte, eliminar los accidentes, adivinar los giros inesperados de los hechos naturales o hacer que el trabajo humano sea confiable y adecuado a todas las exigencias prácticas. El conocimiento es soberano hasta un límite, más allá del cual nada pueden hacer ni la razón ni la lógica. Interviene entonces la magia. Se trata de sistemas de superstición, de ritual. La magia existe en todas partes. Se recurre a ella cuando la suerte y las circunstancias no son completamente controladas por el conocimiento. La magia tradicional es una institución que fija, organiza e impone a los miembros de una sociedad la posible solución a problemas que plantea la impotencia humana más allá del conocimiento o la habilidad técnica. La magia posee una verdad pragmática que aparece cuando el hombre está desintegrado ante la incapacidad de su conocimiento de controlarlo todo. La magia es también una fuerza organizativa de la sociedad. El mago, por su sabiduría y fuerza secreta, controla las actividades prácticas asociadas.

El concepto instrumental de cultura reposa sobre dos conceptos claves: función e institución. Para Malinowski, el comportamiento cultural, atributo universal de la especie humana supone siempre el cumplimiento de una o más funciones a través de una acción institucional de satisfacción de necesidades.

Así se proclama la universalidad de la función y de los principios de la organización institucional asociados a los componentes básicos de la cultura: equipamiento material (bienes y utensilios), equipamiento humano (organización según normas) y equipamiento espiritual (ideas, valores, creencias, tradiciones, etc.) y a los imperativos instrumentales e integrativos.

¿Por qué las sociedades humanas son distintas entre sí?

Desde un principio la presencia del Nosotros y su rol activo en la construcción de la otredad preocuparon a Malinowski. El autor se propuso refutar asignaciones prejuiciosas de la sociedad occidental de su tiempo a ese mundo ajeno, los primitivos específicamente. Estos prejuicios se fundan en un conocimiento del Otro cultural a partir del cual ese Otro nos devuelve la imagen imperfecta y retrasada de nosotros mismos. Esta actitud reconocida bajo la denominación de *etnocentrismo*, se convertirá desde entonces en un problema central de la Antropología. Malinowski, en una de sus clásicas etnografías, se refiere a este problema y lo adjudica a las mentes inexpertas de funcio-

narios, no habituadas a formular su pensamiento con algún grado de coherencia y precisión. Para él, esas mentes “están llenas de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio”. El investigador será quien podrá –y deberá– tener una mirada objetiva y científica, ajena a los prejuicios y sentimientos de su sociedad, superadora de la deformación etnocéntrica. Su crítica a los evolucionistas se basa justamente en este aspecto. Para él, los errores metodológicos que ellos cometieron se debieron a que, en su mayoría, utilizaron datos/informaciones provenientes de aquellos “hombres prácticos medios”, llenos de prejuicios respecto al primitivo o salvaje.

Malinowski, al igual que los evolucionistas, partía de ciertas proposiciones fundamentales relativas a las semejanzas entre los hombres. Para él, la especie humana desde el punto de vista biológico es una sola (UPB), lo que implica que todos los hombres tienen las mismas necesidades básicas y por lo tanto esto va a explicar la existencia de semejanzas o la presencia de elementos universales. Por esto considera que es importante en el estudio de la cultura una teoría de las necesidades, ya que ella permite explicar lo universal o lo universalmente válido:

La teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. Los seres humanos constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas para que los individuos puedan sobrevivir, subsistir la raza y los organismos individuales, sin excepción, ser mantenidos en condiciones de actividad (1975:49-50).

La satisfacción cultural de las necesidades básicas supone la creación de necesidades derivadas, instrumentales e integrativas. Podemos hablar de universalidad de funciones y de principios de organización institucional. Pero no sólo necesidades y funciones son comunes a todos los hombres; todos poseen, para Malinowski, un razonamiento lógico que conduce toda actividad humana.

Establece además, al igual que los evolucionistas, una serie de proposiciones fundamentales relativas a la diversidad entre los hombres. La primera de ellas considera la diversidad como un hecho empíricamente constatable. Y este hecho expresa la heterogeneidad de modalidades culturales que puede asumir la vida humana. Pero esta heterogeneidad implica que la cultura no es una sola como para el evolucionismo sino que supone la multiplicidad y variedad de formas institucionales de respuesta concreta a necesidades humanas universales. Si bien podemos hablar de la universalidad de las funciones (necesidad a satisfacer por medio de actividades) y de los principios generales de

organización institucional (presencia universal de los tres aparatos componentes de la cultura), la forma concreta, la sustancia que reviste la respuesta institucional (cultural) de satisfacción es diversa, múltiple y variada.

Así, ya no se habla de la Cultura, sino de culturas, en tanto expresiones particulares y singulares del quehacer humano. Y estas culturas:

- no representan un grado, un nivel de acumulación y de invento, sino una totalidad compleja, ordenada e indisoluble de elementos, dentro de la cual cada uno de estos elementos define su función y su eficacia. He aquí la noción de incrustación: toda actividad, todo fenómeno humano existe incorporado, incrustado en la totalidad que constituye la cultura.
- contemporáneas, distintas de Occidente, no testimonian un tiempo pasado de la Humanidad, sino su presente. La sincronía se impone a la retrospectiva en el análisis cultural. Así como la otredad viva no representa la supervivencia de un fenómeno pasado, la presencia de costumbres u otros elementos de la conducta humana que no parezcan compatibles con la realidad cultural en la cual están integrados, no reflejan la supervivencia de un rasgo de otro tiempo, un “peso muerto”, sino una presencia que cumple con una función. Es, por tanto, una realidad viva.

Para Malinowski, la diversidad no implica una sucesión temporal, ni tampoco un ordenamiento causal entre culturas. Ninguna cultura es causa o efecto de otra; se vinculan entre sí en función de ser cada una de ellas la manifestación concreta y singular de la satisfacción de necesidades humanas universales y de principios de organización, igualmente universales. La ausencia de un ordenamiento temporal y causal de las culturas supone que cada una de ellas se explica a sí misma en la complejidad y singularidad de su ordenamiento funcional.

Si existe gradación entre las culturas es cualitativa y no cuantitativa, y refiere a la especialización o no de las instituciones. Malinowski usará el término “simple” para referirse, en términos comparativos, a culturas con instituciones generalizadas (multifuncionalidad/incrustación); por el contrario, especialización y desincrustación devienen condiciones de complejidad cultural.

Mecanismos de construcción de la diversidad

Malinowski fue uno de los primeros antropólogos en producir el pasaje del *sin* como mecanismo cognitivo al *con* a fin de argumentar contra posiciones de su época. El

mundo Ajeno es un mundo *con*. En el caso del análisis por la diversidad, el mundo primitivo es un mundo *con* y no *sin* aquellas atribuciones indudables del Nosotros. Se trata de un mundo con economía, con política, con arte, etc., así como también, con complejidad, con organización, con historia y con racionalidad. Así, por ejemplo, el autor no se cansa de realizar afirmaciones como las siguientes:

La religión o la magia, el mantenimiento de la ley o los sistemas de conocimiento y la mitología se presentan con tan constante regularidad en todas las culturas que puede concluirse que también son el resultado de profundas necesidades o imperativos (1975:96).

El emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad (1975: 97).

La magia cambia en la forma; varía de fundamento; pero existe en todas partes (1975: 110).

La universalización de las atribuciones del Nosotros (el *con*) se complementa con las particularidades que asumen estas atribuciones en el mundo primitivo, un mundo *con* economía, *con* política, etcétera, pero donde éstas se presentan de “otra forma”. Esto significa que, si bien la economía como prototípica del Nosotros (intercambio de mercado) o la política bajo su fenómeno Estado están ausentes, podemos descubrir su presencia en torno al sentido (su función) que estas categorías asumen en nuestra sociedad. Para Malinowski el sentido implica la finalidad. Así, el sentido de la economía es la subsistencia, el de la política es el orden, la cohesión, etc. De esta forma el autor extiende las categorías propias del Nosotros y, al hacerlo, las transforma descubriendo detrás del fenómeno su sentido. En el mundo ajeno existen los mismos sentidos (funciones) pero diferentes formas institucionales. La otredad no es la negación de la propia humanidad. Pero este *con*, a diferencia de aquel que hablamos a propósito de la diferencia, no supone gradaciones de más o menos en la posesión de atributos que van desde la indiferenciación entendida como caos, a lo diferenciado entendido como orden y claridad. El *con* en Malinowski implica hallar en el mundo ajeno el sentido de las categorías de nuestra sociedad.

La extensión del propio universo clasificatorio al mundo primitivo tiene otra implicancia. En el mundo del antropólogo la economía, la política, etc., aparecen como categorías que poseen cierta especificidad autónoma. En el

Nosotros esto da cuenta de la especificidad de las instituciones. En el mundo primitivo, esta separación se debilita en favor de la presencia de funciones e instituciones menos especializadas y diferenciadas. Por ejemplo, los imperativos instrumentales no constituyen instituciones en sí, sino que son función de otras instituciones⁴. La lógica de funcionamiento y la forma de estos imperativos dependen de la lógica integradora de la sociedad. Lo que para el evolucionismo es confuso para Malinowski es extraño. La oposición de la indiferenciación-diferenciación no es sinónimo de desorden, de oscuridad; por el contrario, supone la presencia de un orden distinto.

Sintetizando, podemos decir que a diferencia del evolucionista que viaja a la otredad retrocediendo en el tiempo y despojando atributos propios del Nosotros (mecanismo del *con* al *sin*), Malinowski viaja siempre en la contemporaneidad de su tiempo y “llena” el mundo del Otro con atribuciones del Nosotros. La operación de llenar se corresponde con el primer mecanismo de construcción de la otredad por la diversidad: el *con*, la presencia. Pero llenar, hallar presencias significa universalizar necesidades, funciones, principios institucionales y razonamiento lógico; pero de ninguna manera implica la identidad de las formas que asumen concretamente estas atribuciones. En este sentido, se trata de presencias heterogéneas en sus modalidades. El *con pero distinto* sería el segundo mecanismo de construcción. Las presencias no son más adquisiciones de la otredad en su camino hacia el Nosotros, sino que son parte constitutiva de ella, están organizadas e integradas en una totalidad funcional y significativa aunque revistan un contenido y ordenamiento distinto, singular. Por último, podemos decir que este ordenamiento distinto y singular que evidencia la otredad en relación al Nosotros tiene un rasgo común que atraviesa las distintas expresiones de los otros. Este rasgo es la incrustación y la no especialización (o especialización menor) de las instituciones en comparación con la diferenciación/especialización que caracteriza instituciones y funciones en el Nosotros del antropólogo.

La relación Nosotros-Otros en la construcción por la diversidad se aparta de un discurso temporal y acumulativo de atribuciones culturales. El Nosotros se relativiza, expresa un orden posible de experiencia. Relativizar significa aquí el abandono de la condición de parámetro (de medida de cultura) que reviste el Nosotros en la Teoría Evolucionista. Pero el Nosotros no desaparece, sino que ahora se presenta como referente, como lugar desde donde se mira y se llena al Otro. Por eso el Nosotros se particulariza en la modalidad concreta de sus instituciones y de sus relaciones, pero también, se universaliza en torno a necesidades y funciones.

La versión estructuralista

A diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss⁵ se mostró más interesado en trabajar sobre los elementos comunes que en realizar una descripción detallada de una cultura en particular. Y esta, tal vez sea una de las razones por las cuales ha vuelto permanentemente a las preguntas que se hacían los evolucionistas. De las tres preguntas originarias del evolucionismo, Lévi-Strauss acepta la primera y la segunda (¿qué es el hombre?, ¿por qué las culturas difieren entre sí?) pero modifica la tercera (¿cuál fue su origen?) porque para él la pregunta por el origen no tiene una base científica sino ideológica. La sustituye entonces por una más amplia: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? Pero aunque dos de las preguntas sean las mismas las respuestas son diametralmente opuestas.

Para responder qué es el hombre y cómo llegó a ser tal, Lévi-Strauss recurre a la distinción entre *naturaleza* y *cultura*. Para contestar por qué las culturas difieren entre sí, recurre a la noción de *diversidad cultural*.

La distinción naturaleza-cultura

El punto de partida del análisis de Lévi-Strauss es un desacuerdo con los evolucionistas. Para éstos la diferencia entre naturaleza y cultura tenía una significación histórica y buscaban los fundamentos de esa distinción en pruebas empíricas que mostraran el momento en que se

4 Malinowski escribe que en la sociedad primitiva “la ley y sus sanciones raramente están personificadas en instituciones especiales [...] Pero aunque no estén contenidas en un cuerpo específico de reglas codificadas ni tampoco desempeñadas por grupos especialmente organizados de personas, las sanciones de la ley primitiva funcionan sin embargo de forma concreta y desarrollan rasgos concretos en las instituciones a que pertenecen” (1975: 106).

5 La posición teórica del autor se conoce como estructuralismo. Y al igual que pasó con el funcionalismo, puede ser considerado una teoría y un método de análisis utilizado por las ciencias sociales principalmente en la década del '60. En su estructuralismo Lévi-Strauss retomó las ideas que Saussure aplicó al lenguaje y los desarrollos posteriores propuestos por Trouberkoy y Jakobson y los volcó en el análisis antropológico; esto le permitió redefinir la antropología como una parte de la semiología: “Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla [...] cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre *semiología*, y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía a las señales militares, etc.? Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguajes míticos, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos. Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo” (1979:14-15).

produjo la separación entre ambas. Para el autor es inútil buscar pruebas empíricas ya que es imposible pensar una fase de la evolución de la humanidad (el hombre como género) en la cual no se hayan desarrollado formas de actividad que sean parte integrante de la cultura. No obstante, considera que “a falta de significación histórica aceptable, la distinción tiene un valor lógico, un uso metodológico”.

Lévi-Strauss, responde a ¿qué es el hombre? reconociendo que éste es un ser biológico y un ser social-cultural⁶, es decir, retoma la dualidad planteada por los evolucionistas. Tanto a un nivel individual (el hombre), como a un nivel genérico (la humanidad). En ambos niveles, reconoce los problemas que existen para responder a ¿qué es natural y qué es social en el hombre?

A un nivel individual, la pregunta es ¿cómo reconocemos que la respuesta del hombre-individuo frente a una situación es cultural o es natural? ¿Cuándo responde con su naturaleza y cuándo con su cultura? Lévi-Strauss dirá que “en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales (culturales) de su comportamiento”. Plantea, a su vez, que se podría encontrar esa distinción con el aislamiento de un recién nacido, y que hubo casos donde el “azar” dio esa oportunidad con los casos de “niños salvajes”. Pero la única consecuencia válida que se sacó de esas experiencias es que el hombre, siendo el único animal que se domesticó a sí mismo, no puede volver a un estado natural (como un animal doméstico) porque no existe comportamiento natural de la especie al cual el individuo aislado pueda volver por regresión. Concluye, por lo tanto, que la distinción entre naturaleza y cultura no puede estar presente a nivel de los individuos.

A nivel de la especie, la distinción parece que puede despejarse a partir de la comparación con otras especies, comparando el comportamiento humano con el comportamiento animal. Hubo intentos de este tipo de búsqueda. Algunos buscaron la respuesta en los niveles superiores de la vida animal (confrontando especies), intentando encontrar signos precursores de la cultura en el comportamiento de otras especies. Así, se han analizado a los insectos, aquellos que viven en “sociedad” pero, para Lévi-Strauss, a esas

“sociedades” les falta un esbozo del “modelo cultural universal”, es decir, lenguaje, herramientas, instituciones sociales, sistemas de valores. También se han realizado experiencias con monos antropoides pero ha sido imposible extraer conclusiones generales a partir de la experiencia ya que en estos animales “donde no actúa el instinto hay un vacío, no se puede establecer una norma a un nuevo nivel”. En consecuencia, para Lévi-Strauss, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de las reglas institucionales “que suponen —aún más: que ya son— la cultura y cuya instauración en un grupo depende ya del lenguaje”⁷.

Pero al no encontrar en el comportamiento de los animales ninguna norma, Lévi-Strauss considera que hay que partir justamente de ese punto, de *la ausencia de reglas/normas a nivel del comportamiento natural*, para comprender la distinción entre la naturaleza y la cultura. Así, plantea que la ausencia de reglas en la naturaleza es el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y un proceso cultural. Si la “ausencia” es un criterio negativo en la naturaleza, por oposición es un criterio positivo en la cultura. En los comportamientos “sustraídos a las determinaciones instintivas” la regla aparece como un criterio positivo. Así:

- en toda parte donde se presenta la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura;
- simétricamente, lo universal es el criterio de la naturaleza porque “lo constante en el hombre escapa al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por lo que los grupos se distinguen y se oponen”.

Su conclusión es que la constancia y la regularidad existen tanto en la naturaleza como en la cultura, pero mientras que en la naturaleza la constancia es dominio de la herencia biológica, en la cultura la constancia es el dominio de la tradición. Así, todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a reglas pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Si ordenamos estas oposiciones, tenemos el siguiente cuadro que sintetiza las características principales de cada estado:

6 El tema naturaleza-cultura está tratado intensamente en los tres primeros capítulos de *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969. Es necesario aclarar que Lévi-Strauss escribió este libro en 1947, pero veinte años después, cuando se reedita nuevamente, el autor aclara en el Prefacio que ha modificado su forma de pensar y que algunos puntos respecto a la distinción entre naturaleza y cultura deberían ser modificados a la luz de los nuevos descubrimientos (principalmente respecto a las investigaciones con especies animales y a la forma que trató la universalidad de la prohibición del incesto). Un elemento que se permite introducir en la segunda edición es la nota 1 del Capítulo I; en el texto distingue un estado de naturaleza y un estado de sociedad y en la nota aclara: “Hoy diríamos mejor: estado de naturaleza y estado de cultura.”

7 Esta es una clara alusión al pensamiento evolucionista que, como vimos en el primer capítulo, planteaba que “Nadie negará que [...] las causas naturales y concretas determinan en gran medida la acción humana”.

Cuadro I

<i>Naturaleza</i>	<i>Cultura</i>
<u>universal</u>	<i>particular</i>
<i>espontaneidad</i>	<u>reglas</u>
<i>constante</i>	<i>relativo</i>
<i>herencia</i>	<i>tradición</i>

La segunda pregunta es: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? ¿Cómo se dio el pasaje entre un estado y otro? En clara referencia a la visión del evolucionismo, Lévi-Strauss plantea que entre un estado y otro no hay continuidad sino una relación de oposición. Pero también a diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss considera que la “cultura no está yuxtapuesta o superpuesta a la vida biológica”. Su hipótesis es que “la cultura sustituye, utiliza y transforma a la naturaleza, para realizar una síntesis de un nuevo orden”. Pero ¿cómo prueba esta hipótesis? A través de un razonamiento lógico.

Para comprobar que esto es así, que la cultura es una ruptura con la naturaleza y que la primera transforma a la segunda, Lévi-Strauss busca un elemento que reúna las dos características principales de cada estado: la *universalidad* de la naturaleza y la *regla* en la cultura. Encuentra que “la prohibición del incesto”, cumple con la condición porque es la única regla con carácter universal. La prohibición del incesto posee la universalidad de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. De esta forma, Lévi-Strauss considera que en la prohibición puede encontrar el modo en que se cumple el paso de la naturaleza a la cultura.

¿Por qué es una regla? Lévi-Strauss sostiene que la prohibición del incesto es una regla que puede ser definida como “un complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que prohíben el matrimonio entre parientes cercanos”. En tanto regla, la prohibición no se expresa en función de los parientes reales, sino que apunta a individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos, y es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico.

¿Por qué es universal? Para Lévi-Strauss la prohibición del incesto es universal porque no hay grupos humanos conocidos que no prohíban el incesto, más concretamente no hay ninguna cultura, sociedad o grupo humano que autorice el matrimonio entre todos los parientes: sólo lo permiten con algunos. En las sociedades que autorizan las uniones entre parientes cercanos, éstas sólo tienen, en general, un carácter ritual (como entre los Incas) o son un privilegio de una categoría social (como en el antiguo Egipto)⁸. Pero, además, su universalidad, es decir, su “naturalidad” radica también en su carácter ya que es una regla social y presocial (natural) por el tipo de relaciones a las que se impone: la vida sexual o las relaciones entre sexos. La vida sexual es:

- “un desborde de la cultura en la naturaleza” porque, incluso a nivel de los animales, implica la “diferencia”, la distinción entre sexos;
- “un indicio de vida social en la naturaleza” porque de todas las “necesidades”, la de la reproducción implica la relación necesaria entre dos individuos y, al mismo tiempo, si no se satisface no solo perece el individuo sino la especie.

¿Por qué no tiene un origen natural? Si bien ninguna teoría había discutido el hecho de que la prohibición era una regla y, por lo tanto, era cultural, la ambigüedad que presenta —ser una regla universal— ha llevado a que muchos teóricos redujesen su origen al orden natural. Lévi-Strauss rebate tres tipos de explicaciones.

La primera explicación que refuta es aquella que, intentando mantener el doble carácter de la prohibición, busca el origen en lo natural y cultural. Esta explicación sostiene que la regla es un producto de la reflexión cultural sobre un fenómeno natural: los hombres reflexionando sobre las consecuencias de casarse entre parientes (“tara de la descendencia”) impusieron la regla⁹. Lévi-Strauss sostiene que desde el fin del paleolítico el hombre realiza prácticas “endogámicas” de reproducción para perfeccionar algunas especies animales y vegetales, en consecuencia se pregunta: “¿cómo es posible, entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones opuestas a las que su experiencia verificaba todos

8 Lévi-Strauss sostiene que “No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables [...] siempre está presente en cualquier grupo social [...] Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawái, [...] no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un thonga o un esquimal. La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio” (1969:42).

9 Esta explicación Lévi-Strauss se la atribuye a Morgan y a otro evolucionista, H. Maine. Pero también a la “creencia popular” vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra.

los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? [...] ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental -por lo menos en ciertos casos- hubiese mostrado efectos benéficos?” (1969:47).

El segundo tipo de explicación que Lévi-Strauss rebate, es la que elimina uno de los términos de la antinomia, el cultural, y la regla es considerada un reflejo de tendencias naturales (fisiológicas o psicológicas congénitas); esas tendencias son el “horror natural” o la “repugnancia” al incesto derivados del lazo de sangre que une a las partes, por lo tanto, la prohibición es una respuesta a la “voz de la sangre”. Las explicaciones, en este caso, se basan en que la prohibición no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano cultural, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre, sea esta de origen biológico o psicológico. Para Lévi-Strauss, “está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables [...] pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo”; justamente el psicoanálisis descubrió lo inverso, el “fenómeno universal no es la repulsión frente a las relaciones incestuosas sino, por el contrario, su búsqueda.”¹⁰

El tercer tipo de explicaciones que rebate también elimina una de las partes de la antinomia, en este caso, la natural. Para esta explicación la regla obedece a un orden social y el hecho de que se exprese en términos biológicos es solo un accidente. El origen de la prohibición del incesto está en un conjunto más amplio de reglas, denominadas de “exogamia”: “En muchas sociedades la regla de exogamia prohíbe el matrimonio entre categorías sociales que

incluyen parientes próximos pero, junto con ellos, incluye un número considerable de individuos entre los que no es posible establecer relación de consanguinidad”. Lévi-Strauss sostiene que los partidarios de este tipo de explicación se distinguen en dos grupos: aquellos que sólo se limitaron a proponer como posibilidad que la regla de la prohibición del incesto deriva de las reglas de exogamia y aquellos que, afirmando categóricamente esa derivación, intentaron probarla como fue el caso de Durkheim. La explicación de Durkheim, aunque parece ser la más compleja apela, sin embargo, a un “vicio” evolucionista, a la noción de supervivencia. Así, para este autor, la prohibición del incesto no sería más que el vestigio, la supervivencia de un conjunto de creencias que en algún momento fueron comunes a toda la humanidad.

Según Lévi-Strauss estas tres perspectivas condujeron a callejones sin salida o a contradicciones y, de mantenerlas, se corre el riesgo de “pedirle a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres” (1969:58)¹¹. Reconoce al mismo tiempo que la dificultad para comprender la regla radica en su ambigüedad, en ser una regla cultural y social al mismo tiempo:

La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a uno ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra. (...) Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (1969:59).

Ahora bien, ¿cómo demuestra que con la prohibición del incesto se cumple el paso de la naturaleza a la cultura¹² y que en el momento en que se establece la regla se modi-

10 Además, otros pueblos confirman esta visión; Lévi-Strauss menciona el proverbio azande: “el deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana” (1969:50-51).

11 El problema no consiste en buscar explicaciones de la modalidad que tomó la institución en tal o cual sociedad sino en preguntarse “qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua” (1969:57).

12 En *La mirada distante*, Lévi-Strauss sostiene que para analizar la noción de prohibición del incesto se inspiró en la función asignada al fonema por lingüistas: “Como el fonema medio, sin significación propia para formar significaciones, la prohibición del incesto debía manifestarse como la bisagra entre dos ámbitos. De esta forma, la articulación del sonido y el sentido respondía, en otro plano, la de la naturaleza y la cultura. Y, del mismo modo que el fonema como forma se da en todas las lenguas en calidad de medio universal por el que se instauro la comunicación lingüística, la prohibición del incesto, universalmente presente si nos atenemos a su expresión negativa, constituye asimismo una forma vacía pero indispensable para que se haga a la vez posible y necesaria la articulación de los grupos biológicos en una red de intercambio que los ponga en comunicación. Por último, la significación de las reglas de alianza, imposibles de comprender cuando se las estudia separadamente, sólo puede surgir oponiendo unas a otras, de la misma manera que la individualidad del fonema no reside en su individualidad fónica, sino en las relaciones de oposición y negativas que los fonemas ofrecen entre sí” (1984:166-167).

fica enormemente la situación anterior, se crea un nuevo orden? Recurre a la constatación que le permitió definir la cultura: **la ausencia de reglas en el ámbito de la naturaleza** y deduce que la cultura aprovecha esa ausencia en la naturaleza para introducirse. Para mostrar cómo la cultura se introduce en los ámbitos en los cuales la naturaleza no regula, no determina, recurre a la combinación de dos pares de oposiciones: naturaleza/cultura y filiación/alianza ¹³.

Cuadro II.

	Naturaleza	Cultura
Filiación	(1)	(4)
Alianza	(2)	(3)

La relación naturaleza-filiación (1) –la relación entre padres e hijos– implica que los genes de los padres marcan los de los hijos (como sean los padres, serán los hijos). En este nivel la cultura no puede hacer nada porque, de alguna manera, la naturaleza determina fuertemente la filiación. En la filiación la naturaleza aparece determinando la relación.

En la relación naturaleza-alianza (2) no ocurre lo mismo. En la naturaleza la relación entre hombre y mujer no está individualmente determinada, sólo requiere un macho y una hembra de la misma especie. Es decir que la naturaleza a nivel de la alianza no dice nada, no determina, dejando un espacio vacío. Este “espacio vacío”, esta ausencia, da pie para que la cultura actúe sobre él.

En la relación cultura-alianza (3) la cultura, aprovechando la indeterminación de la naturaleza respecto a la alianza, introduce una determinación, una distinción que no estaba en la naturaleza. Impone un “no” que indica “esto no es una hembra” y transforma esa hembra en una relación “desconocida” en la naturaleza: la hermana. Al introducir una relación, la de consanguinidad, que no está en la naturaleza, la cultura conforma un nuevo orden, un nuevo nivel de organización.

En la relación cultura-filiación (4): al introducir ese “no” a nivel de la alianza, la cultura incide sobre la filiación ya que, socialmente, ahora puede indicar quién puede ser un padre o una madre y quién no. Al introducir una nueva relación, la cultura actúa/transforma los ámbitos que estaban determinados por la naturaleza. Así, la prohibición de casarse dentro de su grupo obliga a los hombres a

buscar mujeres fuera de él, de tal forma que las “familias” pueden casarse entre sí pero no dentro de sí:

Lo cierto es que nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que si la organización social tuvo un principio, éste sólo pudo haber consistido en la prohibición del incesto; esto se explica por el hecho de que, como hemos mostrado, la prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelamiento de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación (que no conocen reglas, como puede verse observando la vida animal) que las compele a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y sólo allí, que hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana, y que podemos comprender la verdadera esencia de su articulación (1976:36-37).

Sobre este razonamiento podemos hacer algunas deducciones. Para Lévi-Strauss, la “esencia” de la articulación se ha sintetizado en la oposición fundamental entre naturaleza y cultura, de tal modo que la cultura ya no es, como para Malinowski, una segunda naturaleza sino conforma un nivel nuevo y diferente de organización. De tal forma que con este razonamiento Lévi-Strauss vuelve a la idea de cultura con mayúsculas, es decir, la Cultura como distintiva de la condición humana.

Y si bien su punto de partida para definir las características de la Cultura fue la ruptura y oposición con la naturaleza, al introducir la prohibición con características de ambas, y afirmar que esta prohibición es “la Cultura”, transforma a ésta en una mediación, en un elemento mediador, aunque transformador, entre la naturaleza y algo más. Ese algo más, la sociedad, la historia, es el que va a dar sentido a ese “no”. La introducción del “no” (“esta no es una hembra”) implica simplemente que se está marcando una distinción pero no indica la forma que va a adquirir esa distinción. Ese “no” se va a definir o aplicar de modo distinto en las distintas sociedades. Algunas transformaran ese “no” en “hermanas”, otras en “madres”, otras en “primas” o en cualquier otra forma y ésa ya es una determinación que, en términos de Lévi-Strauss, no compete a la Cultura sino a la sociedad, a las culturas.

La pregunta que se impone es ¿por qué algunas culturas “prohíben” el casamiento con algunos parientes y con otros no? El mismo Lévi-Strauss, reconoce que esa sería una pregunta pertinente:

¹³ Es necesario aclarar estos términos. A nivel de parentesco existen tres tipos de relaciones denominadas: filiación, alianza y consanguinidad. La relación de *filiación* es la relación de descendencia ejemplificada en la relación entre padres (Pa) e hijos (Hi); la relación de *alianza* es la relación entre sexos ejemplificada en la relación matrimonial (Esa-Eso) y la relación de *consanguinidad* es relación entre hermanos (Hno-Hna).

La naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado (1969:68).

La diversidad

La noción de diversidad aparece en la obra de Lévi-Strauss relacionada con la unidad. En el párrafo anterior menciona esa unidad, la cultura, como una “sustancia a la vez permanente y general” pero ese carácter general aparece “curiosamente diversificado”. Así, la diversidad parece unida a la diversificación. Pero será en dos textos posteriores¹⁴ donde el autor expondrá en detalle los elementos básicos de la diversidad.

Si analizamos esos textos teniendo presente lo que hemos afirmado sobre las otras dos teorías, el evolucionismo y el funcionalismo, Lévi-Strauss tiene respecto a ellas una posición crítica. Por ejemplo en “Raza y Cultura” afirma respecto al funcionalismo lo siguiente:

Durante cerca de medio siglo, el relativismo cultural y la separación perjudicial que implica entre el orden de la naturaleza y de la cultura han contado casi con el valor de un dogma, si bien éste se ha visto progresivamente amenazado en varios frentes. En principio desde dentro, en virtud de las excesivas simplificaciones imputables a la llamada escuela funcional que, principalmente con Malinowski, llegó a subestimar las diferencias entre culturas, yendo hasta reducir la diversidad de costumbres, creencias e instituciones a otros tantos medios equivalentes para satisfacer las necesidades más elementales de la especie, de manera que se ha podido decir que, dentro de semejante concepción, la cultura no es más que una inmensa metáfora de la reproducción y de la digestión [...] (1984:46).

Pero su crítica respecto al evolucionismo parece ser aún más profunda. Por ejemplo, en “Raza e Historia” sostiene que:

Por diferentes y a veces estrambóticas que puedan ser, todas estas especulaciones se reducen de hecho a una sola receta, que sin duda la expresión falso evolucionismo es la más apta para caracterizar. ¿En qué consiste? Muy exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente (1979:310).

El tratamiento que realiza de las dos teorías es distinto: su razonamiento se desarrolla de modo paralelo al funcionalista, en cambio critica, pero al mismo tiempo recupera, las ideas evolucionistas en un nuevo marco teórico, en una nueva mirada.

Su punto de partida es aceptar, al igual que el funcionalismo y el evolucionismo, la Unidad Psicobiológica del Hombre (UPB), es decir, que todas las culturas tienen todo lo necesario para funcionar y que son equivalentes entre sí. La especie humana no sólo tiene semejanzas atribuibles a la unidad física, a las necesidades comunes o a un origen común. Las semejanzas pueden explicarse también por el contacto entre culturas aunque podamos encontrar culturas “cercanas” entre sí que diferencien de manera extrema. Es decir que para Lévi-Strauss, las semejanzas pueden tener cualquiera de esas causas pero esas mismas causas pueden ser también causas de las diferencias. Pero Lévi-Strauss se distingue de los otros autores en que desplaza el eje de la preocupación: pasa de la relación semejanza/diversidad o semejanza/diferencia a la relación entre unidad de la especie/diversidad de culturas y la unidad de la especie no es sólo física sino presenta una unidad cultural. La regla de la prohibición del incesto ejemplifica esta relación entre unidad/diversidad: la regla es una operación lógica (una negación) que es universal e insta la cultura pero, en tanto tal, se manifiesta histórica y fácticamente en una diversidad de modos particulares. Cada una de las culturas reformuló esa operación lógica a partir de una serie de transformaciones¹⁵.

Así pues, Lévi-Strauss define de manera contundente la diversidad como un hecho empírico, “natural”. Pero esa diversidad no está unida por ninguna relación de

14 “Raza e Historia”, en C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979 y “Raza y Cultura”, en C. Lévi-Strauss, *La Mirada Dis-tante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

15 Por eso el trabajo del antropólogo consiste en un viaje inverso al que ocurrió en los hechos. A nivel de los hechos, las cosas ocurrieron de lo general y común a lo particular y diverso. A nivel del trabajo antropológico se va de lo particular y lo diverso a lo general y común: la estructura. Lévi-Strauss ejemplifica este trabajo del antropólogo por referencia a los lingüistas: “ellos saben que las gramáticas de las lenguas del mundo tienen propiedades comunes, y en un plazo más o menos largo, esperan conseguir algunos universales del lenguaje. Pero al mismo tiempo son conscientes de que el sistema lógico formado por tales universales será más pobre que cualquier gramática particular, y que jamás podrá sustituirla. Los lingüistas saben

causa-efecto, la cual existe, en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de los grupos humanos:

Así que cuando hablamos, en este estudio, de la contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que las aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América obtengan una originalidad cualquiera del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes. Si esta originalidad existe —y la cosa no es dudosa— atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos (1979:305).

La diversidad cultural y la diversidad racial se distinguen, en principio, por su número, cantidad: hay más culturas que razas humanas. Y se distinguen también por el interés que presentan a la ciencia: mientras que el interés por la diversidad entre razas, se reduce a su origen histórico y a su distribución en el espacio, el interés por la diversidad de culturas “plantea numerosos problemas, pues es posible preguntarse si constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente” y este interrogante se subdivide, a su vez, en otras preguntas y problemas.

El primer paso para resolver estas preguntas es el de constatar la diversidad cultural (¿a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad cultural?). Para Lévi-Strauss es un “hecho”, un fenómeno, algo que no ofrece dudas y que conforma la vida de la humanidad. Si hay algo cierto es que la humanidad se desenvuelve a través de “modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones” y que esa diversidad “atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas”. Por lo tanto, la diversidad cultural no debe ser concebida como un hecho estático, porque, como se puede constatar, las culturas y las sociedades no difieren entre ellas de la misma manera ni en el mismo plano. Los modos en que las culturas y las sociedades difieren entre sí varían de acuerdo al tiempo y el espacio. Encontramos culturas diferentes en distintos espacios en un mismo tiempo (contemporáneas) como también encontramos indicios de culturas distintas que han existido en otro tiempo y ahora están desaparecidas (históricas).

También se constata que, la mayoría de las veces, las diferencias no obedecen al aislamiento de las culturas: si

difieren o se asemejan es en su relación. En la diversidad o en la distinción entre sociedades operan simultáneamente fuerzas que trabajan en sentido opuesto; algunas tienden a mantener y acentuar los particularismos, otras operan en el sentido de la convergencia y de la afinidad. Así, culturas o sociedades muy cercanas en el espacio pueden presentar diferencias substanciales y otras veces muestran una tendencia opuesta, tienden a parecerse. Lévi-Strauss se pregunta si las sociedades no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas por determinado *óptimo de diversidad*, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro¹⁶.

Y por último, encontramos diversidad en el seno de cada sociedad. Constatamos que hay también diversidad a nivel de los distintos grupos que la conforman producto de un proceso de diversificación interna. Y Lévi-Strauss se pregunta si no será que esta diversificación es mayor en la medida en que la sociedad se torna más voluminosa y más homogénea.

La consecuencia que saca de la revisión de los modos distintos de diversidad que existen, diferencia la mirada de Lévi-Strauss de la de Malinowski: la diversidad es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen. Para el primero, la diversidad tiene que verse como un fenómeno natural resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades, como resultado de las relaciones mutuas (de oposición, de semejanza, de distinción) entre las sociedades.

Las actitudes de los hombres frente a la diversidad

El segundo paso que realiza Lévi-Strauss, a fin de despejar los problemas que presenta explicar la diversidad cultural, es una revisión de las actitudes que los hombres han tenido históricamente frente a la diversidad, preguntándose cómo éstos han reaccionado frente a este fenómeno. De modo general sostiene que, a pesar de ser un fenómeno natural, rara vez se le ha presentado así a los hombres. Por el contrario, ha habido una tendencia a verla como una “monstruosidad” o un “escándalo”. Y analiza tres tipos de actitudes que los hombres han tenido históricamente frente a ella.

La actitud más generalizada, que se da a nivel del sentido común y sea quizás la más antigua, es la *etnocéntrica*, la cual “consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales —morales, religiosas, sociales estéticas— que

también que el estudio del lenguaje en general, y el de cada una de las lenguas que han existido o existen aún en el mundo, hablando en rigor, constituye una tarea interminable, y que jamás ningún cuerpo acabado de reglas podrá tratar exhaustivamente todas sus propiedades. Suponiendo que esos universales sean algún día puestos de relieve, se presentarán como estructuras abiertas, en las que siempre se podrá hacer sitio a nuevas definiciones, y completar, desarrollar o rectificar las ya existentes” (1984:128).

16 Este óptimo variará con el número, el alejamiento geográfico y con los medios de comunicación.

están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos”. Así, cuando nos enfrentamos con algo “inesperado” recurrimos a términos como los de “salvajes”, “bárbaros”, “no humanos” para calificar lo distinto en el otro. Esta actitud encierra una paradoja ya que es precisamente la que tienen aquellos que los occidentales denominan salvajes o bárbaros. La mayoría de estas sociedades se denominan a sí mismos “nosotros los hombres” y utilizan términos peyorativos (malos, perversos, cobardes, liendres, etc.) para denominar a los extraños, a los “no hombres”. Incluso, hay casos que el extraño es visto como un ser sobrenatural. Al respecto Lévi-Strauss cuenta cuáles han sido las actitudes en el encuentro entre el español y el indio americano:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción (1979: 309).

Unos y otros tuvieron la misma actitud: negarle la humanidad al otro. Los españoles se preguntaban: ¿son hombres o animales?; los antillanos: ¿son hombres o dioses? La actitud de negarle la humanidad a todo aquel cuyo comportamiento nos parece extraño, es una actitud típica de todos los hombres, occidentales y no occidentales. De tal forma que, con esta actitud, el hombre occidental se iguala con el no occidental, “no se hace sino echar mano de una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie”.

Otra actitud, es la que se ha proclamado en los grandes sistemas religiosos (cristianismo, budismo, islamismo), filosóficos (liberalismo, marxismo) y en las grandes declaraciones de los Derechos del Hombre. En todos estos sistemas se proclama la igualdad natural entre todos los hombres, la fraternidad y el respeto mutuo en el cual deben convivir. Es la actitud típica del *relativismo cultural*. Pero esa proclamación de igualdad puede resultar abstracta en los hechos ya que puede descuidar o negar la diversidad (¿igualdad respecto a qué?), al olvidar que el hombre “no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en culturas tradicionales”. La igualdad es relativa. Proclamar

el respeto por el otro implica conciliar el derecho de cada cultura a ser como es, pero ese modo de ser puede chocar o entrar en contradicción en algunos aspectos con los principios filosóficos o religiosos de esos sistemas (por ejemplo, las prácticas de canibalismo, infanticidio, etc.). El hombre de estos sistemas filosóficos se encuentra “atrapado entre la doble tentación de condenar experiencias que lo hieren afectivamente y de negar diferencias que no comprende intelectualmente”.

Y la última actitud que analiza es la de la ciencia que se desprende de la teoría evolucionista y a la que Lévi-Strauss llama “falso evolucionismo”. La actitud evolucionista-cultural ha sido la de proclamar la diversidad pero en los hechos, en su teoría, la suprime y la torna aparente ya que trata las diferentes culturas como etapas de un desenvolvimiento único que partiendo del mismo punto debe converger en el mismo fin¹⁷.

Del análisis de las tres actitudes, Lévi-Strauss saca otra conclusión: la diversidad cultural no sólo es variada porque se presenta de diferentes formas, sino que también es variada en función de las distintas actitudes, de las distintas miradas, que han tenido frente a ella los hombres. Con esta conclusión afirma que lo que se ve como diverso dependerá de la posición en la cual se sitúe el que está mirando, el observador. Por lo tanto, la diversidad no es tanto producto de aquello que es diverso (de una cultura, una sociedad, una persona) sino de la ubicación que adopte el que “mira” esa diversidad. Lo relativo no es tal o cual cultura (como afirmaría Malinowski) sino que lo relativo es la “posición” del observador. De esta forma, afirma que toda sociedad puede, “desde su propio punto de vista”, distribuir las culturas en –por lo menos– tres categorías:

(1) Las que son sus contemporáneas pero residen en otro lugar del globo; (2) las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero la han precedido en el tiempo; aquellas (3), por último, que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel donde ella reside (1979: 312).

Será la crítica a la forma en que el evolucionismo ha dado cuenta de estas tres categorías, la que permitirá a Lévi-Strauss avanzar otro paso en las respuestas que busca y redefinir la noción de progreso.

17 Lévi-Strauss agrega: “Esta definición puede parecer sumaria cuando se tienen en mientes las inmensas conquistas del darwinismo. Pero éste no está en cuestión, pues el evolucionismo biológico y el seudoevolucionismo que aquí consideramos son dos doctrinas bien diferentes. La primera nació como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones en las que la parte dejada a la interpretación es sumamente pequeña. [...] La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de los más elevados coeficientes de probabilidad que puedan encontrarse en el dominio de las ciencias naturales; en cambio, la noción de evolución social o cultural no aporta, a lo más, sino un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos” (1973: 311).

La noción de progreso

Para Lévi-Strauss la teoría evolucionista “cultural” (falso evolucionismo) fue la que intentó dar cuenta de las tres categorías antes mencionadas en un sólo modelo explicativo. La noción que usaron para explicar la diversidad cultural fue la de *progreso*.

Cualquier cosa que se haya dicho sobre las sociedades de la tercera categoría (3) –las “que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente”– carece de validez científica ya que no existen, para Lévi-Strauss, técnicas que puedan dar cuenta del modo de sentir y de pensar de las personas que vivieron en esas sociedades.

Las otras dos categorías de sociedades, en cambio, pueden ser estudiadas sobre bases más serias. De hecho, la primera categoría es el objeto de estudio de la etnología y la segunda de la historia. Pero la teoría evolucionista cometió una serie de errores cuando quiso dar cuenta de las diferencias entre ellas.

Respecto a las sociedades de la primera categoría (1) –“las que son contemporáneas pero residen en otro lugar del globo”–, los evolucionistas cayeron en el error de establecer entre ellas relaciones que equivalen a un orden de sucesión en el tiempo. Lévi-Strauss encuentra dos errores en este razonamiento. El primero es haber tomado la parte por el todo: el hecho de que en algunos aspectos estas sociedades se parezcan no puede concluirse que sean análogas en todos los aspectos. El segundo error es que, de esta forma, se redujeron a las otras culturas a réplicas atrasadas de la civilización occidental. Para tratar a algunas sociedades (la no occidentales) como etapas de desenvolvimiento de otra (la occidental) habría que pensar que a aquellas no les ha pasado el tiempo, que no tenían historia, siendo esa la explicación de por qué no progresaron. El autor aplica aquí la idea de que esas sociedades fueron vistas por los evolucionistas como atrasadas, sin historia, en función del lugar en el cual se ubicaba el observador. Si el observador era un “nosotros” occidental del siglo XIX y cuya sociedad había tenido una historia acumulativa, adquisitiva, que había acumulado invenciones y descubrimientos, vería como “sin historia” o con una historia “estacionaria” a una sociedad que no acumulaba, en la cual las innovaciones eran atesoradas o no había aprovechado de igual manera el tiempo. Estas

distinciones que realizaron los evolucionistas obedecían más a una diferencia de enfoques que a las características intrínsecas de la sociedad en cuestión.

Respecto a las sociedades que se pueden clasificar en la segunda categoría (2) –“las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero lo han precedido en el tiempo”–, el evolucionismo ha tomado a las sociedades que antecedieron en el tiempo a Occidente en un orden de evolución y progreso que llevó a considerar a algunas como superiores y otras inferiores. Esta noción de progreso ejemplificada en las etapas sucesivas de los evolucionistas (salvajismo, barbarie y civilización) no puede sostenerse. En primer lugar, hay pruebas empíricas que demuestran que lo que se consideraron etapas sucesivas han coexistido en un mismo tiempo¹⁸. En segundo lugar, en la evolución biológica es altamente probable que “Hipparion” fuera el antepasado real del “Equus caballus” y que uno haya evolucionado del otro, pero traspolar esto a la evolución cultural y suponer que porque una forma de hacha haya precedido a otra, la primera es su originaria es sólo una “forma metafórica” que no puede probarse ya que un “hacha no da nacimiento físicamente a otra hacha”.

De este análisis, Lévi-Strauss saca otras dos conclusiones sobre la diversidad. En primer lugar, que la “historicidad” no es función de las propiedades intrínsecas de una cultura o de un proceso cultural sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ella, “del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos”. En segundo lugar, que el progreso de la humanidad no es necesario, ni continuo, ni consiste en llegar cada vez más lejos en la misma dirección: “no se parece en nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado”. El progreso, si se puede seguir llamándolo así, procede por saltos, por mutaciones, y va acompañado por cambios de orientación; tiene siempre varias “progresiones” pero nunca en el mismo sentido¹⁹.

Luego de recorrer estos pasos (y los problemas que se abrieron), Lévi-Strauss vuelve a su pregunta original: ¿la diversidad cultural constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente? No duda en afirmar que es una ventaja y afirma que la diversidad existe porque es una

18 Y pone como ejemplo el esquema de edades sucesivas: edad de la piedra tallada, de la piedra pulida, del cobre, del bronce, del hierro, “sospechamos hoy en día que el pulimento y el tallado de la piedra han coexistido a veces; cuando la primera técnica eclipsa completamente a la segunda, no es como resultado de un progreso técnico espontáneamente brotado de la etapa anterior, sino como una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los útiles de metal que poseían civilizaciones, más “adelantadas” sin duda, pero de hecho contemporáneas de sus imitadores. A la inversa, la alfarería, que se creía solidaria de la “edad de la piedra pulida”, está asociada al tallado de la piedra en algunas regiones del norte de Europa (1979:316).

19 Más adelante concluye: “O sea que el progreso nunca es más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada quien” (1979:332).

condición necesaria para el progreso humano (de la humanidad o de la civilización mundial): sin ella éste no existiría. Las sociedades diferentes, lejos de estar en un grado distinto de progreso, como lo planteaban los evolucionistas, son parte de ese progreso. Si la humanidad progresó se debió a:

el aporte que realizó cada cultura, que no fue un aporte fragmentado (un elemento aislado) sino que aportó su particularismo. Ese particularismo consiste en el modo original en el que cada cultura agrupa, conserva, excluye, elementos que le permiten responder o resolver problemas que son “aproximadamente los mismos para todos los hombres pues todos los hombres, sin excepción, poseen lenguaje, técnicas, arte, conocimientos positivos, creencias religiosas, organización social, económica, y política”. La “dosis” (la medida) en que cada cultura utiliza estos elementos no es la misma para todas. Estas opciones pueden pasar desapercibidas para las otras culturas. Por lo tanto, el aporte de cada cultura al progreso de la humanidad (civilización) no “consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la separación diferencial que exhiben entre ellas”.

al modo en que se relacionaron las culturas: “coalición”. Fue la “coalición” la que hizo posible el progreso y consiste en hacer comunes probabilidades que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico y el aporte ha sido más fecundo cuanto más diversificación hubo entre culturas:

La probabilidad que tiene una cultura de totalizar este conjunto complejo de invenciones de todo orden que llamamos una civilización es función del número y de la diversidad de las culturas con las cuales participa en la elaboración —las más veces involuntaria— de una estrategia común (1979: 333).

Pero esto plantea una paradoja ya que al conformar coaliciones se produce, a la larga, una homogeneización de las culturas y, por lo tanto, se pierde la diversidad. La humanidad se ha visto constantemente frente a estos dos procesos contradictorios, uno que tiende a la unificación (homogeneización) y otro a la diversificación. Pero ha encontrado “remedios” a esta paradoja provocando procesos de diferenciación, sea estableciendo separaciones diferenciales dentro de cada sociedad (creando desigualdad como por ejemplo en el capitalismo), sea introduciendo nuevos participantes en la coalición (de modo compulsivo como en el imperialismo o el colonialismo), o introduciendo regímenes políticos y sociales antagónicos (su ejemplo: los “bloques” socialistas/capitalistas).

Los mecanismos de construcción de la diversidad II

En Lévi-Strauss los mecanismos de construcción del otro, los mecanismos de cognición, son los mismos que encontramos en el funcionalismo: el *con como presencia* y el *con pero distinto*. No obstante, hay algunas especificaciones que realiza Lévi-Strauss. Para éste, al igual que para Malinowski:

[...] no existe principio general o proceso deductivo que permita anticipar los acontecimientos contingentes de que se compone la historia de cada sociedad, los caracteres particulares del medio que la rodea, los imprevisibles significados que escoge para dar a tal o cual acontecimiento de su historia, tal o cual aspecto de su hábitat, entre todos aquellos que ella hubiera podido retener para conferirles un sentido (1984:126).

Y de igual modo, la cultura de una sociedad conforma un sistema, una totalidad organizada de conductas, motivaciones, juicios implícitos, etc. Pero este sentido no implica finalidad ni mucho menos identidad con las categorías de nuestra sociedad. Para Lévi-Strauss “sentido” es sinónimo de “significación”, y la cultura “elige” de manera inconsciente qué retener y qué desechar para otorgarle significado:

Cada cultura representa un caso único al que es preciso consagrar la más minuciosa de las atenciones para poder, en principio, describirla, y a continuación tratar de comprenderla. Solamente un examen semejante revela cuáles son los hechos y los criterios, variables de una cultura a otra, en virtud de los que cada una escoge ciertas especies animales o vegetales, ciertas sustancias minerales, ciertos cuerpos celestes y otros fenómenos naturales, para dotarlos de una significación y disponer en forma lógica un conjunto finito de elementos. [...] Cada cultura constituye en rasgos definitivos solamente algunos aspectos de su medio natural, pero nadie puede predecir cuáles ni para qué fines. Además, los materiales brutos que el medio natural ofrece a la observación y a la reflexión son a la vez tan ricos y tan diversos que, de todas esas posibilidades, el pensamiento sólo es capaz de aprehender una parte. Éste se sirve de ellos para elaborar un sistema entre una infinidad de otros igualmente concebibles; nada reserva a uno cualquiera de entre los demás un destino privilegiado (1984:79).

La tarea del antropólogo, del etnógrafo, sería la de reconstruir ese camino. Y en ese sentido, para Lévi-Strauss al

igual que para Malinowski, la antropología es, primero, una ciencia empírica y el antropólogo un viajero que se desplaza en la contemporaneidad de su tiempo. Pero éste no es el único viaje que realiza el antropólogo, el otro viaje comienza cuando “regresa”. Cuando para Malinowski el viaje termina podemos decir que para Lévi-Strauss recién comienza. Se deben realizar dos operaciones más. En primer lugar, intentar responder ¿por qué los criterios de selección y las cosas seleccionadas varían de una cultura a otra? Encuentra así que algunos elementos idénticos han sido retenidos en una o más culturas por razones diferentes y, a la inversa, algunos elementos diferentes entre sí desempeñan a veces la misma función. Es decir, cada cultura se constituye en rasgos diferentes. Para Lévi-Strauss, el viaje del antropólogo continúa cuando aplica la comparación entre culturas. En segundo lugar, transforma la experiencia de la otredad en modelos, es decir, “en sistemas de símbolos que resguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ésta tenemos el poder de manipular”.

Dos elementos más a tener en cuenta respecto a la diferencia entre Lévi-Strauss y Malinowski. En Malinowski, el Nosotros se relativiza porque pasa a ser un Orden posible entre otros, pero no desaparece sino que se torna como referente, como un punto donde se mira y se llena al Otro. En Lévi-Strauss, el Nosotros es un orden posible entre

otros, es decir, lo relativiza pero lo lleva más allá incluyendo la mirada desde donde se mira al otro. De este modo el referente se torna consciente y además crítico. La otredad aparece, tal vez por primera vez como “construida” por el Nosotros.

El segundo elemento que está presente en la construcción del otro en Lévi-Strauss y que está ausente en Malinowski es la reflexión sobre la relación entre las culturas y su aporte al progreso. Pero además, y de forma fundamental, se enuncia la existencia de un tipo de relación particular. Hay varias actitudes posibles en la relación entre culturas, pero hay un caso en el cual:

La situación se hace completamente diferente cuando la noción de diversidad reconocida por ambas partes, es sustituida en una de ellas por el sentimiento de su propia superioridad, fundado sobre relaciones de fuerza, y cuando el reconocimiento positivo o negativo de la diversidad de las culturas da paso a la afirmación de su desigualdad (1984:25).

Estas reflexiones en torno a las relaciones de desigualdad están presentes en los trabajos de Lévi-Strauss sobre la diversidad pero no fueron desarrolladas en un modelo teórico explicativo del por qué de esa desigualdad.

Bibliografía

- LÉVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- *Antropología Estructural I*, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- “La familia” en Lévi-Strauss, Spiro, Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, Anagrama, 1976.
- “Raza e Historia” en *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979.
- “Raza y Cultura” en Lévi-Strauss, C., *La mirada distante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1984.
- MALINOWSKI, B., “La cultura” en Kahn (comp.) *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.

Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss¹

Retomando la idea de que cada cultura agrupa, conserva, excluye, de modo original, elementos que le permiten responder o resolver problemas que son “aproximadamente los mismos para todos los hombres” y que es la etnología la encargada de descubrir las distintas opciones que cada cultura adopta, Lévi-Strauss propone un paso más afirmando que las diversas formas culturales son producto de transformaciones de una estructura común y que este trabajo se realiza en el tercer nivel, el de la antropología estructural² (siendo el primer nivel el de la etnografía y el segundo el de la etnología – ver introducción). Los supuestos sobre los que basa su análisis son los siguientes:

- considera que los diversos aspectos de la vida social poseen una naturaleza igual a la del lenguaje (nivel ontológico) y, por lo tanto, se les puede aplicar los principios fundamentales de su análisis a los fenómenos culturales (nivel metodológico). Así, considera que la sociedad/cultura está conformada por distintos tipos o sistemas de comunicación: por el de parentesco, en tanto un nivel de la sociedad en el cual opera la comunicación (intercambio) de mujeres; el económico, el nivel en el cual opera la comunicación de bienes y servicios y el lingüístico, el nivel de comunicación de mensajes.

- las transformaciones que realiza cada cultura (y cuyo resultado es la diversidad) operan sobre una misma lógica o razonamiento: oposición binaria, presencia/ausencia, sí/no, positivo/negativo. Consisten en reglas de permutación y conmutación.
- la estructura común también es inconsciente y, por lo tanto, no pueden corresponderse en un plano de igualdad con lo empírico, no puede ser aprendida directamente de la realidad. Consiste en un conjunto de relaciones que une términos.

Por lo tanto, ningún análisis directo de los hechos empíricos puede dar cuenta de la estructura. Si bien los hechos en la realidad también tienen un nivel de estructuración, el de sistema, esa estructuración no da cuenta de la estructura en sí. El antropólogo sólo puede conocerla (acceder) construyendo modelos lógicos. Las relaciones sociales son la materia prima empleada para construir los modelos que ponen de manifiesto la estructura misma. El modelo se construye especulando sobre las reglas de conmutación y permutación que cada cultura utilizó y, sobre esa misma lógica, se llega a las relaciones necesarias y mínimas que conforman una estructura³.

- 1 En este anexo hacemos referencia especial al Capítulo II de “El análisis estructural en lingüística y en antropología”. En: *Antropología Estructural I*. Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- 2 Para Lévi-Strauss, la antropología se caracteriza como ciencia en la “alternancia de ritmo entre dos métodos –el deductivo y el empírico– y la intransigencia que aplicamos a la práctica de uno y otro en una forma extrema y como purificada, [...] es la única de las ciencias, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva. Pues es ciertamente un hecho objetivo que el mismo espíritu, que se abandonó a la experiencia y se dejó modelar por ella, se torne teatro de operaciones mentales que no anulan los precedentes y sin embargo transforman la experiencia en modelo, volviendo posibles otras operaciones mentales. A fin de cuentas, la coherencia lógica de estas últimas se funda en la sinceridad y la honradez de quien puede decir, como el pájaro explorador de la fábula: ‘Allí estuve, tal cosa me pasó, tú mismo creerás estar’, y que consigue, en efecto, comunicar esa convicción” (1979:21).
- 3 Lévi-Strauss diferencia entre representaciones, sistema y modelo. Las representaciones son del orden de lo vivido, son las que tienen las personas en una cultura dada. El sistema es el orden que hace entendible a una cultura, se construye con los datos que provienen del nivel anterior más los del observador encontrando las regularidades significativas. El modelo, es un orden distinto que hace entendible la estructura, es construido por el observador con los datos del nivel anterior. Tiene que dar cuenta de todos los hechos, al mínimo costo, permite predecir y no corresponde a ninguna realidad objetiva. Los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones para merecer el nombre de estructura: 1. Una estructura presenta un carácter de sistema: una modificación en un elemento implica que se modifican los otros. 2. Todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones: cada una de las transformaciones corresponde a un modelo de la misma familia, por lo tanto un grupo constituye un grupo de modelos. 3. Ambas propiedades permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo en el caso de que uno de sus elementos se modifique. 4. El funcionamiento del modelo debe dar cuenta de todos los hechos observados.

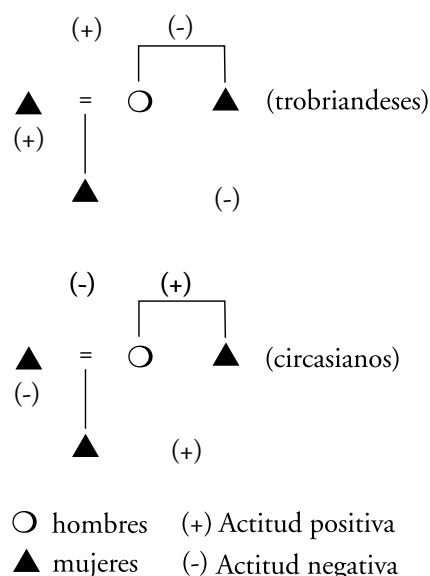
Para Lévi-Strauss, los pasos del análisis estructural consisten sintéticamente en:

- analizar los casos (en el nivel de los sistemas descriptos por la etnografía y explicados por la etnología);
- eliminar todo lo que se deba al acontecimiento y a la reflexión de los actores de esa cultura (porque “la estructura es al acontecimiento como el código es al mensaje”);
- realizar un inventario de posibilidades inconscientes (tratando de hacer evidentes las operaciones inconscientes);
- analizar las relaciones de compatibilidad/incompatibilidad entre las posibilidades (establecer hipótesis posibles);
- con los pasos b, c y d, construir el modelo y compararlo con la realidad para ver si da cuenta de todos los casos.

El ejemplo que tomamos para ejemplificar la construcción de un modelo es el de la “relación avuncular” (relación entre tío materno/sobrino). El problema es el siguiente: los antropólogos encontraron que en algunas sociedades (por ejemplo la de los trobriandeses) la relación entre tío materno/sobrino era de autoridad (-), es decir, semejante a la que en otras sociedades (por ejemplo la nuestra o la de los circasianos del Cáucaso) tienen el padre con el hijo. E, inversamente, la relación entre padre-hijo era, en aquellas sociedades como la de los trobriandeses, una relación de amistad o complicidad (+) semejante a la que tienen, en nuestra sociedad, el tío materno y el sobrino. La explicación que dieron los antropólogos en su momento fue que la presencia de una relación de autoridad entre tío materno-sobrino se debía a que en esas sociedades el sistema de parentesco se basaba en la filiación matrilineal (todo lo que un hombre es y tiene lo adquiere por la línea de la madre). Por el contrario, en sociedades con sistemas de parentesco con filiación patrilineal (todo lo que un hombre es y tiene lo adquiere por la línea del padre) la relación de autoridad se establece entre padre-hijo. No obstante, el descubrimiento de sociedades en las cuales las relaciones de autoridad se establecía entre tío y sobrino pero su sistema de parentesco era de filiación patrilineal pusieron en duda la explicación. Lévi-Strauss intenta resolver este problema (¿a qué se debe la presencia de una relación de autoridad entre tío materno-sobrino?) utilizando el método estructural:

- comienza por analizar los casos (por ejemplo, el de los trobriandeses y el de los circasianos) y encuentra que los antropólogos sólo habían tenido en cuenta dos relaciones y no todo el sistema de relaciones involucradas.

Es decir, se habían centrado en la relación entre padre-hijo y tío materno-sobrino y no habían tomado en cuenta las relaciones entre marido-mujer y hermano-hermana:



- Elimina todo lo que tiene que ver con el acontecimiento: saca los términos y deja sólo las relaciones y las actitudes entre los términos.
- Enuncia las posibilidades lógicas que se desprenden de las relaciones, las coteja.
- Enuncia aquella que le pareció más adecuada: “la relación entre tío-sobrino es a la relación hermano-hermana como la relación entre padre-hijo es a la relación entre marido-mujer. De tal modo que conociendo un par de relaciones se conoce el otro par.
- coteja el modelo de relaciones obtenido con la realidad (nuevos casos).

Resuelve el problema de este modo:

- la relación tío materno-sobrino para ser entendida debe ser tratada al interior de un sistema, esto es, considerando todas las relaciones involucradas. Así, se constata que el sistema reposa en cuatro términos (hermano, hermana, padre, hijo) unidos entre sí por pares de oposiciones correlativas, de tal modo que en cada una de las dos generaciones implicadas existe siempre una relación positiva y otra negativa.
- el modelo permite ver que ésta es la estructura más elemental de parentesco (átomo) porque es la que permite involucrar todas las relaciones necesarias (consanguinidad: hermano-hermana; alianza: esposo-esposa y filiación: padre-hijo) con la menor economía.

Esto demuestra que:

- la relación avuncular (entre tío materno-sobrino) es una consecuencia de (o puede ser explicada por) la relación hermano-hermana.
- no es la familia aislada lo elemental, sino que la relación entre los términos implica que hay más de una familia vinculada.
- el parentesco no es un hecho biológico sino social.
- la relación avuncular es un corolario de una regla más general y universal: la prohibición del incesto.

Shakespeare en la selva¹

Laura Bohannan

Justo antes de partir de Oxford hacia territorio Tiv, en África Occidental, mantuve una conversación en torno a la programación de la temporada en Straford. “Vosotros los americanos”, dijo un amigo “soléis tener problemas con Shakespeare. Después de todo, era un poeta muy inglés, y uno puede fácilmente malinterpretar lo universal cuando no ha entendido lo particular.”

Yo repliqué que la naturaleza humana es bastante similar en todo el mundo; al menos, la trama y los temas de las grandes tragedias resultarían siempre claros —en todas partes—, aunque acaso algunos detalles relacionados con costumbres determinadas tuvieran que ser explicados y las dificultades de traducción pudieran provocar algunos leves cambios. Con el ánimo de cerrar una discusión que no había posibilidad de concluir, mi amigo me regaló un ejemplar de *Hamlet* para que lo estudiara en la selva africana: me ayudaría, según él, a elevarme mentalmente sobre el entorno primitivo, y quizá, por vía de la prolongada meditación, alcanzara yo la gracia de su interpretación correcta.

Era mi segundo viaje de campo a esa tribu africana, y me encontraba dispuesta para establecerme en una de las zonas más remotas de su territorio —un área difícil de cruzar incluso a pie. Al final me situé en una colina que pertenecía a un anciano venerable, cabeza de una explotación doméstica de unas ciento cuarenta personas, todos ellos parientes próximos de él, o bien mujeres e hijos suyos. Al igual que otros ancianos en los alrededores, pasaba la mayor parte de su tiempo ejecutando ceremonias de las que apenas pueden verse hoy día en zonas de la tribu que son de más fácil acceso. Yo estaba encantada. Pronto vendrían tres meses de ocio y aislamiento forzosos, entre las cosecha que tiene lugar antes de la época de las crecidas y el desbroce de nuevos campos tras la retirada del agua. Entonces, pensaba yo, tendrían más tiempo para ejecutar ceremonias y para explicármelas a mí.

Estaba muy equivocada. La mayoría de las ceremonias exigía la presencia de los hombres más viejos de varios poblados. Cuando las inundaciones comenzaron, a los ancianos les resultaba demasiado difícil ir caminando de un poblado a otro, y las ceremonias fueron cesando poco a poco. Cuando las inundaciones se hicieron intensas, toda actividad quedó paralizada, con una sola excepción. Las mujeres preparaban cerveza de mijo y maíz, y hombres, mujeres y niños se sentaban en sus colinas a beberla.

Empezaban a beber al alba. A media mañana el poblado entero estaba cantando, bailando y tocando los tambores. Cuando llovía, la gente se tenía que sentar en el interior de las chozas, donde o bien bebían y cantaban, o bien bebían y contaban historias. En cualquier caso, al mediodía o antes yo ya me veía obligada a unirme a la fiesta, o si no, a retirarme a mi propia choza con mis libros. “No se discuten asuntos serios cuando hay cerveza. Ven, bebe con nosotros”. Dado que yo carecía de su capacidad para aquella espesa cerveza nativa, cada vez pasaba más y más tiempo con *Hamlet*. La gracia descendió sobre mí antes de que acabara el segundo mes. Estaba segura de que *Hamlet* tenía una sola interpretación posible, y de que ésta era universalmente obvia.

Con la esperanza de tener alguna conversación seria antes de la fiesta de cerveza, solía acudir a chozas de recepciones del anciano —un círculo de postes con un techado de bardas y un murete de barro para guarecerse del viento y la lluvia. Un día, al traspasar agachada el bajo umbral, me encontré con la mayoría de los hombres del poblado allí apiñados, con su raída vestimenta, sentados en taburetes, esteras y mecedoras, al calor de una fogata humeante al amparo de la destemplanza de la lluvia. En el medio había tres cuencos de cerveza. La fiesta había comenzado.

El anciano me saludó cordialmente, “Siéntate y bebe”. Acepté una gran calabaza llena de cerveza, me serví un poco en un pequeño recipiente y lo apuré de un solo trago. Entonces serví algo más en el mismo cuenco al hombre

1 En: Bohannan L. “Shakespeare in the bush”. *Natural History*, August-September, 1966.

que seguía en edad a mi anfitrión, y pasé la calabaza a un joven para que el reparto continuara. La gente importante no debe tener que servirse a sí misma.

“Es mejor así”, dijo el anciano, mirándome con aprobación y quitándose del pelo una brizna de paja. “Deberías sentarse a beber con nosotros más a menudo. Tus criados me cuentan que cuando no estás en nuestra compañía, te quedas dentro de tu choza mirando un papel”.

El anciano conocía cuatro tipos de “papeles”: recibos de los impuestos, recibos por el precio de la novia, recibos por gastos de cortejo, y cartas. El mensajero que le traía las cartas del jefe usaba más que nada como emblema de su cargo, dado que siempre conocía lo que éstas decían y se lo relataba al anciano. Las cartas personales de los pocos que tenían algún pariente en puestos del gobierno o las misiones eran guardadas hasta que alguien iba a un gran mercado donde hubiera un escribano que las leyera. A partir de mi llegada, me las traían a mí. Algunos hombres también me trajeron, en privado, recibos por el precio de la novia, pidiendo que cambiara los números por sumas más altas. No venían al caso los argumentos morales, puesto que en las relaciones con la parentela política esto es juego limpio, y además resulta difícil de explicar a gentes ágrafas los avatares técnicos de la falsificación. Como no quería que me creyeran tan tonta como para pasarme el día mirando sin parar papeles de esa clase, les expliqué rápidamente que mi “papel” era una de las “cosas antiguas” de mi país.

“Ah”, dijo el anciano. “Cuéntanos”.

Yo repliqué que no soy una contadora de historias. Contar historias es entre ellos un arte para el que se necesita habilidad: son muy exigentes, y la audiencia, crítica, hace oír su parecer. Me resistí en vano. Aquella mañana querían escuchar una historia mientras bebían. Me amenazaron con no contarme ni una más hasta que yo contara la mía. Finalmente, el anciano prometió que nadie criticaría mi estilo, “puesto que sabemos que estás peleando con nuestra lengua”. “Pero”, dijo uno de los de más edad, “tendrás que explicar lo que no entendemos, como hacemos nosotros cuando contamos nuestras historias”. Asentí, dándome cuenta que allí estaba mi oportunidad de demostrar que *Hamlet* era universalmente comprensible.

El anciano me pasó más cerveza para ayudarme en mi relato. Los hombres llenaron sus largas pipas de madera y removieron el fuego para tomar de él brasas con que encenderlas: entonces, entre satisfechas fumaradas, se sentaron a escuchar. Comencé usando el estilo apropiado: “Ayer no, ayer no, sino hace mucho tiempo, ocurrió una cosa. Una noche tres hombres estaban de vigías en las

afueras del poblado del gran jefe, cuando de repente vieron que se les acercaba el que había sido su anterior jefe”.

-¿Por qué no era ya su jefe?

-Había muerto –expliqué– es por eso por lo que se asustaron y se preocuparon al verle.

-Imposible –comenzó uno de los ancianos, pasando la pipa a su vecino, quien lo interrumpió. -Por supuesto que no era el jefe muerto. Era un presagio enviado por un brujo. Continúa.

Ligeramente importunada, continué.

-Uno de esos tres era un hombre que sabía cosas –la traducción más cercana a estudioso, pero por desgracia también significa brujo. El segundo anciano miró al primero con cara de triunfo-. De modo que habló al jefe muerto, diciéndole: ‘Cuéntanos qué debemos hacer para que puedas descansar en tu tumba’, pero el jefe muerto no respondió. Se esfumó y ya no lo pudieron ver más. Entonces el hombre que sabía cosas –su nombre era Horacio– dijo que aquello era asunto para el hijo del jefe muerto, Hamlet.

Hubo un sacudir de cabezas general dentro del corro: “¿El jefe muerto no tenía hermanos vivos. ¿O es que el hijo era jefe?”

-No –repliqué-. Esto es, tenía un hermano vivo que se convirtió en jefe cuando el hermano mayor murió.

Los ancianos murmuraron entre dientes: tales presagios son asunto para jefes y ancianos, no para jóvenes; ningún bien puede venir de hacer las cosas a espaldas del jefe; evidentemente, Horacio no era un hombre que supiera cosas.

-Sí que lo era –insistí tratando de apartar un pollo lejos de mi cerveza. En nuestro país el hijo sucede al padre. El hermano menor del jefe muerto se había convertido en jefe, y además se había casado con la viuda de su hermano mayor tan sólo un mes después del funeral.

-Hizo bien –exclamó radiante el anciano, y anunció a los demás: –Ya os dije que si conociéramos mejor a los europeos, encontraríamos que en realidad son como nosotros. En nuestro país –añadió dirigiéndose a mí– también el hermano más joven se casa con la viuda de su hermano mayor, convirtiéndose así en padre de sus hijos. Ahora bien, si tu tío, casado con tu madre viuda, es plenamente el hermano de tu padre, entonces también será un verdadero padre para ti. ¿Tenían el padre y el tío de Hamlet la misma madre?

Esta pregunta no penetró apenas en mi mente; estaba demasiado contrariada por haber dejado a uno de los elementos más importantes de *Hamlet* fuera de combate. Sin demasiada convicción dije que creía que tenían la misma

madre, pero que no estaba segura –la historia no lo decía. El anciano me replicó con severidad que esos detalles genealógicos cambian mucho las cosas, y que cuando volviese a casa debía de consultar sobre ello a mis mayores. A continuación llamó a voces a una de sus esposas más jóvenes para que le trajera su bolsa de piel de cabra.

Determinada a salvar lo que pudiera del tema de la madre, respiré profundo y empecé de nuevo: “El hijo *Hamlet* estaba muy triste de que su madre se hubiera vuelto a casar tan pronto. Ella no tenía necesidad de hacerlo, y es nuestra costumbre que una viuda no tome nuevo marido hasta después de dos años de duelo”.

–Dos años es demasiado –objetó la mujer, que acababa de hacer aparición con la desgastada bolsa de piel de cabra-. ¿Quién labrará tus campos mientras estés sin marido?

–Hamlet –repliqué sin pensármelo– era lo bastante mayor como para labrar las tierras de su madre por sí mismo. Ella no precisaba volverse a casar. –Nadie parecía convencido y renuncié–. Su madre y el gran jefe dijeron a Hamlet que no estuviera triste, porque el gran jefe mismo sería un padre para él. Es más, Hamlet habría de ser el próximo jefe, y por tanto debía quedarse allí para aprender todas las cosas propias de un jefe. Hamlet aceptó quedarse, y todos los demás se marcharon a beber cerveza.

Hice una pausa, perpleja ante cómo presentar el disgustado soliloquio de Hamlet a una audiencia que se hallaba convencida de que Claudio y Gertrudis habían actuado de la mejor manera posible. Entonces uno de los más jóvenes me preguntó quién se había casado con las restantes esposas del jefe muerto.

–No tenía más esposas –le contesté.

–¡Pero un gran jefe debe tener muchas esposas! ¿Cómo podría si no servir cerveza y preparar comida para todos sus invitados?

Respondí con firmeza que en nuestro país hasta los jefes tienen una sola mujer, que tienen criados que les hacen el trabajo y que pagan a éstos con el dinero de los impuestos.”

De nuevo repicaron que para un jefe es mejor tener muchas esposas e hijos que le ayuden a labrar sus campos y alimentar a su gente; así todos aman a aquel jefe que da mucho y no toma nada. –Los impuestos son mala cosa.

Aunque estuviera de acuerdo con este último comentario, el resto formaba parte de su modo favorito de rebajar mis argumentos. –Así es como hay que hacer, y así es como lo hacemos.

Decidí saltarme el soliloquio. Ahora bien, incluso si pudiera estar bien visto el que Claudio se casara con la esposa de su hermano, aún quedaba el asunto del veneno.

Estaba segura de que desaprobarían el fratricidio, de manera que continué más esperanzada: –Esa noche Hamlet se quedó vigilando junto a los tres que habían visto a su difunto padre. El jefe muerto apareció de nuevo, y aunque los demás tuvieron miedo, Hamlet le siguió a un lugar aparte. Cuando estuvieron solos, el padre muerto habló.

–¡Los presagios no hablan! –el anciano era tajante.

–El difunto padre de Hamlet no era un presagio. Al verlo podría parecer que era un presagio, pero no lo era –mi audiencia parecía estar tan confusa como lo estaba yo. –Era de verdad el padre muerto de Hamlet, lo que nosotros llamamos un “fantasma”. –Tuve que usar la palabra inglesa, puesto que estas gentes, a diferencia de muchas de las tribus vecinas, no creían en la supervivencia de ningún aspecto individualizado de la personalidad después de la muerte.

–¿Qué es un ‘fantasma’? ¿Un presagio?

–No, un ‘fantasma’ es alguien que ha muerto, pero que anda vagando y es capaz de hablar, y la gente lo puede ver y oír, aunque no tocarlo.

Ellos replicaron –A los zombis se les puede tocar.

–¡No, no! No se trataba de un cadáver que los brujos hubieran animado para sacrificarlo y comérselo. Al padre muerto de Hamlet no lo hacía andar nadie. Andaba por sí mismo.

–Los muertos no andan –protestó mi audiencia como un solo hombre.

Yo trataba de llegar a un compromiso. –Un ‘fantasma’ es la sombra del muerto.

Pero de nuevo objetaron: –Los muertos no tienen sombra.

–En mi país sí que la tienen –espeté.

El anciano aplacó el rumor de incredulidad que inmediatamente se había levantado, y concedió con esa aquiescencia insincera, pero cortés, con que se dejan pasar las fantasías de los jóvenes, los ignorantes y los supersticiosos. –Sin duda, en tu país los muertos también pueden andar sin ser zombis. –Del fondo de su bolsa extrajo un pedazo de nuez de cola seca, mordió uno de sus extremos para mostrar que no estaba envenenado, y me lo ofreció como regalo de paz.

–Sea como sea –retomé la narración– el difunto padre de Hamlet dijo que su propio hermano, el que luego se convirtió en jefe, lo había envenenado. Quería que Hamlet lo vengara. Hamlet creyó esto de corazón, porque aborrecía al hermano de su padre. –Tomé otro trago de cerveza. En el país del gran jefe, viviendo en su mismo poblado, que era muy grande, había un importante anciano que a menudo estaba a su lado para aconsejarle y ayudarlo. Se llamaba Polonio. Hamlet cortejaba a su hija, pero el

padre y el hermano de ella... —aquí busqué precipitadamente alguna analogía tribal— le advirtieron que no permitiera a Hamlet visitarla cuando estaba sola en casa, puesto que él había de llegar a ser un gran jefe y por tanto no podría casarse con ella.

—¿Por qué no? —preguntó la esposa, que se había acomodado junto al sillón del anciano. Él la miró con gesto de desaprobación por hacer preguntas tontas, y gruñó: —Vivían en el mismo poblado.

—No era ésa la razón —les informé—. Polonio era un extranjero que vivía en el poblado porque ayudaba al jefe, no porque fuera su pariente.

—Entonces, ¿por qué no podía Hamlet casarse con ella?

—Habría podido hacerlo —expliqué— pero Polonio no creía que realmente lo fuera a hacer. Después de todo, Hamlet había de casarse con la hija de un gran jefe, puesto que era un hombre muy importante y en su país cada hombre sólo puede tener una esposa. Polonio tenía miedo de que si Hamlet hacía el amor a su hija, ya nadie diera un alto precio por ella.

—Puede que eso sea cierto —remarcó uno de los ancianos más sagaces— pero el hijo de un jefe daría al padre de su amante regalos y protección más que sobrados como para compensar la diferencia. A mí Polonio me parece un insensato.

—Mucha gente piensa que lo era —asentí—. A todo esto, Polonio envió a su hijo Laertes al lejano París, a aprender las cosas de ese país, porque allí estaba el poblado de un jefe realmente muy grande. Como Polonio tenía miedo de que Laertes se gastara el dinero en cerveza, mujeres y juego, o se metiera en peleas, mandó secretamente a París a uno de sus sirvientes para que espíara lo que hacía. Un día Hamlet abordó a Ofelia, la hija de Polonio, comportándose de manera tan extraña que la asustó. En realidad —yo buscaba azoradamente palabras para expresar la dudosa naturaleza de la locura de Hamlet— el jefe y muchos otros habían notado también que cuando Hamlet hablaba podía entender las palabras, pero no su sentido. Mucha gente pensó que se había vuelto loco —repentinamente mi audiencia parecía mucho más atenta. EL gran jefe quería saber qué era lo que le ocurría a Hamlet, así que mandó a buscar a dos de sus compañeros de edad —amigos del colegio hubiera sido largo de explicar— para que hablaran con Hamlet y averiguaran lo que le tenía preocupado. Hamlet, al ver que habían sido pagados por el jefe para traicionarle, no les contó nada. No obstante, Polonio insistió en que Hamlet se había vuelto loco porque le habían impedido ver a Ofelia, a quien amaba.

—¿Por qué —preguntó una voz perpleja— querría nadie embrujar a Hamlet por esa razón?

—¿Embrujarle?

—Sí, sólo la brujería puede volver loco a alguien. A menos, claro está, que uno haya visto a los seres que se ocultan en el bosque.

Dejé de ser contadora de historias, saqué mi cuaderno de notas y pedí que me explicaran más sobre esas dos causas de locura. Aun cuando ellos hablaban y yo tomaba notas, traté de calcular el efecto de este nuevo factor sobre la trama. Hamlet no había sido expuesto a los seres que se ocultaban en el bosque. Sólo sus parientes por línea masculina podrían haberlo embrujado. Dejando fuera parientes no mencionados por Shakespeare, tenía que ser Claudio quien estaba intentando hacerle daño. Y, por supuesto, él era.

De momento me protegí de las preguntas diciendo que el gran jefe también se negaba a creer que Hamlet estuviera loco debido simplemente al amor de Ofelia. —Él estaba seguro de que algo mucho más importante estaba afligiendo el corazón de Hamlet.

—Los compañeros de edad de Hamlet —continué— habían traído con ellos a un famoso contador de historias. Hamlet decidió hacer que aquel narrador contara al jefe y a todo el poblado la historia de un hombre que había envenenado a su hermano porque deseaba a la esposa de éste, y porque además quería convertirse él mismo en jefe. Hamlet estaba seguro de que el gran jefe no podría escuchar la historia sin dar algún signo de ser realmente culpable, y de este modo podría descubrir si su difunto padre le había dicho la verdad o no.

El anciano interrumpió, con profundo ingenio: —¿Por qué habría un padre de engañar a su hijo?

—Hamlet no estaba seguro de que fuera realmente su padre muerto —respondí evasivamente. Era imposible, en esa lengua, decir nada sobre visiones inspiradas por el demonio.

—Quieres decir —exclamó— que en realidad era un presagio, y que él sabía que a veces los brujos envían falsos presagios. Hamlet fue tonto por no acudir antes que nada a alguien versado en leer presagios y adivinar la verdad. Un hombre-que-ve-la-verdad podría haber tenido miedo de decirla. Yo creo que es por esa razón por la que un amigo del padre de Hamlet —anciano y brujo— envió un presagio, para que así el hijo de su amigo lo supiera. ¿Era cierto el presagio?

—Sí —dije, dejando de lado fantasmas y demonios; tendría por fuerza que ser un presagio enviado por un brujo—. Era cierto, por lo que cuando el contador de historias estaba contando su cuento ante todo el poblado, el gran jefe se levantó descompuesto. Por miedo a que Hamlet supiera su secreto, planeó matarlo.

El escenario de la siguiente secuencia presentaba algunos problemas de traducción. Comencé con prudencia: “El gran jefe pidió a la madre de Hamlet que le sonsacara lo que sabía. Mas, previendo que para una madre su hijo está siempre por encima de todo, hizo esconder al anciano Polonio tras unas telas que colgaban junto a la pared de la choza de dormir de la madre de Hamlet. Hamlet comenzó a increpar a su madre por lo que había hecho.”

Hubo un asombrado murmullo por parte de todos. Un hombre nunca debe reprender a su madre.

—Ella gritó asustada, y Polonio se movió tras la tela. Hamlet exclamó: “¡Una rata!” Y tomando su machete dio un tajo que la atravesó —aquí hice una pausa para darle efecto dramático. ¡Había matado a Polonio!

Los ancianos se miraron unos a otros con supremo disgusto. —¡Ese Polonio era realmente un necio y un ignorante! Hasta un niño se le habría ocurrido decir: “¡Soy yo!” —con repentino dolor, recordé que estas gentes son ardientes cazadores, siempre armados de arco, flechas y machete; al primer movimiento entre la maleza hay ya una flecha lista apuntando, y el cazador grita “¡Va!”. Si no contesta voz humana inmediatamente, la flecha sigue su camino. Como cualquier buen cazador, Hamlet había gritado: “¡Una rata!”

Me lancé a salvar la reputación de Polonio. —Polonio habló. Hamlet le había oído. Pero pensó que era el jefe, y quiso matarlo para vengar a su padre. Ya había querido hacerlo antes, esa misma tarde... —interrumpí la narración, incapaz de explicar a esta gente pagana, que no cree en la supervivencia individual tras la muerte, la diferencia entre bien morir rezando y morir “sin comunión, sin preparación, sin sacramentos”.

Esta vez había impactado en serio a mi audiencia. “Que un hombre levante su mano contra el que, siendo hermano de su padre, se ha convertido en padre para él es algo terrible. Los ancianos deberían dejar que sea embrujado un hombre semejante.”

Mordisqueando perpleja mi pedazo de nuez de cola, señalé que, después de todo, era quien había matado al padre de Hamlet.

—No —sentenció el anciano, hablando menos para mí que para los jóvenes allí sentados entre los mayores. Si el hermano de tu padre ha matado a tu padre, debes recurrir a los compañeros de edad de tu padre; son ellos quienes pueden vengarlo. Nadie puede usar la violencia contra sus parientes de más edad —le sobrevino otra idea. Pero si el hermano del padre hubiera sido realmente tan infame como para embrujar a Hamlet y volverlo loco, entonces la historia es realmente buena, porque entonces él mismo sería el causante de que Hamlet, estando loco, no conser-

vara razón alguna y estuviera dispuesto a matar al hermano de su padre.

Hubo un murmullo de aprobación. *Hamlet* volvía a parecerles una buena historia, pero a mí ya no se me antojaba la misma. Según pensaba en las complicaciones venideras de la trama y los temas, me iba desanimado. Decidí rozar sólo de pasada el terreno peligroso.

—El gran jefe —continué— no sentía que Hamlet hubiera matado a Polonio. Eso le daba una razón para enviarle lejos, acompañado por sus dos infieles compañeros, con cartas para un jefe de un lejano país que decían que debía ser asesinado. Pero Hamlet cambió lo que estaba escrito en las cartas, de forma que en su lugar mataron a éstos. —Encontré una mirada llena de reproche por parte de uno de los hombres a quienes yo había dicho que una falsificación indetectable de la escritura no sólo era inmoral, sino que estaba más allá de la habilidad humana. Miré hacia otro lado.

—Antes de que Hamlet pudiera regresar, Laertes volvió para el funeral de su padre. El gran jefe le contó que Hamlet había matado a Polonio. Laertes juró matar a Hamlet por esto, y porque su hermana Ofelia, al saber que su padre había sido muerto por el hombre a quien amaba, se volvió loca y se ahogó en el río.

—¿Ya te has olvidado de lo que te hemos dicho? —me echó en cara el anciano. No se puede tomar venganza de un loco; Hamlet mató a Polonio en su locura. Y en cuanto a la chica, no es que simplemente se volviera loca, sino que se ahogó. Sólo la brujería puede hacer que la gente se ahogue. El agua por sí misma no hace ningún daño, es sencillamente algo que se bebe o en donde uno se baña.

Empecé a enfadarme. —Si no te gusta la historia, no sigo.

El anciano hizo unos ruidos apaciguadores y me sirvió personalmente algo más de cerveza. —Tú cuentas bien la historia, y te estamos escuchando. Pero está claro que los ancianos de tu país nunca te han explicado lo que realmente significa. ¡No, no me interrumpas! Te creemos cuando dices que vuestra forma de matrimonio y vuestras costumbres son diferentes, o vuestros vestidos y armas. Pero la gente es similar en todas partes. Allí donde sea siempre hay brujos, y somos nosotros, los ancianos, quienes sabemos cómo funciona la brujería. Te dijimos que era un gran jefe el que quería matar a Hamlet, y ahora tus propias palabras confirman que teníamos razón. ¿Qué parientes varones tenía Ofelia?

—Solamente su padre y su hermano —*Hamlet* claramente se me había escapado de las manos.

—Tiene que haber tenido más; esto es algo que también debes preguntar a tus mayores cuando vuelvas a tu país.

Por lo que nos cuentas, y dado que Polonio estaba muerto, debe haber sido Laertes quién mató a Ofelia, aunque no veo la razón.

Ya habíamos vaciado uno de los cuencos de cerveza, y los hombres discutieron el tema con un interés rayano en lo ebrio. Finalmente uno de ellos me preguntó: -¿Qué dijo a su vuelta el criado de Polonio?

Retomé con dificultad a Reinaldo y su misión. -No creo que regresara antes de la muerte de Polonio.

-Escucha -dijo el más anciano de todos- y te diré cómo ocurrió y cómo sigue tu historia, y tú me puedes decir si estoy en lo correcto. Polonio sabía que su hijo se metería en problemas, y efectivamente así fue. Tenía muchas multas que pagar por sus peleas, y deudas de juego. Pero sólo había dos maneras de conseguir dinero rápidamente. Una era casar a su hermana de inmediato, pero es difícil encontrar a un hombre que quiera casarse con una mujer deseada por el hijo de un jefe. Porque, si el heredero del jefe comete adulterio con tu mujer, ¿tú qué puedes hacerle? Sólo a un loco se le ocurriría plantear un pleito a alguien que puede ser quien te juzgue en el futuro. Por eso Laertes tuvo que seguir el segundo camino: matar por brujería a su hermana, ahogándola, para poder vender su cuerpo en secreto a los brujos.

Opuse una objeción. -Su cuerpo fue encontrado y enterrado. De hecho, Laertes saltó a la fosa para ver a su hermana por última vez. Por tanto, como ves, el cuerpo realmente estaba allí. Hamlet, que acababa de llegar, saltó también detrás de él.

-¿Qué os dije? -El más anciano se dirigió a los demás. No es que Laertes estuviera tratando precisamente bien al cuerpo de su hermana. Hamlet procuró estorbarle, porque

al heredero del jefe, igual que a cualquier jefe, no le gusta que ningún otro hombre se enriquezca ni se haga poderoso. Laertes se pondría furioso, porque había matado a su hermana sin sacar de ello ningún beneficio. En nuestro país, ese motivo hubiera bastado para que intentara asesinar a Hamlet. ¿Es eso lo que pasó?

-Más o menos -admití-. Cuando el gran jefe encontró que Hamlet aún vivía, animó a Laertes a que tratara de matarlo y se las apañó para que hubiera una pelea de machetes entre ellos. En la lucha ambos cayeron heridos de muerte. La madre de Hamlet bebió una cerveza envenenada que el jefe había dispuesto para Hamlet en el caso de que ganara la pelea. Cuando vio a su madre morir a causa del veneno, Hamlet, agonizando, consiguió matar al hermano de su padre con su machete.

-¿Veis? ¡Tenía razón! -exclamó.

-Era una historia muy buena -añadió el anciano jefe- y la has contado con muy pocos errores. Sólo había un error más, justo al final. El veneno que bebió la madre de Hamlet obviamente estaba destinado al vencedor del combate, quienquiera que fuese. Si Laertes hubiera ganado, el gran jefe lo habría envenenado para que nadie supiera que él había tramado la muerte de Hamlet. Así, además, ya no tendría que temer la brujería de Laertes; hace falta un corazón muy fuerte para matar por brujería a la propia hermana.

Envolviéndose en su raída toga, el anciano concluyó: -Alguna vez has de contarnos más historias de tu país. Nosotros, que somos ya ancianos, te instruiremos sobre su verdadero significado, de modo que cuando vuelvas a tu tierra tus mayores vean que no has estado sentada en medio de la selva, sino entre gente que sabe cosas y que te ha enseñado sabiduría.

Tristes trópicos

C. Lévi-Strauss

Capítulo XXIX: “Hombres, mujeres, jefes.”¹

[...] Muchas veces he hecho alusión a las mujeres del jefe. La poligamia, que es prácticamente su privilegio, constituye la compensación moral y sentimental de sus pesadas obligaciones, al mismo tiempo que le proporciona un medio para cumplirlas. Salvo raras excepciones, sólo el jefe y el brujo (cuando estas funciones se reparten entre dos individuos) pueden tener varias mujeres. Pero aquí se trata de un tipo de poligamia bastante especial. En lugar de un matrimonio plural en el sentido propio del término, se tiene más bien un matrimonio monogámico al que se agregan relaciones de naturaleza diferente. La primera mujer desempeña el papel habitual de la mujer monógama en los matrimonios ordinarios. Se conforma a los usos de la división del trabajo entre los sexos, cuida los niños, se ocupa de la cocina y recoge los productos salvajes. Las uniones posteriores, si bien son reconocidas como matrimonios, son de otro orden. Las mujeres secundarias pertenecen a una generación más joven. La primera mujer les llama “hijas” o “sobrinas”. Además, no obedecen a las reglas de división sexual del trabajo sino que participan indistintamente de las ocupaciones masculinas o femeninas. En el campo, desdeñan los trabajos domésticos y permanecen ociosas, ya jugando con los niños, que de hecho son de su generación, ya acariciando a su marido; mientras tanto la primera mujer se afana alrededor del hogar y la cocina. Pero cuando el jefe parte en expedición de caza o de exploración —o a cualquier otra empresa masculina—, sus mujeres secundarias lo acompañan y le prestan asistencia física y moral. Esas muchachas con aspecto de jovencitas, elegidas entre las más bonitas y sanas del grupo, son para el jefe, amantes más que esposas. Vive con ella en una camaradería amorosa que presenta un notable contraste con la atmósfera conyugal de la primer unión.

Los hombres y las mujeres no se bañan al mismo tiempo, pero a menudo se ve al marido y sus mujeres poligámicas

tomar un baño juntos, pretexto para grandes batallas acuáticas, pruebas e innumerables gracias. A la noche, juega con ellas, ya sea amorosamente —revolcándose en la arena, abrazados de a dos, tres o cuatro— ya de manera pueril —por ejemplo, el jefe wakletoçu y sus dos mujeres más jóvenes, extendidos sobre la espalda, formando sobre el suelo una estrella de tres puntas, levantan sus pies en el aire y los hacen chocar mutuamente, planta contra planta, a un ritmo regular.

La unión poligámica se presenta, de esa manera, como superposición de una forma pluralista de camaradería amorosa y del matrimonio monogámico; al mismo tiempo, es un atributo del mando, dotado de un valor funcional, tanto desde el punto de vista económico como psicológico. Las mujeres viven habitualmente en muy buena relación, y aunque la suerte de la primera parezca a veces ingrata (trabaja mientras oye a su lado las carcajadas de su marido y de sus pequeñas amantes, y hasta asiste a los más tiernos retozos) no manifiesta mal humor. Esta distribución de los papeles no es, en efecto, ni inmutable ni rigurosa, y a veces, aunque con menos frecuencias, el marido y su primera mujer también juegan; ella no está de ninguna manera excluida de la vida alegre. Además, su menor participación en las relaciones de camaradería amorosa está compensada por una mayor respetabilidad y cierta autoridad sobre sus jóvenes compañeras.

Este sistema implica graves consecuencias para la vida del grupo. Al retirar periódicamente jóvenes mujeres del ciclo regular de los matrimonios, el jefe provoca un desequilibrio entre el número de muchachos y muchachas en edad matrimonial. Los hombres jóvenes son las víctimas principales de esta situación y se ven condenados a permanecer solteros durante muchos años, o a desposar viudas o mujeres viejas repudiadas por sus maridos. Los nambiquara resuelven entonces el problema de otra manera: mediante

1 En: *Tristes trópicos*. EUDEBA, Buenos Aires, 1976. pp. 310-312.

las relaciones homosexuales, que llaman poéticamente *ta-mindige kihandige*, es decir, “el amor mentira”. Esas relaciones son frecuentes entre los jóvenes y se desarrollan con una publicidad mucho mayor que las relaciones normales. Los participantes no se retiran al matorral como los adultos del sexo opuesto. Se instalan cerca de una de las fogatas del campamento bajo la mirada divertida de los vecinos. El incidente da lugar a bromas, generalmente discretas. Esas relaciones son consideradas infantiles y casi no se les presta atención. Queda por saber si esos ejercicios van hasta la satisfacción completa o si se limitan a efusividades sentimentales acompañadas de juegos eróticos, tales como los que caracterizan, en amplia medida, las relaciones entre cónyuges.

Las relaciones homosexuales sólo son permitidas entre adolescentes que se encuentran en la relación de primos cruzados, es decir en las que uno de ellos está normalmente destinado a ser el esposo de la hermana del otro, a la que, por lo tanto, el hermano sirve provisionalmente de sustituto. Cuando uno pregunta a un indígena acerca de los contactos de ese tipo; la respuesta es siempre la misma: “Son primos (o cuñados) que se hacen el amor”. En la edad adulta, los cuñados siguen manifestando una gran libertad. No es raro ver dos o tres hombres, casados y padres de familia, paseándose por la noche, tiernamente abrazados.

Sea lo que fuere con respecto a estas soluciones de reemplazo, el privilegio poligámico que los hace necesarios representa una concesión importante que el grupo hace a su jefe. ¿Qué significación tiene para este último? El acceso a jóvenes y lindas muchachas le ocasiona una satisfacción no tanto física (por razones ya expuestas) como sentimental. Sobre todo, el matrimonio poligámico y sus atributos específicos constituyen el medio puesto por el grupo a disposición del jefe para ayudarlo a cumplir sus deberes. Si estuviera solo, difícilmente podría hacer más que los otros. Sus mujeres secundarias, liberadas de los servicios propios de su sexo por status particular, le prestan asistencia y lo confortan. Ellas son la recompensa del poder y al mismo tiempo su instrumento [...].

Capítulo XXXVIII: “Un vasito de ron”²

[...] Ninguna sociedad es perfecta. Todas implican por naturaleza una impureza incompatible con las normas que proclaman y que se traduce concretamente por cierta dosis de injusticia, de insensibilidad, de crueldad. ¿Cómo evaluar esta dosis? La investigación etnográfica lo consigue. Pues si es cierto que la comparación de un pe-

queño número de sociedades las hace aparecer muy distintas entre sí, esas diferencias se atenúan cuando el campo de investigación se amplía. Se descubre entonces que ninguna sociedad es profundamente buena; pero ninguna es absolutamente mala; todas ofrecen ciertas ventajas a sus miembros, teniendo en cuenta un residuo de iniquidad cuya importancia aparece más o menos constante y que quizás corresponde a una inercia específica que se opone, en el plano de la vida social, a los esfuerzos de organización.

Esta frase sorprenderá al amante de los relatos de viajes que se emociona frente al recuerdo de las costumbres “bárbaras” de tal o cual población. Sin embargo, esas reacciones a flor de piel no resisten a una apreciación correcta de los hechos y su reubicación en una perspectiva ampliada. Tomemos el caso de la antropofagia, que de todas las prácticas salvajes es la que nos inspira más horror y desagrado. Se deberá, en primer lugar, disociar las formas propiamente alimentarias, es decir, aquellas donde el apetito de carne humana se explica por la carencia de otro alimento animal como ocurría en ciertas islas polinesias. Ninguna sociedad está moralmente protegida de tales crisis de hambre; el hambre puede llevar a los hombres a comer cualquier cosa: el ejemplo reciente de los campos de exterminación lo prueba.

Quedan entonces las formas de antropofagia que se pueden llamar positivas, las que dependen de causas místicas, mágicas o religiosas. Por ejemplo, la ingestión de una partícula del cuerpo de un ascendiente o de un fragmento de un cadáver enemigo para permitir la incorporación de sus virtudes o la neutralización de su poder. Al margen de que tales ritos se cumplen por lo general de manera muy discreta —con pequeñas cantidades de materia orgánica pulverizada o mezclada con otros alimentos—, se reconocerá, aun cuando revistan formas más francas, que la condenación moral de tales costumbres implica una creencia en la resurrección corporal —que será comprometida por la destrucción material del cadáver— o la afirmación de un lago entre el alma y el cuerpo con su correspondiente dualismo. Se trata de convicciones que son de la misma naturaleza que aquéllas en nombre de las cuales se practica la consumación ritual, y que no tenemos razones para preferir. Tanto más cuanto que el desapego por la memoria del difunto, que podemos reprochar al canibalismo, no es ciertamente mayor —bien al contrario— que el que nosotros toleramos en los anfiteatros de disección.

Pero sobretodo, debemos persuadirnos de que si un observador de una sociedad diferente considerara ciertos

2 En: *Tristes trópicos*. op.cit. 388-390.

usos que nos son propios, se le aparecerían con la misma naturaleza que esa antropofagia que nos parece extraña a la noción de civilización. Pienso en nuestras costumbres judiciales y penitenciarias. Estudiándolas desde afuera, uno se siente tentado a oponer dos tipos de sociedades: las que practican la antropofagia, es decir, que ven en la absorción de ciertos individuos poseedores de fuerzas temibles el único medio de neutralizarlas y aún de aprovecharlas, y las que, como la nuestra, adoptan lo que se podría llamar *antropoemía* (del griego *emein*, “vomitar”). Ubicadas ante el mismo problema ha elegido la solución inversa que consiste en expulsar a esos seres temibles fuera del cuerpo social manteniéndolos temporaria o definitivamente aislados, sin contacto con la humanidad, en establecimientos destinados a ese uso. Esta costumbre inspiraría profundo horror a la mayor parte de las sociedades que llamamos primitivas; nos verían con la misma barbarie que nosotros estaríamos tentados de imputarles en razón de sus costumbres simétricas.

Sociedades que nos parecen feroces desde ciertos puntos de vista pueden ser humanas y benevolentes cuando se la encara desde otros aspectos. Consideremos a los indios de las llanuras de América del Norte, que aquí son doblemente significativos, pues han practicado ciertas formas moderadas de antropofagia y que además ofrecen uno de esos pocos ejemplos de pueblos primitivos dotados de policía organizada. Esta policía (que también era un cuerpo de justicia) jamás hubiera concebido que el

castigo del culpable debiera traducirse por una ruptura de los lazos sociales. Si un indígena contravenía las leyes de la tribu, era castigado mediante la destrucción de todos sus bienes –carpa y caballos-. Pero al mismo tiempo, la policía contraía una deuda con respecto a él; tenía que organizar la reparación colectiva del daño del cual, por su castigo, el culpable había sido víctima. Esta reparación hacía de este último deudor del grupo, al cual él debía demostrar su reconocimiento por medio de regalos que la colectividad íntegra –y la policía misma– le ayudaban a reunir, lo cual invertía nuevamente en relaciones; y así sucesivamente hasta que, al término de una serie de regalos y contrarregalos, el desorden anterior fuera progresivamente amortiguado y el orden inicial restablecido. No sólo esos usos son más humanos que los nuestros, sino que son más coherentes, aun si se formulan los problemas en términos de nuestra moderna psicología: en una buena lógica la “infantilización” del culpable, que la noción de castigo implica, exige que se le reconozca un derecho correlativo de gratificación, sin la cual el primer trámite pierde su eficacia, si es que no trae resultados inversos a los que se esperaban. Nuestro modo de actuar es el colmo de lo absurdo: tratamos al culpable simultáneamente como a un niño, para autorizarnos su castigo, y como a un adulto, para negarle consuelo; y creemos haber cumplido un gran progreso espiritual porque, en vez de consumir a algunos de nuestros semejantes, preferimos mutilarlos física y moralmente.

Los Argonautas del Pacífico Occidental

B. Malinowski

III [Los artículos que se intercambian]³

[...] Los brazaletes de concha por una parte y las largas cintas de conchas de espóndilo por otra, los dos artículos principales del Kula, son ante todo adornos. Como tales, se usan solamente con los vestidos de danza, más complicados, en ocasión de las grandes festividades: las danzas ceremoniales más importantes, las grandes fiestas y las enormes asambleas en que hay representaciones de varias aldeas. Nunca pueden usarse como adorno diario ni en ocasiones de menor importancia, tales como pequeñas danzas de aldea, asambleas de la cosecha, expediciones amorosas en las que se lleva la cara pintada, adornos florales y ornamentos más pequeños, aunque no completamente cotidianos. Pero aunque sean utilizables y a veces utilizados, esta no es la función principal de estos artículos. De manera que un jefe puede poseer varias cintas de conchas y algunos brazaletes. Suponiendo que en su poblado, o en alguno vecino, se celebre una gran danza, él no se pondrá sus abalorios si asiste a la fiesta, a menos que pretenda bailar y decorarse a este efecto; pero cualquiera de sus parientes, hijos o amigos, e incluso vasallos, pueden usarlos con sólo pedirlos. Si usted va a una fiesta o danza donde hay varios hombres que llevan tales adornos y le pregunta a algunos de ellos, escogidos al azar, a quién pertenecen, lo más probable es que más de la mitad contesten que ellos no son los propietarios, que se los han prestado. Estos objetos no se poseen con el propósito de usarlos; el privilegio de poderse embellecer con ellos no es el verdadero objetivo de la posesión.

Es más —y esto es bien significativo— la gran mayoría de los brazaletes de concha, casi el noventa por ciento, son de una talla demasiado pequeña para podérselos poner, incluso para los muchachos y muchachas más jóvenes. Unos cuantos son tan grandes y valiosos que no se usan en absoluto, excepto una vez cada década y lo hace un hombre

muy importante en un día muy festivo. Aunque todos los collares de conchas se pueden usar, algunos de ellos están considerados también demasiado valiosos, y son incómodos para el uso frecuente y sólo se llevan puestos en ocasiones muy excepcionales.

Esta descripción negativa nos fuerza a la pregunta: ¿por qué, pues, se valoran estos objetos?; ¿para qué sirven? La respuesta completa a estas preguntas surge del conjunto del relato que contienen los capítulos siguientes, pero de momento se debe dar ya una idea aproximada. Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido, reflexionemos un momento para ver si existen entre nosotros mismos este tipo de objetos que desempeñen un papel similar, que se usen y posean de la misma manera. Cuando, después de seis años de ausencia en los mares del Sur y Australia, volví a Europa e hice mi primer conato de visita turística al Castillo de Edimburgo, se me mostraron las joyas de la Corona. El guía contó muchas historias sobre cómo las llevaron éste o aquel rey o reina en tal o cual ocasión, cómo algunas de ellas fueron trasladadas a Londres ante la grande y justa indignación de todo el pueblo escocés, cómo fueron restituidas y ahora, para satisfacción de todos, están a salvo bajo siete llaves y nadie las puede tocar. Mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase que me habían causado una impresión similar.

Y entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral y una pequeña plataforma destalada, temporalmente instalada bajo un cobertizo de hojas de pandano, alrededor de un grupo de hombres morenos y desnudos, y uno de ellos enseñándome unas cintas largas y delgadas, de color rojo, y unos objetos gordos y blancos, gastados por el uso, de aspecto tosco y tacto prin-

3 Fragmento del apartado III del capítulo III: Principales Características del Kula, en *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Península, Barcelona, 1975. pp.99-103.

goso. También él los nombraba con reverencia y contaba sus historias, quiénes y cuándo los llevaron puestos y cómo pasaban de manos y de qué modo su posesión temporal era un gran signo de importancia y gloria para la aldea. La analogía entre los *vaygu'a* (objeto preciosos) europeos y los trobianteses debe precisarse mejor. De hecho, las Joyas de la Corona, como todas las alhajas de familia demasiado valiosas e incómodas de llevar, son del mismo género que los *vaygu'a*, en el sentido de que se las posee por afán de posesión y el privilegio que supone esta propiedad es lo que les confiere un valor intrínseco. También se aprecian, tanto las alhajas de familia como los *vaygu'a*, por el halo histórico que los rodea. Sin embargo, por feo, inútil y de poco valor que sea un objeto -según los criterios al uso-, si ha figurado en escenas históricas y ha pasado por las manos de personas célebres, y sí es además el testimonio invariable que evoca importantes sucesos emotivos, no es de extrañar que nos resulte precioso. Este sentimentalismo histórico, que en realidad supone buena parte de nuestro interés general por el estudio de los acontecimientos del pasado, existe también en los mares del Sur. Todo artículo kula realmente bueno tiene su nombre propio, cada uno tiene una especie de historia o leyenda en las tradiciones indígenas. Las Joyas de la Corona o las alhajas de familia son una insignia de rango y un símbolo de riqueza, respectivamente, y en otro tiempo entre nosotros y todavía hasta hace muy pocos años en Nueva Guinea, rango y riqueza iban a la par. La diferencia principal consiste en que los bienes kula se poseen sólo temporalmente, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación.

Enfocando el problema desde el punto de vista etnológico, más amplio, podemos clasificar los objetos valiosos kula entre los muchos objetos “ceremoniales” de valor; las enormes armas esculpidas y decoradas, los útiles de piedra, los artículos de uso doméstico e industrial demasiados bien decorados y demasiado pesados para usarse. A tales objetos se les llama “ceremoniales”, pero esta palabra parece abarcar un gran número de significados, hasta tal punto que llega a no significar nada concreto. En realidad, se califica de “ceremonial” a un artículo simplemente por el hecho de que no se sabe nada acerca de sus usos ni de su naturaleza general. Ciñéndome en exclusiva a las exposiciones relativas a Nueva Guinea, puedo afirmar que muchos de los susodichos objetos ceremoniales no son más que objetos de uso que por la riqueza de su material y la cantidad de trabajo requerido para su fabricación se han transformado en bienes de atesoramiento. Además, otros

se usan en las festividades, pero no toman parte en ritos ni en ceremonias y sólo sirven para adorno, por lo que deberían llamarse *objetos de gala*. Por último, parte de estos artículos funcionan en realidad como instrumentos de ritos mágicos o religiosos y pertenecen al aparato inherente a toda ceremonia. Éstos y solamente éstos pueden llamarse con propiedad *ceremoniales*. En las fiestas *So'i* del Massim del Sur las mujeres llevan en la mano un hacha de hoja pulida con mango estéticamente esculpido y acompañan, con paso rítmico al son de los tambores, la entrada de los cerdos y las plantas de mango en el pueblo. En este caso, como forman parte de la ceremonia y las hachas son un accesorio indispensable, su uso puede llamarse legítimamente “ceremonial”. Además, en ciertas ceremonias mágicas de las Trobiant, el *towosi* (mago de los huertos) tiene que llevar sobre el hombro un hacha y con ella descargar un golpe ritual sobre el montón de *kamkokola*.

Los *vaygu'a* —objetos preciosos kula— son, en uno de sus aspectos, objetos excesivamente grandes para usarlos. Pero también son objetos *ceremoniales* en el sentido restringido y correcto de la palabra.

[...]

No debemos olvidar que estamos tratando de formar una idea clara y vívida de lo que para los indígenas representan los objetos preciosos kula, y no de describirlos de forma minuciosa y detallada, ni de definirlos con precisión. La comparación con las alhajas de familia y las Joyas de la Corona europeas se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto —y quiero insistir en este punto— la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea su *vaygu'a*.

La vida sexual de los salvajes

4. Poligamia de los jefes⁴

La monogamia es en cierto modo reglamentaria entre los trobianteses, y en todo lo que hasta aquí hemos dicho del matrimonio hemos supuesto la existencia de una sola mujer. Creemos haber seguido el método bueno, pues en el caso de un hombre que posee varias mujeres, nuestra descripción se aplica, en sí, a cada una de las uniones en que se encuentra comprometido. La poligamia propia-

4 Apartado 4 del capítulo V. El matrimonio. En: *La vida sexual de los salvajes*. Morata, España, 1968. Pp 134-136.

mente dicha sólo exige algunas observaciones suplementarias. La poligamia (*vilayawa*) está permitida por la costumbre a las gentes de categoría elevada o que jueguen en la vida de la tribu un papel importante; a los hechiceros de fama, por ejemplo. En ciertos casos, en efecto, el hombre, por razón de su situación está obligado a tener gran número de mujeres. Tal, especialmente el caso de un jefe, es decir, de todo hombre de rango elevado que ejerce un poder sobre un territorio, más o menos extenso. Para poder ejercer este poder y cumplir con las obligaciones inherentes a su cargo debe ser rico, y en las islas Trobiand sólo se puede ser rico poseyendo varias mujeres.

Uno de los rasgos más notables de la constitución de la tribu de que hablamos consiste en que la fuente del poder es principalmente de orden económico, y en que el jefe no puede realizar muchas de sus funciones ejecutivas ni hacer valer mucho de sus privilegios, como no sea el hombre más rico de la comunidad. Tiene derecho a exigir pruebas de profundo respeto, obediencia a sus órdenes y prestación de servicios; puede contar con la participación de sus vasallos en la guerra, en una expedición o en una solemnidad; pero todas estas cosas las tiene que pagar a un precio elevado. Debe dar grandes fiestas y costear todas las empresas, alimentando a los que en ellas participan, y recompensando a los actores principales. En las islas Trobiand, pues, el poder es esencialmente plutocrático. Y otro aspecto de tal sistema de gobierno, no menos notable e inesperado, es éste: no obstante necesitar el jefe grandes ingresos, su cargo, como tal, no implica renta alguna, ni recibe de los habitantes ninguno de esos tributos sustanciales que pagan generalmente los súbditos a sus jefes. Los pequeños regalos o tributos anuales que reciben -los mejores peces de una pesca, primicias de legumbres, nueces y frutas especiales-, no son sino golosinas, y en ningún caso pueden ser consideradas como una renta. En efecto, el jefe reembolsa el precio en su más alto valor. La totalidad de su renta proviene de las contribuciones anuales que recibe como hombre casado. No obstante, esta renta, en su caso, es muy considerable, ya que posee muchas mujeres, cada una de las cuales se halla más ricamente dotada que si estuviese casada con un plebeyo.

Algunos detalles concretos nos permitirán dar una idea más clara de la situación. Cada jefe tiene un distrito tributario, que comprende varias aldeas -algunas docenas en el distrito de Kiriwina, una docena aproximadamente en el de Luba o Tilataula, una o dos aldeas en los distritos de

jefes menos importantes-; este distrito se hace tributario del jefe por medio del matrimonio. Cada comunidad tributaria proporciona al jefe una contribución considerable, pero únicamente en forma de una dotación anual de ñame. Cada aldea y, en el caso de una aldea mixta, cada una de las partes que la componen, es “propiedad” de un subclan. El jefe del distrito toma mujer en cada uno de estos subclanes; el matrimonio que contrae puede decirse que es perpetuo, pues cuando la esposa muere es reemplazada inmediatamente por otra, su sustituta (*kaymapula*), tomada del mismo subclan. Todos los miembros masculinos de éste contribuyen a la dotación de esta mujer, que representa al subclan ante el jefe, y es el jefe del subclan quien, en nombre de todos sus subordinados, rinde el tributo anual. Así, pues, todos los hombres de un distrito trabajan para su jefe, pero lo hacen como para un pariente político, bastante alejado, es verdad.

El jefe de Omarakana, jefe a la vez de Kiriwina, supera a todos los demás, en categoría, poder, extensión de influencia y reputación. Su territorio tributario, hoy considerablemente reducido a consecuencia de la intervención de los blancos y la desaparición de algunas aldeas, comprendía toda la parte norte de la isla, y se componía de varias docenas de comunidades o subdivisiones aldeanas, que le entregaban hasta sesenta mujeres (de las que se pueden ver algunas aún en la foto 30). Cada una de estas mujeres le proporcionaba un apreciable ingreso de ñame. La familia de cada cual debía llenar anualmente uno o dos depósitos de provisiones (foto 31), con capacidad cada uno de cinco o seis toneladas de ñame. En total, el jefe podía recibir de 300 a 350 toneladas de ñame por año⁵. Ciertamente, era ésta una cantidad suficiente para sufragar los gastos de fiestas grandiosas, financiar expediciones marítimas y guerreras, hacer fabricar por artesanos ornamentos preciosos, pagar hechiceros y asesinos peligrosos, para hacer, en suma, todo lo que se espera que haga un personaje poderoso.

Así, pues, la riqueza constituye manifiestamente la base del poder; pero, en el caso del jefe supremo de Omarakana, el poder estaba reforzado por el prestigio personal, por el respeto debido a su carácter tabú o sagrado y por el hecho de poseer la terrible magia del tiempo, gracias a la cual podía hacer próspera o miserable la comarca entera. Los jefes de menor importancia no pueden contar generalmente sino con unas cuantas aldeas, y otros, cuya importancia es casi nula, sólo sacan sus ingresos de las dependencias directas de su establecimiento personal. En todos los casos el poder y la situación del jefe dependen enteramente

5 Nota al pie en el texto original: “Este cálculo aproximado fue hecho para mí por un negociante que se ocupaba, entre otras cosas, de la exportación de ñame para las plantaciones de la metrópoli. Como me ha sido imposible comprobarlo, lo doy aquí con toda reserva.”

de su privilegio de poligamia y de la dote excepcionalmente considerable que debe llevar la mujer que se casa con un jefe.

Aunque breve y necesariamente incompleta, esta exposición bastará para mostrar la influencia enorme y com-

pleja que el matrimonio y la poligamia ejercen sobre la constitución del poder y sobre toda la organización social de los trobianeses.

Comunidades genéticas imaginadas

Etnicidad y esencialismo en el siglo XXI¹

Bob Simpson²

A lo largo de las dos últimas décadas, los desarrollos en las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas han avanzado a una velocidad extraordinaria. La respetabilidad asignada por las noticias a estos desarrollos implica que cada vez más los no especialistas deben encontrarle el sentido a información nueva y a menudo desafiante en términos de ética. La asimilación a la comprensión cotidiana de los ‘hechos’ relativos a proyectos que involucran al genoma humano tiene importantes implicancias para las nociones de orígenes, vínculo e identidad. De hecho, las narrativas, conceptos y términos que esta floreciente área de la ciencia habitualmente vuelca a la sociedad en sentido amplio, no sólo rebotan en una gruesa capa de ignorancia e indiferencia, sino que se entretajan con los discursos populares en torno al comportamiento humano y la interacción. En este ensayo presento algunas especulaciones sobre la relación entre las comprensiones populares de las nuevas tecnologías genéticas y reproductivas por un lado, y las ideas de etnicidad y nacionalidad por el otro. Los dos casos a los que me referiré son de Europa del Norte, pero las conclusiones a las que llego tienen implicancias mucho más amplias. En muchos aspectos, las analogías, conexiones y homologías sobre las cuales llamo la atención no tienen nada de nuevo. El tráfico de símbolos y metáforas que llevan a la configuración de identidades étnicas y genéticas está establecido en la literatura (ej. Gellner 1983, ver también Chapman 1993). Sin embargo, quisiera sugerir que la importancia en ascenso del ADN como el marcador definitivo de la similitud y diferencia humana abre nuevas posibilidades para la racialización (Bradby 1996) y la esencialización de la etnicidad, que es importante que los antropólogos sigan escrutando.

En el salto entre lo que es posible (que los especialistas en genética a menudo se esfuerzan por subestimar) y lo

que se cree posible (que el público, asistido por los medios, es propenso a sobrestimar), la imaginación trabaja arduamente. Por medio de C. Wright Mills, Glasner y Rothman invocan la idea de las ‘imaginaciones genéticas’ para referirse a la conexión entre biografía, historia y sociedad hecha posible por el mapeo del genoma humano (1998:1). En el recuento desarrollado aquí, la noción de imaginaciones genéticas recibe una inflexión más bien diferente cuando las ideas de imaginación y genética se juntan con la de comunidad. El punto de partida para este diálogo entre diferentes dominios es la noción de una ‘comunidad imaginada’ tal como la desarrolla Benedict Anderson (1983) en su historia del ‘origen y propagación del nacionalismo’. La idea de una ‘comunidad imaginada’ es a la vez elegante y simple. La promoción de tradiciones locales o ‘folklóricas’ tal como se la encuentra en la literatura, música, danza, rituales y poesía fue fundamental para que la gente pudiera imaginarse algo más amplio que su propia comunidad inmediata. Más allá de sus propias familias y hogares había otros, a quienes probablemente nunca conocerían, pero que hablaban su mismo lenguaje, sostenían los mismos valores, cantaban las mismas canciones y aspiraban al mismo sentimiento de identidad y nacionalidad. El poder de las representaciones colectivas central a la narración de Anderson no es nada nuevo, está claro. Lo que resultó original, sin embargo, fue su enfoque sobre la circulación de libros, revistas, diarios y periódicos que hicieron posibles comunidades imaginadas e imaginables de las cuales uno podía suponer que eran ‘tal como nosotros’. Como él lo dice ‘lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las nuevas comunidades, fue una interacción algo fortuita pero explosiva entre un sistema de producción y relaciones productivas (capitalismo), una tecno-

1 En: *Anthropology Today*, Vol. 16 N° 3, Junio 2000.

2 Bob Simpson es catedrático en Antropología en la Universidad de Durham y es coeditor de *Discovering Anthropology*, la guía de recursos para docentes de RAI. Se lo puede contactar en robert.simpson@durham.ac.uk. En el texto original agradece “Arnar Arnason, Luisa Belaunde, Richard Fleming, Tamara Kohn y Malcolm Smith por sus útiles comentarios y contribuciones al desarrollo de este paper, y a David Austin por la autorización para usar su comic”.

logía de las comunicaciones (imprensa) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana' (ibid 46).

A continuación consideraré algunas nuevas imaginaciones que son posibles a medida que los datos no procesados de la similitud y diferencia humana (lo que podría llamarse la fatalidad de la diversidad genética humana), tal como nos los revelan las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas, comienzan a informar la noción de etnicidad o de qué es ser 'tal como nosotros'. En muchos aspectos la forma que toma esta ósmosis de ideas tiene algunas resonancias familiares. Por ejemplo, familia y parentesco son aún metáforas importantes para el establecimiento de nociones abstractas de nacionalidad y etnicidad. Anderson sostiene que esta poderosa y a menudo utilizada conexión conceptual es evidente en el uso de términos relativos al parentesco en el lenguaje del nacionalismo, tales como las nociones de paternidad, maternidad, lengua materna y tierra natal (Anderson 1983: 131). Para Schneider, lo que hace que familia y nación se unan con tan profunda resonancia es la idea de 'una solidaridad difusa y perdurable' que es apuntalada por una substancia compartida para crear 'una unidad de cierto tipo' (Schneider 1969: 67). En Occidente, la sangre ha sido la base de esta unidad mediante una substancia compartida. De hecho, las ideas de consustancialidad por medio de la sangre han conformado ideologías de descendencia que no sólo proveen la base de la unidad simbólica de un grupo sino que también apuntalan sus reclamos territoriales. Sin embargo, con el advenimiento de la nueva genética aparece un nuevo vocabulario para fundamentar diferencia y similitud: la 'sangre' es desplazada por el ADN como marcador esencial de la identidad compartida y atributo. Al imaginar la etnicidad y nacionalidad, existe una fuerte probabilidad –y de hecho una evidencia creciente– de que la sustancia podría dejar paso a frecuencias, secuencias y mutaciones de genes más 'científicamente' determinables. Tal es el caso, particularmente, cuando las identidades están en disputa³. La 'lectura' de dicha información es la tarea de expertos en genética médica, pero el conocimiento y la toma de conciencia de que la misma puede leerse de maneras que dicen algo respecto no sólo de la salud y la normalidad, es de un significado social más amplio para las comunidades imaginadas y los límites que las garantizan (Barth 1969). Sin embargo, existe una preocupación considerable acerca de los niveles de lo que en forma reveladora se llama 'alfabetización genética' (ver Turney 1998 para discusión), y cierta ansiedad

respecto de que los ciudadanos están siendo progresivamente desempoderados mediante la ignorancia y la incapacidad para poder hacer comentarios sobre un medio ambiente técnico y moral rápidamente cambiante. No obstante, en su análisis de la 'comprensión pública de la nueva genética', Durant et al (1996) señalan la inadecuación de los modelos de déficit para las explicaciones de estos procesos. Llamen la atención sobre la presencia activa de creencias y valores seculares dados a luz al tratar de comprender el sentido de las nuevas tecnologías; no se trata meramente de la ausencia de conocimiento técnico (también cfr. Richards y Ponder 1996). En otras palabras, las complejidades de la genética invariablemente están repartidas en expresiones a la vez familiares y accesibles. Permítaseme comenzar mediante una anécdota que subraya algunas de estas expresiones en uso y empieza a mostrar las formas indirectas en que las 'comunidades genéticas imaginadas' van cobrando forma.

La 'invasión de los bebés vikingos'

En el Reino Unido, así como en muchas otras partes de Europa, existe una carencia de semen para su uso en clínicas que ofrecen inseminación artificial por medio de donantes a aquellos que enfrentan problemas para concebir. Si bien la inseminación artificial por medio de donantes es un procedimiento aceptado, la disposición de los varones a presentarse como donantes ha disminuido. La causa de esta reticencia ha sido atribuida a la creciente posibilidad de que en el futuro estos encuentren que son rastreados por su linaje biológico –una eventualidad que los donantes, habitualmente jóvenes y solteros al momento de donar, no quieren incorporar a sus futuros proyectados. Por ende, la demanda supera a la provisión, y las colas de aquellos que buscan tratamiento se hacen más largas. Para muchos de quienes esperan tratamiento, los años de intentar concebir implican que el tiempo no está de su lado. Enfrentados con este problema, los médicos han desarrollado soluciones novedosas. El Dr. Richard Fleming, especialista en fertilidad en el Glasgow Royal Infirmary, intentó importar espermatozoides del banco de espermatozoides Cryos en Dinamarca. Cryos afirma que posee un programa de donantes altamente exitoso, y exporta espermatozoides congelados a más de veinte países en todo el mundo; el logo de la organización consiste en un par de espermatozoides de historieta sonrientes nadando hacia arriba, y la leyenda 'mantenemos a la cigüeña ocupada'. Sin embargo, bajo el Acta de Ferti-

3 Tal como Skinner lo señalaba en una reciente carta a *Anthropology Today*, la emergencia de la antropología molecular como un subcampo al interior de la disciplina abre terrenos éticos y filosóficos desafiantes. Skinner llama la atención sobre el trabajo del centro de Antropología Genética en el University College London y su análisis del cromosoma 'Y' de los Lemba de Sudáfrica para testear el status de su pretendida descendencia judía (Skinner 1999).

zación Humana y Embriología dicha importación sería ilegal sin la licencia apropiada. Después de dieciocho meses de campaña por parte de los doctores de Glasgow, se les concedió una licencia que permitiría la importación siempre y cuando el banco de esperma Cryos estuviera sujeto a las mismas regulaciones y estándares vigentes en el Reino Unido. El camino estaba ahora abierto para la importación de una cantidad sustancial de esperma para asistir a las parejas infértiles en Escocia y en todo el Reino Unido. Los periódicos rápidamente presentaron la historia en términos algo más familiares. Un periódico reportó 'la invasión de los bebés vikingos' (*The Mail on Sunday*, 10 de octubre de 1999) evocando la imagen de una contribución más temprana y más forzada al *pool* genético británico por parte de los europeos del Norte. Una alusión similar apareció en *The Guardian*, mostrando a un vikingo que había llegado para 'incendiar, saquear y donar'. En las semanas siguientes a la aparición de la noticia, hubo un alto nivel de interés entre los varones escoceses por la perspectiva de donar esperma, con numerosas consultas telefónicas y un aumento en el número de varones que se presentaban como donantes. De hecho, surgió la pregunta de si la importación sería finalmente necesaria.

Resultaría extremadamente difícil poder hablar directamente con aquellos que contactaron a la clínica con la idea de donar su semen, respecto de por qué consideraron siquiera presentarse al proceso de examen, que es emocionalmente demandante. El hecho es que muchos hicieron dicho contacto y sus decisiones fueron de algún modo precipitadas por la cobertura de prensa. Incluso pareciera que para algunos de los hombres que se presentaron no se trataba simplemente de un deseo altruista de ayudar a parejas infértiles. Un escocés residente en Londres ofreció regresar a Glasgow regularmente a fin de donar (Richard Fleming, comentario personal). ¿Cuáles serían por ende las conexiones entre el aumento de la voluntad de algunos varones escoceses de donar semen por un lado, y la pretendida amenaza de una invasión genética causada por la importación de semen dinamarqués por otro?

Podríamos proponer una conexión a nivel individual, motivada por la preocupación respecto de la paternidad de un chico y el deseo de obviar los problemas que podrían presentarse en caso de que éste quisiera rastrear a su padre biológico tiempo más tarde. ¿Qué significaría para un chico descubrir que sus orígenes biológicos residen en un donante de esperma danés? Siempre ansioso por llevar el debate hacia asuntos de real importancia, un colaborador del correo de lectores del *Glasgow Herald* sugirió que los orígenes del esperma no importaban siempre y cuando éste viniera de una nación que pudiera jugar fútbol (*Glasgow Herald*, 19

de octubre de 1999). Pero si a los 18 el chico descubriera sus orígenes genéticos, ¿sería aceptable jugar para Dinamarca tanto como para Escocia? Tan cruciales como dichas preguntas pudieran ser para la biografía e identidad del chico (quien ya parece configurado como varón en la mente de algunas personas), mi preocupación aquí tiene que ver con un conjunto más amplio de relaciones, a la vez que más especulativo. Si seguimos el hilo presentado por las historietas y los titulares de los periódicos, empezamos a ver que la violación ante la cual los hombres están respondiendo no es un abuso geográfico o cultural, sino uno incluso más insidioso. ¿Acaso la invasión no es del *pool* genético que en sí mismo se ha tornado una metáfora de otros tipos de comunidades? ¿Se percibe como amenazada una comunidad de varones, mujeres y chicos cuya identidad cultural y social distintiva, se cree, está enraizada en un genotipo distintivo? ¿Podría suceder que tal amenaza sea experimentada por estos hombres como si estuviera dirigida a otros marcadores de la identidad étnica tales como el lenguaje, la literatura o las costumbres, con la donación de esperma como una forma lógica de resistencia?

Llegado este punto, perdonaremos al lector por creer que todo esto es un poco ilógico. La idea de que existan genes para el 'ser escocés' es una noción ridícula. Proviene del discurso torpe, pero ahora altamente penetrante, de 'genes para esto' y 'genes para aquello', que prescribe nuestro destino y presenta al ADN como la esencia perturbadoramente reduccionista de nuestra humanidad; el 'alma' de los tiempos modernos, tal como Nelkin y Lindee describen su retrato en la cultura popular (1995:40). Del mismo modo, la cantidad de nacimientos factibles de resultar de la importación propuesta probablemente no llegue a cifras mayores, y por ende difícilmente podría constituir una corrupción del *pool* genético. Finalmente, las especulaciones presentadas imputan una hostilidad al mestizaje que muchos podrían encontrar ofensiva. Pero al igual que con muchas de las nuevas tecnologías reproductivas y genéticas, prácticas que típicamente sólo afectarán las vidas de unos pocos, son al mismo tiempo ideas que deben ser asimiladas y entendidas por muchos otros. El punto es que no estoy examinando hechos científicos, sino el trabajo cultural de la metáfora y la analogía. En la turbulenta geopolítica de fines del siglo veinte es tan probable que se presione a la ciencia para ponerla al servicio de la nacionalidad tanto como al fútbol o la cocina. Estar alerta a tales procesos plantea un particular desafío a las ciencias de la vida en general y a la antropología en particular, en tanto éstas destacan las formas en que la identidad, los límites y las conexiones entre miembros de la comunidad son conce-

bidos a la luz de las ideas cambiantes sobre el cuerpo, la sociedad, la tecnología y la naturaleza.

El Proyecto Genoma Islandés

Permítanme ahora referirme a otro caso que provee un ejemplo mucho más concreto de la genetización de la etnicidad: el proyecto nacional de genoma humano actualmente en curso en Islandia. Descripto con cierto detalle en una edición anterior de *Anthropology Today* (octubre de 1999), el proyecto DeCode se inició en 1996 con la intención de construir una base de datos médica a nivel nacional de los islandeses. Las características particulares que hacían a los islandeses candidatos ideales para este experimento residían en el hecho de que son una población pequeña (275.000), homogénea (históricamente relativamente aislada), con un renombrado interés por su propio registro genealógico. Son asimismo una población altamente alfabetizada, capacitada para participar activamente en el proceso de toma de decisiones que eventualmente resultó en el establecimiento de un contrato entre el gobierno islandés y DeCode Genetics. Sin embargo, el proceso no estuvo exento de controversia, y el debate DeCode en Islandia y otros lugares ha oscilado de un lado a otro entre aquellos que ven una innovación líder a nivel mundial en salud pública, a la que seguirá un proceso de consulta modelo, y aquellos que ven una comoditización y explotación clínica de la herencia genética de una nación. En modos que tienen resonancia con debates anteriores acontecidos en Islandia respecto de las cuotas pesqueras, los oponentes de DeCode afirman que lo que de hecho es propiedad colectiva de la nación está en efecto siendo privatizado para la ganancia comercial de unos pocos. De cualquier modo, de este debate emergió un amplio consenso para proceder con el proyecto, y una base de datos que incluye a la mayoría de los islandeses adultos vivos está empezando a cobrar forma. La participación nacional en el proyecto fue percibida como la posibilidad de obtener una variedad de incentivos. Los beneficios comerciales incluyen la ganancia futura de la venta de las tecnologías y los procesos patentados. Los beneficios de salud incluyen la perspectiva de un más eficiente registro, testeo y escrutinio de los desórdenes de origen genético⁴ y una posición de largada a la cabeza en el campo emergente de la farmacología genética. Finalmente, el proyecto DeCode ha proporcionado empleo a nivel local a un número significativo de científicos altamente calificados que de otro modo hubieran formado parte de la diáspora intelectual vigente en Islandia desde hace años.

Lo que no parece haber sido discutido en el desarrollo del proyecto DeCode es la generación de un medio que permita identificar límites claros y bordes rígidos para algo que hasta ahora había sido borroso y fluido. El acuerdo para proceder con el proyecto sobre la base de que hace algo específico por los islandeses y su salud, posee una lógica difícil de refutar si uno está del lado de adentro y probablemente se beneficie de algún modo. Pero como derivado existe un poderoso alegato acerca de la identidad nacional, y los medios para poner en primer plano algunos discursos perturbadoramente familiares sobre la pureza 'racial' se tornan rápidamente disponibles. Esto no significa, por supuesto, que el proyecto DeCode esté a punto de tornar a los islandeses en supremacistas xenófobos. Simplemente queremos señalar que la inclusividad y la exclusividad son dos caras de la misma moneda y, con pasaportes y números de seguridad social, ser un miembro inscripto en el proyecto de genoma islandés consolidará y resaltará la identificación con algunos y aumentará el sentido de diferenciación de otros. Si así lo desean, los islandeses pueden imaginarse a sí mismos como parte de una comunidad genética única, esencialmente igual en sus diferencias. Como tales, estos desarrollos nutren discursos ya existentes acerca de la nacionalidad islandesa que retratan a los islandeses como guardianes de una herencia única. Por un lado, esta herencia es sostenida en el lenguaje islandés, y particularmente en las sagas. Por otro, es evidente en el particular apego que los islandeses sienten por su distintivo medio ambiente natural y sus recursos. Para muchos islandeses es un deber dado el hecho de preservar y proteger el lenguaje y la naturaleza. Por ende, en Islandia la resistencia a la adopción de palabras prestadas del inglés es particularmente fuerte, con campañas efectivas para conservar a su lenguaje incólume. Del mismo modo, el Ministro de Agricultura de Islandia recientemente consideró una solicitud para importar huevos fertilizados de vacas noruegas y se encontró con protestas de quienes consideraban necesario proteger la integridad e identidad única de las razas islandesas (Arnar Arnason, comentario personal). El proyecto DeCode podría proveer otro término a través del cual las nociones de etnicidad, límite e identidad podrían refractarse de manera similar.

La 'genetización' de la etnicidad

Las ideologías de la nacionalidad reflejan continuidad entre un pasado que podría ser 'inventado' y un futuro que existe sólo en la imaginación. Las ideologías que conectan pasado y futuro a menudo están construidas sobre no-

4 Por ejemplo, el proyecto ha usado exitosamente el análisis de herencia hecho posible por la base de datos para identificar un enfoque heredado de la preeclampsia (Arngrimsson et al 1999).

ciones de genealogía, y los nombres, historias y propiedades que conectan a los chicos con sus ancestros. En este sentido, los dolores de parto presentes de la nacionalidad islandesa y escocesa comparten varias similitudes. La migración creciente entre estados desestabiliza a comunidades en las que la homogeneidad era hasta ahora la norma. Islandia en particular ha recibido cantidades sin precedentes de personas luego del malestar en los Balcanes. También hay similitudes en el hecho de que actualmente tanto Escocia como Islandia están atrapadas en una tensión más amplia entre el crisol de un superestado europeo por un lado, y la reafirmación de fuertes identidades regionales por otro. El movimiento hacia una mayor transferencia y autonomía regional que el proceso de la Unión Europea ha hecho posible, abre nuevas configuraciones de identidad y límite. En la reimaginación de comunidad que estos desarrollos inspiran, el esencialismo genético ofrece una ruta directa hacia la racialización de la etnicidad. No es sorprendente que el compromiso con tal pensamiento signifique que la perspectiva de la infiltración genética se demuestra como profundamente perturbadora. En el ejemplo islandés, la imaginación de una comunidad genética ha recibido un serio ímpetu por parte del proyecto DeCode. En el corto plazo, los islandeses sin duda descubrirán más acerca de su herencia genética compartida e invertirán más en los beneficios de salud que esta base de datos hace posible. Sin embargo, a medida que la preocupación gira de la 'asistencia social' a la 'asistencia genética' (Miringoff 1991) y el imperativo para explicar todos los aspectos de la condición humana en términos genéticos se torna más fuerte (Lippmann 1991), la salud del *pool* genético se torna una preocupación primaria. Con ello viene la posibilidad de ver al mestizaje como el desperdicio de una herencia y de la inversión hecha en ella a lo largo de las generaciones. En el largo plazo, el refuerzo de estrategias endogámicas podría producir algunos desarrollos perturbadores. Silver (1998), por ejemplo, especula acerca de una sociedad futura en la cual el globo está dividido en dos comunidades: están aquellos de naciones ricas que han experimentado generaciones de terapias genéticas y enriquecimiento genético (se refiere a ellos como los Ricos en Genes). El otro grupo son los 'Naturales', la mayoría de las personas sobre la tierra, que se han reproducido por medios enteramente naturales a lo largo de las generaciones y poseen todas las limitaciones e imperfecciones que actualmente caracterizan a la condición

humana. Los Ricos en Genes son más saludables, inteligentes, atléticos y longevos que el segundo grupo. Los dos grupos son mutuamente infértiles.

Así como no fue el descubrimiento del átomo sino los usos que se hicieron de este descubrimiento lo que impactó de manera tan dramática sobre la historia reciente, lo mismo podría suceder con el descubrimiento de Watson y Crick de la doble hélice. En sí mismo el descubrimiento era simplemente la respuesta a un rompecabezas. Sin embargo, el registro reciente respecto de convertir un conocimiento neutral en una aplicación benigna no es bueno. Invariablemente los nuevos descubrimientos y las tecnologías que ellos engendran han sido forzados al servicio del poder, la dominación y el propio interés comercial. En lo que respecta a la genética y las nuevas tecnologías reproductivas, el genio de la botella está suelto. Los debates éticos, sociales y legales incitados por temas tales como el examen y testeo genético, el asesoramiento genético, los tests de diagnóstico pregenético y la recolección, conservación y uso de gametos son un testimonio de la extensión y complejidad de los temas. Aquello sobre lo que busqué llamar la atención aquí, sin embargo, va más allá de estos temas específicos y se refiere a la capacidad de las ideas de 'viajar' de maneras que tienen 'implicancias para áreas enteras de la vida social' (Strathern 1997:42). La ruta particular que he sugerido en este ensayo se abre cuando las ideas de ADN, genomas, *pools* genéticos y poblaciones se entrecruzan con las ideas populares acerca de la cultura y la etnicidad. Una consecuencia importante es la ilusión de predicciones y controles mejorados, basada en identidades y relaciones esencializadas. Con esta nueva manera de esencialización surge la posibilidad de retrabajar las identidades étnicas como comunidades genéticas imaginadas, esto es, comunidades en las cuales el lenguaje, los conceptos y las técnicas de la medicina genética moderna juegan su parte en la conformación de la identidad, sus límites y aquello que se cree están subyacente. Tal pensamiento distrae la atención del potencial genómico para enfatizar el alcance de las características compartidas e invita a prácticas blandas de selección y exclusión que fácilmente podrían allanar el camino para la dura eugenesia que tan malamente hirió al siglo veinte y podría dejar cicatrices en el siglo veintiuno.

Traducción de Florencia Enghel
Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin

Bibliografía:

- ANDERSON, B., *Imagined Communities*, London, Verso, 1983.
- ARNGRIMSSON, R. *et al.* 1999 A genome-wide scan reveals a maternal susceptibility locus for pre-eclampsia on Chromosome 2p13. *Human Molecular Genetics* Vol. 8(9), pp 1799-18.
- BARTH, F. 1969 *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen and Unwin.
- BRADBY, H. 1996. Genetics and racism. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHAPMAN, M. 1993 (ed) *Social and biological aspects of ethnicity*. Oxford: Oxford Science Publications.
- DURANT, J., Hansen, A., and Bauer, M. 1996. Public understanding of new genetics. In T. Marteau and M. Richards (eds) *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, E. 1983. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.
- GLASNER, P. and Rothman, H. (eds). 1998. *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.
- LIPPMAN, A. 1991. Prenatal genetic testing and screening; constructing needs and reinforcing inequities. *American Journal of Law and Medicine*. Vol. 17 pp 15-50.
- MARTEAU T. and Richards M. (eds) 1996. *The troubled helix: social and psychological implications of the new human genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIRINGOFF, M.L. 1991. *The social costs of genetic welfare*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- NELKIN, D. and Lindee, S.M. 1995. *The DNA mystique: the gene as cultural icon*. New York: W.H. Freeman and Company.
- PALSSON, G. and Rabinow, P. 1999. Iceland: the case of a national human genome project. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 5, pp 14-18.
- RICHARDS, M. and Ponder, M. 1996. Lay understanding of genetics: a test of a hypothesis. *Journal of Medical Genetics*. Vol. 33, pp. 1032-1036.
- SCHNEIDER, D.M. 1968. *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- SILVER, L. 1996. *Remaking Eden: cloning and beyond in a brave new world*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- SKINNER, J. 1999. Anthropological ethics. *Anthropology Today*, Vol. 15 No. 3, pp 23-24.
- STRATHERN, M. 1997. The work of culture: an anthropological perspective. In A. Clarke and E. Parsons (eds) *Culture, kinship and genes: towards a cross-cultural genetics*. Houndmills, Basingstoke: MacMillan Press Ltd.
- TURNERY, J. 1998. Signs of life-taking genetic literacy seriously. In P. Glasner and H. Rothman (eds) *Genetic imaginations: ethical, legal and social issues in human genome research*. Aldershot: Ashgate.

Capítulo 3:

La construcción del otro por la desigualdad

El cambio de perspectiva en la Antropología, de pasar a pensar la diversidad cultural como desigualdad, fue producto de los cambios operados en las sociedades llamadas “primitivas”. Las transformaciones más impactantes (por la calidad y también por la violencia) fueron las de aquellas sociedades que estaban en *proceso de descolonización*. Los cambios, básicamente políticos, que sufrieron estos pueblos, fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas. Las transformaciones que habían sufrido los denominados “pueblos primitivos” o sociedades no occidentales eran producto de tres tipos de situaciones:

- 1 *La situación colonial*: definida como una situación total de dominación (relación compulsiva, unilateral y violenta) que ejerce un pueblo sobre otro. Tal situación no fue producto del contacto entre dos pueblos, sino de un sistema social determinado en contacto con otras sociedades o culturas: el sistema capitalista en su fase imperialista. El sistema dominante desposeyó de sus “bienes” a las culturas nativas e introdujo una serie de presiones que las transformó en culturas “dominadas”. A partir de este momento se considera que la cultura dominada perdió la posibilidad de ejercer una real acción sobre su propia historia, sufrió un proceso de *readaptación* de “los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos”. Estas nuevas culturas, al encontrarse cada vez más desposeídas, “devienen siempre más dependientes de la potencia colonial que controla las fuentes de ingresos y de bienes de consumo al mismo tiempo que la vida política” (Balandier, 1973: 15-17).
- 2 *Los procesos de descolonización*: principalmente se hace referencia a los movimientos de liberación de Asia y África en las décadas del ‘50 y ‘60. Se considera que estos procesos fueron diversos y esta diversidad fue producto tanto de las características particulares de cada cultura nativa como de la diversidad de formas que tomó la dominación. Por ejemplo, a mayor vio-

lencia en la situación, mayor violencia en el proceso de descolonización. Este proceso significó para las sociedades dominadas pasar a ser naciones, *sociedades complejas*, sociedades con clases, es decir, se convirtieron en entidades parecidas a Occidente.

- 3 *La situación postcolonial*: aun cuando las nuevas sociedades se liberan políticamente, Occidente sigue actuando como factor de cambio: “las actuales desigualdades en la relación de fuerzas, factor prioritario en la determinación de las relaciones internacionales, originan el asentamiento de influencias extranjeras en el seno de muchas naciones y dan lugar a una especie de extensión del hecho colonial [...] se podría describir el actual período de la historia de la humanidad como un período de colonialismo generalizado” (Balandier, 1973: 15). El hincapié estuvo puesto en la relación de dependencia económica que esos “nuevos pueblos” mantenían con los países centrales.

La relación que está presente en todas las situaciones se expresa con el término de dominación. Está presente en la situación colonial como en los procesos de liberación y aun en la etapa postcolonial, cuando los pueblos se liberan políticamente de las naciones europeas. El papel “dominante” le corresponde a Occidente, y ese papel le permitió introducir transformaciones en las culturas dominadas:

He intentado definir la situación colonial y luego las situaciones de dependencia subrayando que éstas constituyen el sistema fundamental de referencia que determinan la totalidad que posibilita la ubicación y la interpretación de las transformaciones sectoriales. He señalado la función reveladora que cumplen los acontecimientos, las crisis y los movimientos provocados por esas situaciones; iluminan el fondo sobre el cual se desarrollaron no sólo los fenómenos de contacto sino también la sociedad en sus formas tradicionales (1973:25).

Sólo por la importancia que tuvo para Occidente el segundo proceso, el de descolonización, se produjeron cambios en la mirada sobre el otro que tenía Occidente, y específicamente, la mirada que tenía la antropología sobre las “otras” culturas. Es decir, la práctica de la antropología dominante también se transformó. Y esa transformación tuvo como punto de partida la crítica a las teorías que postulaban la diversidad cultural:

- Las teorías elaboradas hasta la Segunda Guerra Mundial, ponían en primer lugar el relativismo cultural reivindicando el respeto por el otro cultural (la crítica al evolucionismo los llevó a postular la equivalencia entre culturas) pero no reconocían la relación desigual que vinculaba a esas culturas con Occidente: “El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas” (García Canclini, 1982:37).
- Aun en los casos en que se ponía el acento en la relación entre culturas como el elemento distintivo de la diversidad, al introducir el relativismo a través de considerar que la distinción es relativa a quien está observando (como en el caso de Lévi-Strauss) dejaron de lado la situación de dominación que encerraba esa relación, de la cual el propio observador era parte.
- La mayor parte de las teorías antropológicas dominantes negaban la posibilidad de tener en cuenta el cambio y la historia en las sociedades “primitivas”.

En una palabra, las teorías elaboradas hasta ese momento no podían dar cuenta de las transformaciones que estas sociedades habían sufrido. Por lo tanto hubo que modificar la óptica desde donde se veía el problema y encontrar nuevas teorías. Los supuestos con los cuales estas transformaciones fueron encaradas, llevaron necesariamente a buscar una explicación posible en una teoría que justamente tenía una explicación sobre Occidente y sobre su relación con las sociedades no occidentales: el marxismo (materialismo histórico). No obstante, esta teoría tal como había sido formulada en su momento y modifi-

cada posteriormente, no podía ser aplicada de modo directo a los nuevos problemas. A los intentos teóricos que hubo en la década del sesenta y setenta para ajustar el marxismo a estos “nuevos” problemas se los denominó con el término genérico de “neomarxistas”.

El neomarxismo en Antropología

Con el neomarxismo,¹ el objetivo de la Antropología cambió. La propuesta fue la de estudiar los procesos sociales, económicos, políticos y culturales que condujeron, de la mano de Occidente, a la transformación de las sociedades “primitivas”.

Suponía poner la mirada sobre otro tipo de “unidades”, ya no sobre la sociedad “primitiva” aislada que suponía la teoría funcionalista, sino en los siguientes problemas:

- las características de las sociedades no occidentales antes de la situación colonial: en este caso la pregunta era ¿tenía razón el funcionalismo al describirlas como totalidades funcionales, equilibradas o era necesario reconstituirlas como totalidades jerarquizadas, en las cuales existían relaciones de dominación?;
- las características de Occidente cuando entró en “relación”: ¿cuáles eran los componentes fundamentales de Occidente que podían explicar el modo que tomó la relación?;
- las relaciones particulares que se establecieron con el contacto, por ejemplo, determinados países occidentales con determinadas culturas no occidentales, las distinciones entre unos y otros ¿implicaba diferencias en la relación?;
- las modificaciones que esa relación había sufrido (del momento colonial al postcolonial) y las modificaciones que ese cambio produjo en cada sociedad no occidental: ¿permiten comprender los cambios actuales?

Sintetizando, se establecieron dos unidades de análisis: una al interior de una sociedad particular (ya sea en sociedades aún “primitivas” o en las nuevas sociedades complejas) donde el interés estaba puesto en la existencia de desigualdades sociales, en establecer si esas desigualdades eran semejantes o diferentes a las que caracterizaban a las sociedades capitalistas occidentales. La pregunta generalizada dentro de estas teorías fue ¿qué tipo de modo de pro-

1 Con este término generalizamos las posiciones de una variedad de autores que a lo largo de las décadas del '60 y del '70 publicaron numerosos trabajos tanto en antropología como en las ciencias sociales en general. No se debe por lo tanto entender que ha habido una teoría homogénea, por el contrario, encontramos diferentes posturas que incluso polemizan entre ellas. Para desarrollar este punto y acotarnos a los conceptos que nos interesan en función de nuestro problema, nos centramos básicamente en los trabajos de tres autores: Balandier (1973, 1994), Godelier (1977, 1979, 1991) y García Canclini (1981, 1982, 1984, 1986).

ducción es (o era) tal o cual sociedad? La otra en la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas, es decir, en la vinculación entre modos de producción distintos y el interés en el efecto y consecuencia de la expansión de las relaciones de desigualdad social que caracterizan a la relación entre sociedades capitalistas y no capitalistas.²

En una primera instancia, entonces, los conceptos centrales derivados de la teoría de los modos de producción y de su articulación fueron los ejes centrales de las nuevas explicaciones antropológicas. Pero esos conceptos ¿agotaban la explicación sobre la desigualdad cultural dentro de sociedades occidentales, no occidentales u occidentalizadas, o las desigualdades entre culturas? Para algunos neomarxistas, la respuesta fue “no” y elaboraron teorías alternativas cuyo eje era la vinculación de tres conceptos: determinación, dominación y hegemonía con el concepto clave del análisis antropológico: el de cultura.

El concepto de cultura: una primera definición

El concepto de cultura “tradicional” utilizado por la Antropología presentaba un problema: tendía a englobar “todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social —la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.— sin jerarquizar el peso de cada una.” (García Canclini, 1982:41). La primera operación consistió en separar “sociedad” (formación social) de “cultura”. La sociedad fue considerada como una totalidad conformada por instancias interdependientes y jerarquizadas. La cultura era vista como una instancia o dimensión de la totalidad social determinada por otras instancias.

Ahora bien, dentro de las teorías marxistas tradicionales, el concepto de cultura no tenía ese sentido. El con-

cepto que más se acercaba a él era el concepto de ideología. La segunda operación consistió en revisar los postulados que la teoría enunciaba sobre la ideología y “adaptarlos” al concepto de cultura:³

1. El primer paso consistió en establecer la ubicación que la ideología, en tanto instancia, tenía en la totalidad social. Marx ya había ubicado esa instancia en su idea de sociedad, idea vinculada con el concepto de modo de producción capitalista:

—Un modo de producción se define por la relación entre los hombres y los medios de producción y por la relación de los hombres entre sí.⁴ En un nivel, la relación hombre-medios-objetos de trabajo conforma lo que se denomina con el término “fuerzas productivas” (que tal vez pueda verse como la base tecnológica de que dispone una sociedad, como la forma de organizar los medios de trabajo). Pero la relación hombres-medios es también una relación de producción, relación que según Marx es “necesaria e independiente” de la voluntad de los hombres, y que se expresa jurídicamente en una relación de propiedad de los medios (formas definidas de posesión de los medios).⁵

—En el denominado modo de producción capitalista, esta relación de propiedad es una relación de propiedad privada de los medios de producción y esta *apropiación*⁶ privada está determinando la existencia de dos tipos-clases de hombres: aquellos que son propietarios de los medios y aquellos que no son propietarios. Estas relaciones de producción, que se expresan jurídicamente en relaciones de propiedad y que determinan la existencia de dos clases de hombres (propietarios-no propietarios), son también relaciones de explotación (entre capital y trabajo)⁷ y son también fuerzas sociales

2 Así, para Balandier “[...] nuestra época puede caracterizarse por la urgencia y la agudeza de dos tipos de problemas que se plantean simultáneamente a las naciones dominantes: los que están vinculados con las presiones que ejerce el proletariado y las clases desposeídas y los que se originan como consecuencia del ‘ascenso’ de los pueblos colonizados o dependientes, [...] problemas planteados por el proletariado ‘interior’ y ‘exterior’ con su reacción frente a la dominación que sufre y con sus luchas ‘por el reconocimiento’” (1973:15).

3 En este punto seguimos el razonamiento que García Canclini desarrolla en *Ideología y Cultura* (1984). También tuvimos en cuenta los siguientes trabajos: *Cultura y Sociedad* (1981); *Las culturas populares en el capitalismo* (1982) y *Desigualdad cultural y poder simbólico* (1986).

4 Gracia Canclini se basa en el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*. La versión en español que nosotros utilizamos es de Cuadernos Pasado y Presente, Buenos Aires, 1984.

5 En un párrafo Marx sintetiza claramente la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción y el modo en que se producen los cambios de modo de producción: “En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social.” (1984:67).

6 El término apropiación sintetiza tres operaciones o sentidos relacionados. El primero señala el despojo: alguien le saca algo a otro. El segundo marca la exclusión, la apropiación implica que ese otro despojado “no tenga” y por eso queda excluido. El tercer sentido indica el control, la apropiación implica que se controle tanto el “objeto” apropiado como la relación instituida con el otro despojado.

7 El capital introduce en la sociedad la lógica de una relación que será fundamental que es la de explotador / explotado. En esa relación, el proletariado es la clase social explotada. La condición de esa explotación se localiza en el mercado cuando la fuerza de trabajo se torna en mercancía y se consume en la producción al prolongarse la jornada más allá del tiempo de trabajo necesario (plusvalía).

(burguesía-proletariado) antagónicas que se enfrentan en “lucha”.

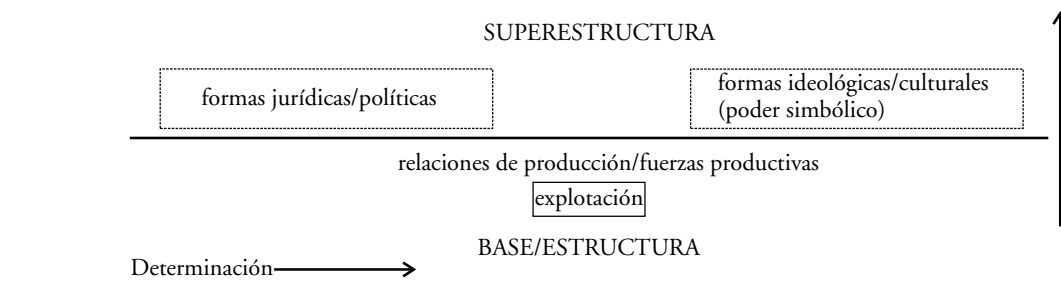
- Las clases sociales, para Marx, se establecen en las relaciones de producción. Estas relaciones (junto a las fuerzas productivas) tienen una *ubicación* en su idea de sociedad. En sus propias palabras: “La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social” (Marx, 1984:67). Pero esas relaciones no sólo tienen una ubicación sino que también tienen un “poder”, el de “determinar el proceso social, político e intelectual de la vida en general”.⁸ Esta famosa metáfora del edificio nos muestra una sociedad conformada por dos partes: una estructura⁹ (fuerzas productivas/relaciones de producción) sobre la cual se construye un edificio (superestructura): “las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma *ideológicas*, dentro de las cuales los hombres toman conciencia [...]” (Marx, 1984:67) de lo que sucede en la estructura. La relación entre estas dos partes —estructura/superestructura— es una relación de determinación: la estructura o base “determina” lo que sucede en la superestructura. De tal modo que la base desempeña un rol primario, en el sentido de que los cambios en la base económica de la sociedad conducen (determinan) los cambios, las transformaciones, en el otro nivel.
- Para Marx, en este texto, la ideología es una forma de conciencia social, es el modo en que los hombres toman conciencia de lo que sucede en la base, se hacen conscientes de las relaciones de producción que según Marx son necesarias e independientes de la voluntad de los hombres.

El esquema que surge de esta descripción podría sintetizarse del siguiente modo:

2. El segundo paso fue el de establecer qué se entiende por “ideología” en las teorías clásicas. Y aquí se presentaron algunos problemas. Para García Canclini, las dificultades radicaban en las implicancias que surgían de la definición tradicional del término. La ideología era definida como:

- un sistema formalmente articulado de ideas y de representaciones*, lo cual implica que se piense en algo espiritual que aparece separado de toda forma material, que se piense que esas ideas están en la mente, en el espíritu de los hombres y que, a veces, toman forma material (por ejemplo, en los libros), pero esa materialidad es secundaria. Se produce así una distinción entre lo material (lo real) y lo simbólico (la representación).¹⁰
- que cumple sólo la función de *encubrir, deformar y mistificar la realidad*, es decir, que estas ideas representan de forma distorsionada lo que sucede en la realidad objetiva, en la base/estructura de la sociedad.
- la expresión de la clase dominante* (la “ideología burguesa”) por lo que se deja afuera las representaciones de las otras clases. Es la burguesía la que aparece construyendo “naturalmente” esa expresión a su antojo con la exclusión de las otras clases. En palabras de Canclini, la ideología aparece como: “la elaboración más o menos autónoma con que una clase se explica sus condiciones de vida” (1984:12).
- está *determinada* de manera “causal, mecánica y unidireccional” por la base-estructura. Así la ideología sólo puede transformarse con cambios en la base material y en tanto instancia de la totalidad social no tiene ningún peso propio ni participa en la conformación ni en la reproducción de esa totalidad.

Estas implicancias que connotan la definición de ideología, la hacen poco útil para explicar las desigualdades



8 Marx concluye: “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario es su existencia social lo que determina su conciencia.” (1984:66).

9 En diferentes traducciones, el término “estructura” es reemplazado por “base” o “infraestructura”.

10 Si bien el Estado, el derecho, etc. son formas ideológicas, se distinguen (en un primer momento) de la ideología propiamente dicha porque estas formas han tomado “forma”, están objetivadas en instituciones mientras que la forma propiamente ideológica remite siempre a un sistema de ideas y de representaciones.

“culturales”, ya que toda desigualdad se genera “únicamente” en la estructura. Para dar cuenta de la desigualdad cultural fue necesario repensarla como instancia (se llame ideológica o cultural) y dotarla de algún tipo de atributo que connotara “poder”, es decir, que fuese una instancia que generara por sí misma desigualdad, y que tuviera un peso respecto de esa totalidad social.

El concepto de hegemonía

Para que la cultura aparezca como una instancia que reproduce a la totalidad y a su vez puede sobredeterminar a las otras instancias, es necesario que la cultura pueda ejercer por sí misma un “poder”, una fuerza. Ese poder es el poder hegemónico.¹¹

El punto de partida es la separación que realiza Gramsci entre dos modos de dominación: la coercitiva y la hegemónica. Ambos son modos de dominación pero basados en formas distintas de control. En la dominación propiamente dicha, el control es político y directo, y se ejerce a través de la coerción y, en última instancia, a través del recurso a la violencia física. En una sociedad capitalista moderna el control monopólico de ese recurso lo tiene el Estado y no directamente la clase explotadora.¹² Pero ni este poder, el coercitivo, ni el poder propiamente económico que deriva de la relación de explotación, son suficientes para mantener y reproducir el sistema social:

La propiedad de los medios de producción y la capacidad de apoderarse del excedente es la base de toda hegemonía. Sin embargo, en ninguna sociedad la hegemonía de clase puede sostenerse únicamente mediante el poder económico. En el otro extremo de la competencia económica encontramos los mecanismos represivos que, mediante la vigilancia, la intimidación o el castigo, garantizan —como último recurso— el sometimiento de las clases subalternas. Pero se trata de un último recurso. No hay clase hegemónica que pueda asegurar durante largo tiempo su poder económico sólo con el poder represivo. Entre ambos cumple un papel clave el poder cultural (García Canclini, 1981:35).

El poder que se denomina *hegemónico* es un poder que se puede denominar “sutil”, simbólico o cultural. Es definido como un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector en alianza con otras clases (en un complejo entrelazamiento de fuerzas) logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, admitiendo espacios donde los grupos subalternos (no hegemónicos) desarrollan sus prácticas independientes. Este proceso (lucha):

- constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida social, de tal manera que constituye todo aquello que nos parece producto del *sentido común* (lo natural y lo dado) y afecta o satura a la totalidad de la vida social: produce el sentido o los significados.
- actúa a través del *consenso*: no puede ser impuesto de modo coercitivo sino que tiene que ser aceptado (consentido) por parte de los grupos o clases no hegemónicas y en ese sentido tiene que ser un poder legitimado.
- logra la dominación pero nunca de manera total y definitiva, necesita ser renovado, recreado, defendido y modificado porque es también permanentemente resistido, limitado, alterado y desafiado por fuerzas contrahegemónicas o *hegemonías alternativas*,
- puede ser comprendido *históricamente* y sólo analíticamente puede ser entendido como un sistema.¹³

Al introducir esta noción de hegemonía en tanto poder simbólico, se introduce una nueva diferenciación entre clases de hombres. A la diferenciación económica que marcó dos clases de hombres: explotadores/explotados (que tiene como base la apropiación desigual de los medios de producción de la vida material) se le sumó la diferenciación política que separa otras dos clases de hombres: dominantes/dominados (cuya base es la apropiación desigual de los medios para ejercer la violencia física), y ahora aparece una tercera diferenciación, la hegemónica, simbólica o cultural que determina otras dos clases de hombres: hegemónicos/subalternos (y cuya base es la apropiación desigual de los medios para producir sentido). La cultura, ya no es sólo “producción de sentidos”, es producto del

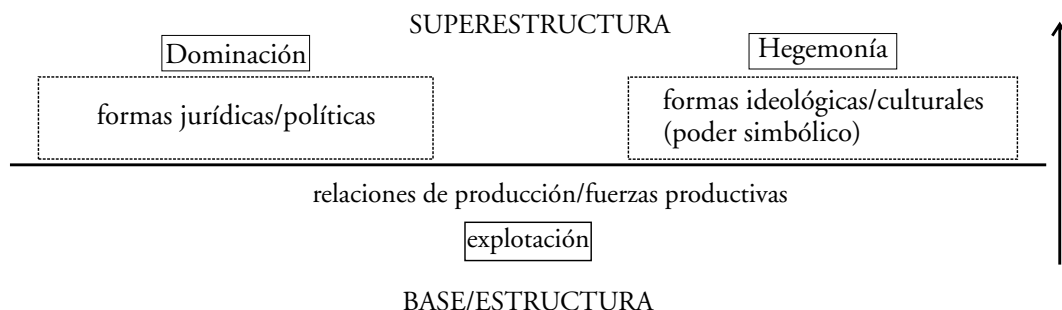
11 Esta noción es tomada de los escritos de Gramsci, quien utilizó este término para mostrar que el Estado moderno dominaba no sólo por el monopolio del uso de la fuerza física sino porque ejercía también el poder hegemónico, que implica consenso y legitimación. Pero siguiendo a Gracia Canclini, tomaremos la interpretación que de esa noción realiza R. Williams en su libro *Marxismo y Literatura* (1980). Este autor utiliza el mismo concepto pero para la instancia netamente ideológica.

12 El Estado en tanto institución se apropió, en los tres sentidos que plantemos en la nota 9, de los recursos que le permiten ejercer la violencia física.

13 Es importante recalcar que esta relación es fundamentalmente un proceso. Williams, insiste mucho sobre este punto: “excepto desde una perspectiva analítica, no es un sistema o una estructura.” (1980:134).

modo en que se relacionan las clases hegemónicas y subalternas, es también instrumento en la lucha (o el proceso) por la hegemonía (poder simbólico) y es al mismo tiempo

el espacio (ámbito, instancia) donde dicho proceso se va dando. Siguiendo el esquema anterior, podríamos suponer que el mismo toma ahora la siguiente forma:



Pero, al existir una lucha por la hegemonía (“en base a una relación entre homogeneidad y diferenciación, entre creación de consenso y creación de nuevas formas de distinción”) se van admitiendo espacios donde los grupos dominados, subalternos pueden desarrollar prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema.¹⁴

Ahora bien, con el concepto de poder hegemónico se restituye a la cultura como una instancia dentro de la totalidad social con un poder propio. Pero, ¿en qué medida puede “actuar” sobre las otras instancias de esa totalidad? ¿Puede “sobredeterminar” la base sobre la cual está asentada? Para responder estas preguntas es necesario remitirnos a la “determinación” y a un concepto que la amplía, el de “causalidad estructural”.

La noción de causalidad estructural

El concepto de causalidad estructural es considerado,¹⁵ junto con el de hegemonía, como el dispositivo clave que “revolucionó” a la teoría marxista en los años sesenta. Es un concepto acuñado por Althusser para designar la vinculación entre causalidad y determinación: la determinación no es ejercida por una causa eficiente, sino por una relación estructural sobre los diferentes niveles de una totalidad social.

Esa totalidad social está enteramente estructurada por la unidad específica entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Se combinan así las nociones de estructura y de causalidad para dar cuenta de la existencia ya no de

una sola determinación, sino de modalidades distintas de determinación.

En primer lugar, la relación entre fuerzas productivas caracteriza a la base/ estructura y a sus determinaciones internas, pero también afecta a la totalidad de los distintos niveles de una sociedad y al tipo de articulación que existe entre ellos. Es decir, la determinación estructural implica que la relación existente entre un cierto tipo de fuerzas productivas y un cierto tipo de relaciones de producción, produce (u origina) efectos sobre la superestructura (que contiene dos niveles o instancias: la jurídico-política y la ideológica). La superestructura está afectada por la estructura y ella es su condición de existencia.¹⁶ En segundo lugar, las relaciones de producción (el modo en que se vinculan los agentes y los medios de producción) tornan *necesaria* la existencia de una determinada superestructura para asegurar su perpetuación (su reproducción). Por esa razón, la superestructura asume un rol dominante ya que perpetúa el modo de producción; la vuelta de la superestructura sobre la estructura permite la reproducción de las condiciones de posibilidad de la estructura. A ese efecto se le da el nombre de eficacia: determinada estructura “necesita” de determinada superestructura para perpetuarse por lo tanto, la superestructura cumple una función dentro de la totalidad social y la puede seguir cumpliendo en la medida en que sea eficaz, que demuestre eficacia en el cumplimiento de su función. Sólo así la superestructura se torna dominante.

14 Para García Canclini, ese poder cultural está condensado en aparatos culturales: “en el capitalismo, son principalmente la familia y la escuela pero también los medios de comunicación, las formas de organización del espacio y del tiempo; todas las instituciones y estructuras materiales a través de las cuales circula y se produce el sentido” (1981:38).

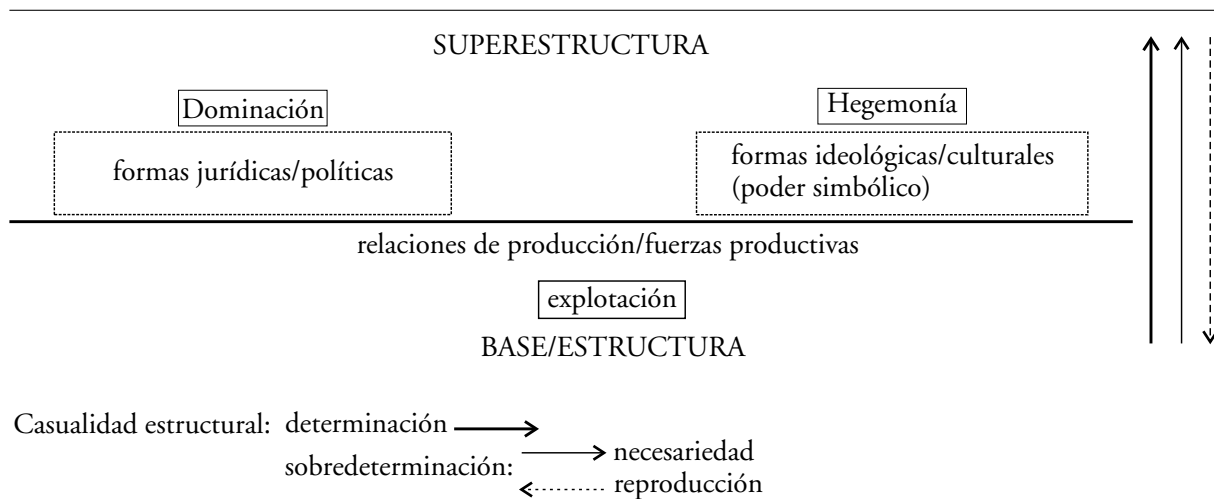
15 Este término ha sido definido y utilizado por numerosos autores, principalmente franceses. Nosotros vamos a seguir trabajando con las definiciones dadas por García Canclini, Godelier.

16 Para algunos neomarxistas, Marx ya implicaba estas relaciones de determinación que especifican la existencia y la posición de las otras instancias de la totalidad social, aunque su intención principal fue la de mostrar el efecto principal de “la determinación en última instancia”.

Sobre un plano analítico, la estructura determina una forma específica de superestructura, pero esa forma asume un rol dominante porque ella perpetúa el modo de producción, al permitir *la reproducción de las condiciones de posibilidad de esta determinación*. En consecuencia, la noción de causalidad estructural se despliega en dos sentidos. Un sentido correspondería a la determinación en última instancia de la estructura sobre la superestructura. El otro sentido, co-

respondería al de una causalidad recíproca: el efecto estructural presupone la causa, torna posible su existencia como causa y hace “necesario” el efecto, lo hace dominante. Para este último sentido se utiliza el término de *sobredeterminación*. La necesariedad implica “reproducción”.

El esquema inicial sufre otra modificación a partir del concepto de causalidad estructural. Podemos pensar que tomaría en definitiva la siguiente forma:



Esta necesariedad implica, en algunas de las vertientes del marxismo, sólo al nivel jurídico-político que toma la forma del Estado moderno. El nivel ideológico, que cumple sólo una función secundaria, no es la condición de la existencia directa de las relaciones de producción. Así, las formas de dominación política son “condición de posibilidad” de las relaciones de producción y las formas de dominación ideológica son sólo un complemento de “primera importancia”. En el caso de las sociedades sin clases, las relaciones de producción no apelan más que a una superestructura ideológica, es decir a un sistema de representación que reflejan las relaciones imaginadas por los individuos de sus condiciones reales de existencia. Este punto es el que puso en duda Godelier (entre otros antropólogos marxistas) introduciendo el problema de las sociedades precapitalistas en el campo de la discusión sobre los modos de producción en relación con la noción de causalidad estructural.

Godelier propone otra lectura de Marx paralela en el tiempo pero distinta en cuanto a la interpretación de la de Althusser.¹⁷ Su punto de partida es preguntarse sobre las razones del dominio del parentesco en ciertas formaciones

sociales precapitalistas. Y en lugar de ver en las relaciones de parentesco un elemento de la superestructura que permite la perpetuación de ciertas condiciones de producción, Godelier sugiere considerar esas relaciones de parentesco como estructuras plurifuncionales comunes a la estructura y a la superestructura.

Su supuesto es que la sociedad está dividida en niveles o estructuras y que existen relaciones de orden entre los diferentes niveles: no todos tienen el mismo nivel porque no cumplen la misma función. Es decir que entre niveles existe una jerarquía de distinciones funcionales. No hay que prejuzgar el número de funciones que cumple una estructura ni el tipo de funciones que cubren las distintas estructuras. La causalidad entonces puede darse entre estructuras (por ejemplo, la base material “causa o determina” a la estructura demográfica y ésta a la estructura de parentesco) o dentro de una estructura (por ejemplo, dentro de la estructura de parentesco, las relaciones de alianza “causan o determinan” las relaciones de filiación).

En las sociedades sin clases, las sociedades “primitivas”, las relaciones de parentesco están presentes en la base-estructura ya que regulan el acceso de los grupos e indivi-

17 El trabajo de Godelier presenta dos momentos. En un momento, durante la década del sesenta, se esfuerza en construir un dominio de validez para los conceptos y métodos de una antropología marxista a partir del estudio de múltiples casos y analizando la diversidad de modos en que opera la causalidad estructural en sociedades totalmente diferentes. En un segundo momento, están sus trabajos sobre su propia experiencia con los Baruya de Nueva Guinea y en ellos analiza los conceptos elaborados anteriormente.

duos a las condiciones de producción y a los recursos; y también están presentes en la superestructura, ya que son el marco social de las actividades políticas y rituales y son también la base del esquema ideológico. Así, las relaciones de parentesco aparecen como dominantes, es decir controlan a las otras estructuras. Pero esa dominación es posible sólo porque funcionan como relaciones de producción. Para que una estructura sea dominante tiene que funcionar como relaciones de producción, esto es, como la instancia donde se produce, en una sociedad dada, la apropiación de bienes materiales o simbólicos.

En las formaciones sociales donde el parentesco es una instancia dominante, la separación analítica entre estructura y superestructura no revela, como en el modo de producción capitalista, una distinción entre instituciones (el aparato de producción de un lado y el aparato del Estado del otro) sino una distinción entre las diversas funciones jerarquizadas que asumen en todas las instancias de la sociedad las relaciones sociales dominantes. Así, para Godelier la causalidad estructural es un tipo de determinación que debe ser probada para cada sociedad. El antropólogo debe estudiar para cada caso en particular los efectos que tienen las relaciones de producción y de un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas sobre otros niveles de la organización social. Para ello debe descubrir los lazos internos (relaciones) entre la forma, las funciones y el modo de articulación de esas relaciones. En definitiva, debe contestar la siguiente pregunta: “¿en qué condiciones y por qué razones tal o cual instancia asume las funciones de relaciones de producción y controla la reproducción de esas relaciones y por ello las relaciones sociales en su conjunto?” (1974:44).

Siguiendo el razonamiento de Godelier, García Canclini saca dos conclusiones. La primera es que ya la ideología no es algo “exterior y ulterior” a las relaciones sociales: “cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica; a la vez que actuamos a través de ella nos la representamos atribuyéndole significado” (1984:12-13). En segundo lugar, la ideología o la cultura como parte de la superestructura y como cualquier otra forma de conciencia mantiene con respecto a la base o a la estructura la relación de causalidad estructural: está originada por la estructura pero a su vez la sobredetermina a fin de reproducirla.

El concepto de cultura: una segunda definición

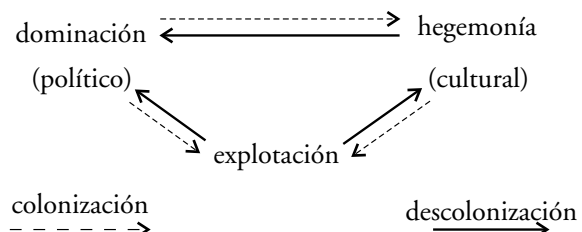
A partir de estas dos nociones, la de hegemonía y la de causalidad estructural, la cultura, en tanto instancia de la totalidad social, puede ser redefinida. Un ejemplo de esta reformulación es la definición de cultura que propone

García Canclini, llamando así a toda producción de sentido que es al mismo tiempo material y simbólica y que representa y reproduce la realidad, las estructuras materiales, un sistema social. Para este autor, esa producción:

- es considerada como “elaboración, reelaboración de productos” (materiales o simbólicos). Estos productos pueden ser representaciones, fenómenos (materiales y simbólicos), hechos, sentidos, significaciones,
- cumple con la función de reproducir y a veces transformar la realidad (las estructuras materiales, un sistema social),
- es producto del modo en que se relacionan las clases en la sociedad en un momento histórico dado, no sólo en la producción material o económica sino en otros ámbitos como, por ejemplo, en la distribución y el consumo,
- está determinada estructural, reversible y multidireccionalmente por la base, “la base material determina por múltiples conductos a la conciencia (cultura) y ésta sobredetermina dialécticamente, también en forma plural, a la estructura” (1984:14).

Con esta definición la noción de cultura toma un lugar dentro de la totalidad social, el lugar que en las teorías más tradicionales estaba reservado a la ideología; la instancia cultural es un espacio específico dentro de la totalidad social, aquel espacio donde se produce sentido. El poder hegemónico, a través de la causalidad estructural, reproduce la “arbitrariedad” que deriva de la fuerza económica de la clase dominante (explotadora) de un modo particular: inculcando como necesaria y natural esa arbitrariedad, haciéndola percibir como la forma natural. Además, cumple un papel fundamental en la reproducción de la totalidad social y, si bien esa instancia está determinada por otras instancias (especialmente por las condiciones materiales de existencia), aparece a veces “transformando” a las otras instancias.

Volviendo ahora a la desigualdad entre culturas (culturas hegemónicas y subalternas), y la desigualdad dentro de una cultura o de una sociedad (entre clases, sexos, grupos, etc.), esas desigualdades ya no son producto de



“una” relación de dominación sino de tres. Esto se puede graficar del siguiente modo:

La reproducción no se realiza de manera igual en toda la sociedad, sino que se realiza a través de una participación desigual de las distintas clases sociales, en las relaciones de producción, de distribución y de consumo. Una sociedad que está basada en un sistema desigual reproducirá ese sistema desigual a través de maneras y formas desiguales. En el caso de la desigualdad entre culturas, el punto de partida histórico fue un proceso general de expansión económica, política y cultural del capitalismo que “tendió a apoderarse” de otras culturas mediante mecanismos económicos y políticos (base de la “arbitrariedad”) pero, también, a través de la modificación de la totalidad de la vida de los hombres, de la readaptación de “los hábitos de consumo, de sus creencias y de sus objetivos históricos”, de la apropiación del espacio social donde los sujetos se representan lo que sucede en la sociedad, donde se da el conocimiento del sistema social, donde se piensan las relaciones materiales, donde se produce sentido (García Canclini, 1984:22). Sin embargo, por más estable que esta relación se presente, sea en una situación colonial o post-colonial, dentro o entre culturas, no aleja el conflicto. La relación de dominación, incluso la hegemónica, es una relación conflictiva, en la cual encontramos consenso, adaptación, sometimiento, pero también resistencias, oposiciones por parte de los dominados.

La construcción del “otro” por la desigualdad

¿Podemos deducir mecanismos de construcción del otro a partir de la desigualdad? Sí, teniendo en cuenta los otros dos modelos anteriores (por la diferencia y por la diversidad) y los supuestos básicos de la teoría que acabamos de esbozar.

En primer lugar, desde esta perspectiva, si existen semejanzas entre culturas, las teorías funcionalistas o evolucionistas no alcanzan a explicarlas. Así, la UPB (unidad psicobiológica) del hombre, es un punto de partida pero no una causa de las semejanzas. Tampoco el origen común o las necesidades básicas comunes agotan la explicación de las semejanzas. Si existen formas culturales semejantes, pueden explicarse por dos vías: o por que hay una lógica común, una estructura que compartieron siempre los hombres viviendo en sociedad, un conjunto de relaciones comunes a todas las culturas más allá del tiempo o del espacio; o porque son productos de un hecho histórico reciente –la expansión de un tipo particular de cultura– que tiende a homogeneizar, hacer semejantes, algunos aspectos o rasgos cul-

turales. Estas serían dos proposiciones fundamentales sobre las semejanzas culturales.

En segundo lugar, también podemos deducir algunas proposiciones fundamentales sobre la desigualdad cultural:

1. Tanto la diversidad como la diferencia eran consideradas como hechos empíricos constatables; en este caso, la desigualdad también es considerada una realidad pero no está dada de manera “natural” sino como producto histórico coyunturalmente determinado. Es un punto de partida, pero sobre todo un elemento a explicar.
2. En los modelos anteriores, la diferencia expresaba distintos grados de evolución y la diversidad expresaba la heterogeneidad de las modalidades de la vida humana. En este caso, la desigualdad expresa (y es producto de) una relación de dominación.
3. La dominación se funda en una apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos, una parte se apropia de algo a expensas de otra. Esta apropiación genera relaciones sociales asimétricas que toman formas diversas (entre sexos, entre parientes, entre clases sociales, entre sociedades) y que se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas.
4. La desigualdad se fundamenta en una relación de dominación de algunos hombres, de algunos grupos y de algunas sociedades sobre otros hombres, grupos y sociedades. Esa relación tiene una estructura común, pero no hay idea de gradación sino de transformación: cada forma distinta es una transformación de esa estructura.
5. En los otros dos modelos, la especificidad de una cultura se explicaba por ser parte atrasada de la propia o por su ordenamiento funcional diferencial. En este modelo, la especificidad de una cultura se explica como producto del modo particular que toman las *relaciones* de dominación.

Mecanismos de construcción del “otro desigual”

El *con* y *sin* están presentes de manera simultánea. En el modelo de la diferencia predomina el *sin*, en un sentido de ausencia de atributos (“a tal cultura le falta...”) o de despojo de atributos (“no tiene...”). En el modelo del “otro desigual” el *sin* aparece como despojo pero no como consecuencia de un acto deliberado del observador, del antropólogo, sino como un hecho objetivo “producido” por los hombres cuando se relacionan en una sociedad o entre sociedades. Hay un despojo/carencia en tanto un grupo, una clase, una cultura al apro-

piarse de algo está despojando a otro (otra clase, otro grupo, otra cultura) de los medios materiales y simbólicos que garantizan su reproducción. Esta carencia no es temporal ni transitoria, sino que es un estado estructural. Pero al mismo tiempo el *sin* no deja un vacío, no queda un otro “incompleto” ni tampoco es llenado ese vacío por el “otro” (otra cultura, otra clase, otro grupo) como se plantea en la diversidad. El *Nosotros* no sólo se apropia de algo sino que, además, participa activamente y a veces de modo determinante en la conformación de los atributos del “otro”. Los atributos del “otro” son coproducidos por la *relación* Nosotros-Otros.

El mecanismo de construcción por la desigualdad consiste en encontrar en el “otro” no algo totalmente distinto ni algo que tenga igual sentido, sino una misma relación, encontrar en el “otro” una estructura común que está presente siempre, de modo distinto, en toda relación social. Este antropólogo puede viajar en el tiempo (hacia el pasado de otras sociedades, o de su propia sociedad), puede hacerlo en el espacio (hacia otras sociedades) e incluso puede desplazarse dentro de su propia sociedad, siempre que su búsqueda sea la de la relación que vincula a Nosotros-Otros.

Bibliografía

- BALANDIER, G., *Teoría de la descolonización. Las dinámicas sociales*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1973.
- *El poder en escenas*. España, Paidós, 1994.
- BLOCH, M. (comp.), *Análisis marxistas y antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1977.
- DESCOLA, P. G. LENCLUD, SEVERI S. y TAYLOR A., *Las ideas de la antropología*, París, Armand, Colin, 1988.
- GARCÍA CANCLINI, N., *Cultura y Sociedad. Una introducción*, México, SEP, 1981.
- *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
- *Ideología y Cultura*, Buenos Aires, UBA-FFyL, 1984.
- *Desigualdad cultural y poder simbólico*, Cuadernos de Trabajo, México, ENAH, 1986.
- GODELIER, M., “Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas”, en *Análisis marxista y Antropología Social*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- *Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión*, en Godelier, M., *Communications*, París, 1979.
- *Los Baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural de una sociedad “primitiva” a Occidente*, en Godelier, M (dir.), *Transitions et Subordination au Capitalisme*, Editions de la Maison de Sciences de l’Homme, París, 1991.
- MARX, K., *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política*, Buenos Aires, Cuadernos Pasado y Presente, 1984.
- WILLIAMS, R., *Marxismo y Literatura*, Barcelona, Península, 1980.

El agua: recurso de poder en un barrio periférico¹

Victoria I. Casabona

La relación de los grupos sociales con el patrimonio ambiental está pautada por condiciones socioeconómicas y políticas. De allí que la inserción de los sectores pobres urbanos en hábitats “típicos”, como son las villas miseria y otros asentamientos periféricos, es el producto de dichos condicionantes y no la réplica de sus condiciones ambientales “naturales”. En esos espacios urbanos, el control de recursos escasos, como es el agua, se convierte en lugar de construcción y refuerzo de asimetrías. Estas se manifiestan tanto en las relaciones intravecinales como en los vínculos entre pobladores y agentes políticos.

Si consideramos el patrimonio ambiental como el conjunto de derechos que tienen los hombres sobre el espacio y los recursos que conforman su medio ambiente, cabe detenernos unos instantes para reflexionar sobre las relaciones afectivas que, en el medio urbano, vinculan a los grupos sociales con el patrimonio ambiental.

No escapará al observador la diversidad de medio ambientes que conforman el heterogéneo espacio urbano y suburbano de la ciudad de Buenos Aires. Esta diversidad se plasma en espacios caracterizados no sólo por su uso diferencial (residencial, comercial, industrial), sino también por la calidad de su equipamiento en bienes y servicios, su grado de contaminación y su nivel de vulnerabilidad frente a anomalías físicas (inundaciones, por ejemplo) de difícil predicción e impacto catastrófico, y a la propagación de plagas, enfermedades e incendios. Tampoco le será difícil al observador determinar cómo se distribuyen los diferentes sectores socioeconómicos en los espacios urbanos desigualmente equipados. Que los grupos sociales de mayores ingresos y riqueza ocupan las zonas más privilegiadas

por su localización, acceso a servicios y calidad de vivienda, en tanto las clases populares quedan relegadas a los espacios peor equipados y saturados por la alta densidad poblacional y a medio ambientes contaminados y vulnerables, será una conclusión que no tardará en hacerse evidente.

Ahora bien, el hecho de que los sectores pobres urbanos se asienten en lo que ha pasado a ser algo así como su nicho ecológico típico en la ciudad (villas miseria, por ejemplo) no parece revelar el traslado de condiciones habitacionales rurales tradicionales al ámbito urbano. Y ello dado que muchas de las familias que componen estos sectores, o bien son viejos migrantes con varios años de residencia urbana, o bien su origen campesino se remonta una segunda o tercera generación. Más aún, cabría puntualizar ciertos contrastes importantes entre algunas estructuras y funciones de las villas miseria que son justamente lo contrario del ámbito de origen de los migrantes rurales; densísima carga demográfica, contactos interfamiliares permanentes, baja dotación de espacio verde, patrimonio natural despedazado o contaminado, niveles de alta toxicidad, ausencia de un horizonte mínimo sin casas, etc. Resulta, pues, más oportuno entender la ubicación espacial de los sectores urbanos pobres en función de los escasos recursos económicos de que disponen, que les impiden instalarse en medios de mayor calidad ambiental.

El hábitat no escapa al juego del mercado: no se trata de un mero bien de uso sobre el cual el hombre, por su carácter de tal, puede ejercer directamente sus derechos patrimoniales. Por el contrario, el hábitat es una mercancía sometida a las reglas de la oferta y demanda. Para acceder a los espacios mejor provistos es preciso entrar en el mercado inmobiliario, afrontar el pago de la tierra y la vi-

1 Las conclusiones presentadas en este trabajo ponencia son parte de la investigación *Análisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires: impactos externos y autogestión*, realizada por el equipo integrado por M.Sc. Mauricio Boivin, Lic. Victoria Casabona, Lic. Rosana Guber, Lic. Sofía Tiscornia, bajo la dirección de la Ph D Esther Hermitte. Esta investigación fue financiada por la Fundación Interamericana y patrocinada por FLACSO Programa Buenos Aires, 1983.

vienda y los gastos consiguientes que implican impuestos y tasas municipales, costos que se elevarán junto con la calidad del espacio urbano. Por ende, las zonas fuera de mercado -como son las tierras fiscales- o aquellas de poco valor -espacios urbanos inundables, carentes de servicios, contaminados por basura y residuos industriales, etc.- pasan a ser el hábitat socialmente determinado de los grupos más pobres como el caso de los pobladores de las villas miseria. El medio ambiente característico de estos sectores no constituye, pues, un hábitat natural sino que revela la reproducción espacial de asimetrías socioeconómicas y políticas entre estratos sociales.

La relación entre grupos sociales y medio ambiente muestra un acceso desigual a hábitat de distintas “calidades”, que no puede comprenderse en términos de vínculo directo y ajeno a toda producción social y, en particular, a toda contradicción entre entidades ideales “hombre” -“medio ambiente natural” (Castells, 1974:223). El acceso y goce del patrimonio ambiental se tornan inteligibles en el marco de los vínculos socioeconómicos y políticos que los grupos sociales mantienen entre sí.

Siguiendo esta línea de pensamiento, debemos definir el significado real que cobra el patrimonio ambiental -en este caso como derecho al espacio urbano- dentro del conjunto de los derechos de los ciudadanos. Las desigualdades apuntadas más arriba, en lo que hace al acceso y disfrute de hábitats adecuados, muestran que la institucionalización del derecho a una vivienda ubicada en un medio digno no implica por sí sola el acceso y goce igualitario de las oportunidades sociales y económicas asociadas a la localización espacial.

Al referirse al derecho al espacio urbano, O. Oszlak (1982:12-13) introduce una aclaración oportuna: el ejercicio de este derecho no implica necesariamente la propiedad privada, pues -más allá de las limitaciones del caso- también es ejercido de hecho sobre espacios ocupados ilegalmente por intrusos asentados en villas miseria, por ejemplo. Pero en nuestra opinión, esto no debe ocultar las desigualdades entre propietarios e intrusos. Las características del medio en que se desarrollan las poblaciones que implementan estrategias de asentamiento “fuera de mercado” (S. Sigal, 1982:1554) -carencia de servicios cloacales, de agua potable, gas, viviendas precarias y hacinamiento; contaminación y alta vulnerabilidad ambiental- están revelando un acceso desigual al patrimonio ambiental.

Por otra parte, las circunstancias jurídicas en que se hallan los villeros los ubican en status diferencial ante el Estado. En tanto los propietarios están habilitados para peticionar y exigir la provisión de servicios, la realización de mejoras, así como su participación en la elaboración de

políticas, los “intrusos” quedan a merced de su relación de fuerzas con los actores políticos que ejercen el poder. Esta relación, librada a su propio juego, ha derivado en nuestro país en la instrumentación de dos tipos de políticas gubernamentales con respecto a los villeros. Por una parte, se han implementado políticas de “tolerancia” e incluso de reconocimiento de reivindicaciones de estas poblaciones ilegalmente asentadas. Por la otra, (tal fue el caso de la actual dictadura militar), el Estado, armándose del argumento de la tenencia ilícita de las tierras que ocupan los villeros, ha llegado al extremo de expulsar de la Capital Federal a todo asentamiento que viole las normas de la propiedad privada.

Lo dicho lleva a reconocer que la única forma de acceder al derecho pleno al espacio urbano es la propiedad privada. E, implacablemente, quien quiera devenir propietario debe entrar en el mercado de tierra y vivienda, sea directamente, sea indirectamente a través de planes habitacionales encarados por el Estado. Allí se operará la selección de los ocupantes de los diferentes hábitats. Y dado que bienes y servicios no están homogéneamente distribuidos en el espacio, el valor de la tierra urbana, reflejando esta distribución desigual, determinará el patrimonio espacial de los diferentes estratos sociales.

Es así como la estructura de ocupación del espacio tiende a reproducir y a yuxtaponerse a la estructura social (Oszlak, op.cit 15) haciendo evidente el desigual derecho de los diversos sectores sociales a relacionarse con determinado ambiente. En definitiva, los vínculos socioeconómicos y políticos, lugar de producción de las posiciones de poder de los diferentes actores sociales, se constituyen en condicionantes del patrimonio ambiental de dichos actores.

El hábitat o nicho ecológico es producto de relaciones históricos-sociales y no del patrimonio natural de los grupos humanos. Las desigualdades se construyen socialmente en los vínculos materiales y simbólicos que se producen y reproducen en las relaciones concretas entre las clases sociales.

II

Nos interesa ahora mostrar de qué manera el manejo y control de los recursos ambientales se constituyen en instrumento de reproducción de relaciones asimétricas entre los habitantes de un mismo espacio urbano. Expondremos esta hipótesis a partir de la descripción y caracterización de los vínculos que entablan diferentes actores sociales a través de la manipulación de un recurso fundamental: el agua. Las reflexiones que siguen han sido elaboradas a partir de un estudio realizado en un asentamiento perifé-

rico del conurbano bonaerense, en una zona de precarias condiciones urbanísticas.

Sus pobladores son en su mayoría ocupantes sin título de propiedad. Gran parte de estos se han asentado recientemente en el área en cuestión como intrusos en terrenos fiscales o de dudoso status jurídico, tras el proceso de erradicación de villas miseria de la Capital Federal, que llevó a cabo el actual gobierno militar. Otros, son compradores de los terrenos en que levantaron sus viviendas; pero diversas irregularidades (ventas fraudulentas, indexaciones exorbitantes, etc.) les han impedido concretar la escrituración de las tierras que ocupan. Finalmente, hay un tercer sector minoritario cuya relación jurídica con los lotes en que se asentaron es regular.

En lo que respecta a la provisión de servicios, el barrio que nos ocupa carece totalmente de cloacas, y los desagües pluviales cubren sólo dos de las 23 arterias que forman su tejido urbano. La provisión de agua se realiza a través de una red destinada al suministro por canillas públicas, sin conexiones domiciliarias. Esta red es la única fuente de agua potable, ya que las napas accesibles de la zona son salino-alcálinas, inaptas para bebida humana. El suministro realizado por este medio no sólo es precario por su escasa extensión, sino que, además, es irregular en el tiempo. En verano sobre todo, la presión decrece a tal punto que las bocas públicas disminuyen el caudal o no dan agua. La única forma de obtener agua de la citada red es, entonces, mediante bombeadores. Pero, incluso estos resultan inútiles en situaciones de demanda pico, pasando así la población a depender del reparto de agua por camiones cisterna o de su distribución en sachets, medio que empleó este verano la municipalidad local.

Ahora bien, deteniéndonos a considerar la situación de los distintos grupos de pobladores en lo que respecta a su acceso a este recurso, relevamos diferencias marcadas, que sirven de punto de construcción de relaciones asimétricas en el ámbito intrabarrial. Por un lado, numerosos vecinos han realizado conexiones domiciliarias clandestinas y, mediante bombeadores, elevan agua a sus tanques o la reservan en aljibes. Estas conexiones son realizadas generalmente por grupos de vecinos o parientes que, compartiendo gastos y mano de obra, llevan a cabo estos “enganches”. La situación más favorable es la de los frentistas², pues las conexiones domiciliarias les insuñen menos metros de cañería. En tanto, los no frentistas deben hacer recorridos de varios metros para alcanzar la red de distribución de OSN.

Los costos que implica el “enganche” hace que los pobladores que cuentan con escasos recursos económicos no puedan adoptar esta solución. Es el caso de los ocupantes de las tierras fiscales, ubicados a unos 100 metros de la red de suministro general. La prolongación por conexiones domiciliarias les resulta más costosa que a los ocupantes de los lotes cercanos a dicha red, en su mayoría “compradores”.

La manera de abaratar los costos de conexión es aprovechando un “enganche” realizado previamente por otro vecino, acortando así la distancia a cubrir. Esto sólo es posible hacerlo con el acuerdo del dueño de la conexión clandestina, quien selecciona según sus intereses y relaciones a los beneficiarios de la red instalada por él. Puede negarse a brindar esta facilidad argumentando que si otros se suman a su cañería disminuirá la presión del agua que llega a su domicilio. De esta manera, quien dispone del recurso se halla en condiciones de pautar el acceso al mismo e imponer condiciones de transacción —que no siempre son explícitas o fácilmente detectables— exigiendo ciertas reciprocidades en forma de trabajo o favores diversos, entre los cuales debe hallarse el prestar algún tipo de apoyo.

En efecto, cuando algún vecino no dispone de medios para hacer un aporte monetario y solventar la conexión clandestina, puede colaborar trabajando en su instalación. Esto le valdrá el acceso al agua de las canillas instaladas en el domicilio de quien pagó los materiales. O bien, se da el caso del vecino que fue autorizado a “engancharse” en la instalación de otro que participa en actividades deportivas, de fomento o políticas. El apoyo a quien le brindó esa facilidad puede manifestarse en su asociación a la organización en cuestión, respaldo a su dador ante algún conflicto, etc.

Quienes no pueden afrontar el gasto de realizar sus conexiones domiciliarias (sea directamente a la cañería de OSN, sea directamente aprovechado el “enganche” clandestino de algún vecino), se hallan en una situación límite. Estos pobladores dependen de las bocas públicas que, además de funcionar sólo en ciertas épocas del año, el agua que se obtiene de ellas no siempre es potable. Esto se debe a que, para extraer agua en los momentos críticos, los vecinos cavan pozos buscando llegar directamente a las cañerías mediante conexiones provisorias. Los pozos en los que éstas se realizan son depresiones donde se mezclan afluentes domiciliarios líquidos, agua de lluvia e incluso afluentes sólidos en diversos niveles de contaminación. Por otra parte, como la conexión provisoria no está se-

2 Pobladores que residen en la calle en donde está instalada la red de OSN.

llada, el agua conducida por las cañerías se contamina con los afluentes que se filtran por sus fisuras.

La inseguridad sanitaria de estas canillas públicas, sumada a las distancias que es preciso recorrer para llegar hasta ellas cargando pesados recipientes, hacen que los vecinos que disponen de su propia conexión pasen a ser un medio privilegiado de acceso al agua. Por supuesto no a cualquier vecino le es autorizado el uso de la canilla privada, y muchas más restricciones son puestas como se trata de agua obtenida por medio del bombeador, como sucede en las épocas de escasez crítica. Las contraprestaciones que atribuyen la facilidad de acceso a la canilla de un tercero se manifiestan en las prestaciones de diversos servicios: cuidado de niños o enfermos, realización de tareas domésticas o mandados, respaldo ante conflictos vecinales, etc.

El hecho de poseer el recurso de una conexión propia da la posibilidad de manipularlo como instrumento de poder en las relaciones vecinales. En efecto, la eventualidad de caer en desgracia con quien controla el recurso suele actuar como factor de percusión y redundar en la aceptación de condiciones impuestas para “regalar el agua”. Pues dejar de contar con el agua de este vecino puede resultar en grandes costos para aprovisionarse, ya que las alternativas que restan son o comprarla o aguateros –repartidores del agua que comercializan ciertos vecinos que disponen de conexión– o bien emprender largas caminatas o viajes en tren hasta barrios vecinos, donde se pueda llenar algunos bidones en una canilla pública. Esta tarea tiene un elevado costo en tiempo y esfuerzo y frecuentemente la realizan los niños.

La distribución municipal por medio de camiones aguateros o por el reparto de sachets, suele también beneficiar en forma desigual al vecindario. En primer lugar, las familias ubicadas en las calles más cercanas a las dos únicas arterias asfaltadas, cuyas tierras son las de mayor valor para el mercado y por ende sólo excepcionalmente están ocupadas por intrusos, son las que tienen más posibilidades de recibir agua de los camiones municipales. Y ello dado que muchas veces los camiones cisternas no llegan a internarse en calles más alejadas del asfalto. La regularidad del suministro por este medio, así como la cantidad de agua dejada en los diferentes domicilios, depende generalmente de las propinas que reciban los encargados de la distribución. En definitiva, el agua es vendida a los mejores compradores: comerciantes, pequeños talleres, familias de mayores recursos.

El reparto de agua en sachets puede parecer una medida más ecuánime, ya que estos son descargados en domicilios de vecinos o locales de organizaciones vecinales, cubriendo así diferentes áreas del barrio. Su distribución

queda a cargo de ciertos pobladores, que no son elegidos por la población, ni seleccionados al azar por las autoridades. Generalmente se trata de vecinos que, en virtud de algún canal personal u organizacional, poseen vínculos con el municipio local. Y estos canalizadores de este vital recurso se encuentran en circunstancias de favorecer diferencialmente a amigos, parientes o clientelas y de imponer condiciones para una distribución preferencial del agua. El hecho de constituirse, en virtud de sus relaciones con agentes estatales, en canalizadores de agua, pasa a ser para los vecinos en cuestión, condición de posibilidad para configurar relaciones asimétricas con quienes carecen de dicho recurso, y de cuya gestión están ausentes.

Más allá de que estos individuos cometan o no arbitrariedades en la distribución del agua, tener en sus manos el control de este recurso los ubica en una posición de privilegio y prestigio ante sus vecinos. De allí la importancia que cobra para los dirigentes locales desempeñar este rol de canalizadores y que la población los visualice como tales. Cuando, por ejemplo, un dirigente acompaña al camión cisterna en su recorrido por el barrio, no sólo está controlando la provisión del servicio, sino que también está siendo reconocido como el responsable de la misma. Capitalizar personalmente logros diversos en lo que respecta a mejoras para el barrio es doblemente crucial. Por una parte, en el ámbito intrabarrial, se le permitirá al dirigente concitar apoyos, muchas veces de una clientela creada en virtud de la canalización direccional de los recursos obtenidos. Se supone que los logros capitalizados por él habrán de valerle el aval de la población para emprender nuevas acciones.

Por otra parte, el dirigente podrá hacer pesar este crédito interno ante agentes políticos –Estado, partidos, grupos de oposición o instancias administrativas– externos al barrio, para atraer y negociar su apoyo. Su carta de transacción será su influencia sobre el vecindario, que le permitirá movilizar a la población, orientar sus preferencias políticas y controlar sus cursos de acción. Poner de relieve el valor que cobra el control y canalización de recursos y la capitalización personal de los logros por parte de los dirigentes, no elimina la importancia de los acuerdos político-ideológicos en la influencia interna y externa que los mismos llegan a tener.

Lo dicho hasta aquí pretende mostrar de qué manera el control de un recurso fundamental como el agua da lugar a manipulaciones que van tejiendo sutiles redes de poder. Estas numerosas redes micro, dentro de las cuales los desequilibrios se transforman en asimetrías, son la réplica desagregada de la relación del barrio en su conjunto con respecto al Estado. En efecto, la categorización del área analizada como zona inundable y las irregularidades en el

asentamiento así como en el pago de tasas por servicios que no se prestan o se prestan de manera deficiente, son utilizados por el Estado como argumento para justificar el mantenimiento de condiciones de equipamiento como las descritas y el rechazo o postergación de reivindicaciones vecinales. Pero también los agentes gubernamentales encuentran la manera de capitalizar políticamente estas diferencias. Pues se ha dado el caso de funcionarios que “toleran” la realización de conexiones clandestinas, suministran materiales para su ejecución o bien se avienen a dictar resoluciones para efectuar obras, siempre y cuando les sea asegurado el apoyo político por parte de la población beneficiaria.

Es así como las situaciones de carencia y precariedad se constituyen en espacios de transacción y penetración. Y su mantenimiento brinda el punto de tensión a partir del cual pueden estructurarse campañas de crédito político. El Estado encuentra en dichos puntos apoyos para condicionar maniobras políticas; en tanto los partidos políticos erigen sus campañas sobre esas tensiones. A unos y otros les serán de vital importancia las redes clientelísticas construidas no sólo sobre la base de acuerdos ideológico-políticos, sino también en base a la direccionalidad de canalización de los recursos.

Bibliografía

CASTELLS, M., *La cuestión urbana*, Siglo XXI, Madrid, 1974.
OSZLAK, O., *El derecho al espacio urbano*, Cedes, Buenos Aires, 1982. (Ed. min.).

SIGAL, S., *Marginalidad espacial, Estado y ciudadanía* en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. XLIII, Nº 4, oct.-dic., 1981.

Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión¹

M. Godelier

Al interrogarse sobre las relaciones entre poder y lengua, uno se embarca en una reflexión con varias etapas. Por mi parte, en una primera etapa, encararé un caso particular extraído de mi experiencia como antropólogo: el análisis de las relaciones entre el poder y el lenguaje entre los Baruya de Nueva Guinea; en una segunda etapa, intentaré mostrar que el punto más fuerte de un poder de opresión, de dominación, no es justamente el de la fuerza física, sino por el contrario el del consentimiento de los dominados a su dominación. Así, el problema es el de una paradoja sobre el paradigma de legitimidad. Estas reflexiones permitirán, en una tercera etapa, sugerir una manera de reflexionar sobre el problema esencial de las condiciones de aparición de las clases y del Estado, es decir, de los procesos que han puesto fin a las sociedades llamadas “primitivas”.

Primer problema, primera etapa, el análisis de un caso, los Baruya de Nueva Guinea. En las altas montañas del interior de Nueva Guinea viven Los Baruya, su tribu ha estado controlada por el poder australiano desde 1960, después de haber tenido su primer contacto con los blancos en 1951.

Es una sociedad sin jefe, acéfala, dividida en clanes patrilineales, compuestos casi únicamente por dos grupos sociales fusionados: un grupo autóctono y un grupo de inmigrantes, llegados hace varios siglos luego de una guerra infeliz. Estos inmigrantes, luego de un tiempo, han tomado el poder entre los autóctonos, al menos para ser más precisos, luego de un cierto tiempo una parte de los autóctonos traicionó y terminó por asociarse con los refugiados expulsando, luego, al resto de la población local. En una

palabra, el punto de partida fue la fusión de la cual surgió un nuevo nombre y una nueva unidad política global: la tribu Baruya.

No se constata en esta sociedad la existencia ni de una jerarquía de rangos, ni de una jerarquía de “clases”. No existe tampoco un jefe de aldea. Las formas de desigualdad social se basan en la autoridad general de los hombres sobre las mujeres y en la autoridad de los ancianos sobre los jóvenes. Tenemos en consecuencia la siguiente situación en términos de poder: los hombres adultos tienen autoridad sobre la gente joven y los niños y una autoridad general sobre todas las mujeres cualquiera sea su edad. Es una sociedad sin clases caracterizada por la dominación masculina. Existe, sin embargo, una desigualdad entre grupos pues los refugiados, quienes expulsaron a una parte de la población que los había cobijado, controlan los rituales junto al clan local que los ayudó en esa felonía, en esa traición, en esa “operación política”. Ese clan local, que se quedó entre los Baruya, dispone de grandes poderes rituales. Los descendientes de algunos grupos locales, cuyos ancestros habían decidido quedarse entre los Baruya, porque habían intercambiado mujeres con ellos, se habían vuelto sus aliados y quizás eran más numerosos, pero no tenían el mismo status político porque no ocupaban el mismo lugar en los rituales.

Así pues la jerarquía entre hombres/mujeres, entre ancianos/jóvenes está articulada al mismo tiempo sobre una jerarquía entre clanes, en la cual unos son los maestros de los rituales. Esta es la estructura de la jerarquía político-simbólica. En el plano económico, existe también cierta jerarquía pues los clanes que dominan a otros se han

1 En Godelier, M., *Communications*, París, 1978, Nro. 28.

apoderado de parte de sus tierras. La jerarquía no sólo es una jerarquía en el dominio del poder y de la autoridad pública, en el dominio de la práctica simbólica. Es, también, una jerarquía en el control de los recursos materiales, es decir, de los territorios de caza y de agricultura.

He aquí el contexto.

Me ajustaré ahora a las relaciones entre poder y lenguaje. Lo más sorprendente entre los Baruya, es constatar que los hombres son iniciados para hablar un lenguaje secreto y son iniciados además en los secretos, secretos que lo son sólo para las mujeres y para los jóvenes no iniciados. Existe también una suerte de monopolio de los hombres sobre ciertos saberes y esto se traduce en el lenguaje por un código, un lenguaje secreto. ¿Cuál es la estructura de ese lenguaje secreto? Los hombres utilizan los nombres corrientes en lugar de otros. Por ejemplo, para hablar de las batatas dulces, *wuopai*, van a utilizar otro nombre –conocido por todo el mundo: hombres y mujeres– y que sustituye a esa palabra habitual, tomando su lugar en el discurso. Así las mujeres no saben verdaderamente de que están hablando los hombres, pues piensan que están hablando de otra cosa. Nos encontramos entonces con la creación de un uso “cifrado” de la lengua, de una “lengua cifrada” para ser más preciso. ¿Por qué el uso metafórico de una parte del léxico? Esto no es sólo para mantener a las mujeres a distancia o para expresar distancia. Es así porque entre las palabras y las cosas hay una relación, y una relación que da poder sobre las cosas. Es este poder que se reserva a los hombres. Los Baruya piensan que conocer el nombre secreto de una cosa, es tener poder sobre ella: a partir de esto, no se trata solamente de un uso metafórico del lenguaje. Se trata en profundidad, de un monopolio del acceso a un mecanismo invisible, a una conexión oculta entre las palabras y las cosas. De esta manera los hombres se afirman como dueños de una parte de las condiciones de “reproducción” de las cosas, de la fertilidad de los campos, de la reproducción de las batatas dulces o de la caza y de la reproducción de las relaciones sociales y del lugar de esos individuos o de esos grupos en las relaciones sociales.

Poder y lenguaje están en esa relación que no es sólo la señal en el lenguaje de una diferencia. Es más profundo, es el acceso, a través del lenguaje, a la esencia oculta de las cosas. Es un poder sobre las cosas al mismo tiempo que un poder sobre los hombres a través del poder sobre las cosas. En el centro de ese uso del lenguaje, hay una representación, hay una “teoría”, no sólo una manera de hablar, sino una manera de pensar, una manera de plantear los problemas, de interpretar el mundo.

Entre los Baruya, en los momentos importantes, “claves” de la vida de un hombre o de una mujer, hay un aprendizaje, en el transcurso de rituales complejos, de

mitos y de saberes secretos. Un joven es separado de su madre a la edad de nueve años y comienza a aprender las palabras para designar a las mujeres, las palabras que sólo los hombres pronuncian entre ellos y que les permiten hablar de las mujeres sin ser comprendidos. Él adquiere, así, un sentimiento profundo de superioridad durante los largos años de aprendizaje. Sea a través de canciones, sea a través de discursos, el joven aprende el “fondo” de las cosas al mismo tiempo que las reglas de conducta. Se le enseña una moral, una ética que es una actitud “política” y al mismo tiempo se le explica el fondo oculto de las cosas, a través de la narración de los mitos sobre el origen del hombre, el origen de los astros, el rol de los dioses y de los seres sobrenaturales en su vida, etc. Las mujeres, por su lado reciben también una iniciación secreta y tienen igualmente un nombre para designar, entre ellas, a los hombres. No debe imaginarse que la separación entre los sexos es total. De hecho los hombres saben bien qué es lo que hacen las mujeres y las mujeres saben bien qué hacen los hombres durante sus rituales secretos, pero unos y otros deben comportarse como si no lo supieran y, sobre todo, jamás manifestar explícitamente la curiosidad. El sistema funciona en una ambigüedad creada y reproducida por los mismos actores. Sin embargo, se puede decir que cuando una mujer es vieja –demasiado vieja para tener relaciones sexuales aun si todavía es fuerte para trabajar– ella sabe casi todo lo que los hombres esconden a las mujeres. Todo esto pasa como si la diferencia entre hombres y mujeres se borrara poco a poco, sin jamás anularse del todo.

Bien entendida, esta manipulación de los secretos y del discurso se efectúa desde el comienzo en un clima de violencias físicas y psicológicas. Son las amenazas que se hacen pesar sobre los jóvenes iniciados o iniciadas en el caso de que ellos o ellas revelasen algunos de sus secretos. Es importante notar que los jóvenes iniciados tienen que estar mudos delante de sus mayores en el curso de las ceremonias, ellos no tienen el “derecho” a la palabra. Deben escuchar y dejarse “imprimir” en ellos las “leyes” de su sociedad.

Las grandes revelaciones se hacen en un contexto dramático sobre el plano gestual, sobre el plano simbólico, sobre el plano del cuerpo, sobre el plano de los alimentos. A cada paso, una serie de interdicciones nuevas se plantea sobre su alimentación, sobre la postura de su cuerpo, sobre la manera de hablar, de caminar, etc. En cada etapa, una parte de las interdicciones existentes en la etapa precedente es levantada, lo cual es una prueba de que el hombre cambia. Este es el contexto poderoso y complejo de relaciones entre poder y lenguaje. Más allá del discurso, están las actitudes corporales, los tabúes sobre el cuerpo, las ma-

neras de utilizar el espacio alrededor de uno mismo. Está todo aquello que es más vasto que el lenguaje pero que también habla.

El ejemplo de los Baruya tiene la ventaja de ilustrar algunas formas de dominación y de oposición que se encuentran en una sociedad sin clases. Invita a sociólogos, historiadores, filósofos a reflexionar sobre la existencia de relaciones de dominación y de opresión más antiguas que las relaciones de clase y que han precedido en mucho a la aparición del Estado en la historia. Este es un hecho histórico que nos lleva a problemas teóricos fundamentales sobre los cuales el ejemplo de los Baruya, puede arrojar una cierta luz. Este ejemplo hace aparecer el hecho de que la fuerza más fuerte del poder no es la violencia sino el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación, la dominación masculina es ordinariamente reconocida y vivida por las mujeres como legítima. Hay entonces en todo poder un orden y una fuerza fundamental que mantiene las cosas “en orden” que es el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación. Dan ese consentimiento porque el estado de las cosas les parece legítimo. Hay, entonces, en el fundamento del poder un mandato que es al mismo tiempo una fuerza y un mecanismo interno del funcionamiento del poder. Ese mandato es “un paradigma de legitimidad”.

Cuando se estudia, por ejemplo entre los Baruya, las relaciones que existen entre las iniciaciones masculinas y las iniciaciones femeninas se evidencia que ellas están destinadas a hacerles consentir la dominación masculina. Cuando las mujeres están “entre ellas” no se ponen a complotar contra el poder masculino. Al contrario, practican los ritos que les recuerdan, bajo las diversas formas simbólicas, que ellas deben someterse a los hombres. Las canciones, las escenas mímicas, las danzas que ellas realizan solas en la maleza, a la noche, alrededor del fuego, al resguardo de las miradas de los hombres, están destinadas a mostrar a las jóvenes que acaban de aprender sus reglas que cuando los hombres regresan del trabajar, ellas deben hacer la comida o bien que deben consentir hacer el amor cuando ellos se lo demanden y sin protestar, sin darles vergüenza una negativa, etc. Entonces, lejos de considerar las ceremonias femeninas como un “contramodelo”, son el complemento de las ceremonias masculinas, es decir, la organización del consentimiento femenino a la dominación masculina.

Esto no quiere decir que las mujeres algunas veces, individualmente o en grupo, no se rebelen, que no pongan resistencia de su parte, ni que su consentimiento sea total, ni unánime, ni que sea permanente o constante. Digamos que existe un consentimiento tan profundo y general que

a veces se cuestiona individual o colectivamente, porque el poder de los hombres está también hecho de violencia. Esta violencia provoca a veces formas de resistencia, de negativas a consentir por más tiempo ese poder masculino. Se ve entonces a las mujeres peleándose físicamente con los hombres o resistiéndose bajo otras formas. Ellas no cocinan, no hacen el amor o van a visitar a sus parientes, a veces, por largos períodos. Estas múltiples formas de resistencia prueban así mismo que si en conjunto el consentimiento existe, está constantemente contradicho en la experiencia cotidiana y en la experiencia individual.

A partir de estos hechos podemos reflexionar en el plano teórico. Estos hechos van al encuentro de algunos que pretenden, hoy en día, que el poder de una clase o el poder del Estado está fabricado en una conjunción de dos deseos malvados: por una parte, el deseo de las masas a ser “avasalladas” y, por otra, el deseo de una minoría de ser servidos y, en esta conjunción de los dos deseos se realiza el avasallamiento, sobre él se eleva silenciosamente la máquina despótica: el Estado. Ésta es una teoría que, sobre el plano de la lógica, intenta resucitar una cierta visión ética del movimiento de la historia. Existe en el hombre un lado impuro que termina en esto, en instituciones “malvadas”. Haría falta explicar entonces por qué la humanidad “primitiva” habría cedido poco a poco a deseos impuros, por qué poco a poco el Estado habrá emergido, desplazando a la antigua “democracia primitiva”, el Estado imaginario de las sociedades humanas. Esta teoría no tiene valor científico porque ignora el principal problema del poder que es que el poder no se reproduce de manera durable sin que extraiga su fuerza principal del consentimiento de aquellos que los sienten o padecen. El consentimiento pasa por la conciencia antes que por el deseo. Más allá de la representación hay, bien entendido, todos esos efectos en la emoción y en el deseo.

No quiero que se me acuse de ignorar o negar la existencia de la “violencia organizada” al servicio de la reproducción de las relaciones de dominación: violencia en el discurso, violencia física, represión psicológica. Entre los Baruya, cuando una mujer resiste a su marido, éste le pega. La respuesta más habitual es la represión, la violencia física. Si las mujeres se rebelaran en conjunto, se las reprimiría a todas. Y cuando a una mujer, como ocurrió una vez, le agarra un ataque y prende fuego al símbolo mismo de la dominación masculina —que es la casa de iniciación de hombres, la cual es construida en algunas semanas y en el interior de la cual van a iniciarse los hombres fuera del alcance de toda mirada femenina— esa mujer es inmediatamente condenada a muerte. A partir de ese momento se le pide a uno de sus hermanos que le dé muerte para que no

existan represalias contra el clan del matador. Es necesario entonces que uno de sus “hermanos” o uno de sus primos (que es lo mismo porque en su lengua se les llama a los primos paralelos: hermanos), que un miembro de su propio clan la mate para que su clan no se vuelva contra los otros para ejercer represalias. En estas circunstancias, los hombres manifiestan una solidaridad que va más allá de las relaciones de parentesco: es toda su autoridad la que se encuentra amenazada. Ellos reaccionan como un “cuerpo orgánico”, como un grupo solidario y fue por esta razón que justamente se le pidió a un hermano de esa mujer que cumpliera con la tarea de darle muerte. Luego, todos los hombres de todos los clanes dieron al clan de la víctima una compensación en collares de caracoles, etc. En este mecanismo vemos como interviene en las sociedades sin clases la violencia física junto a la dominación ideológica.

Pero se podría caer fácilmente en el idealismo y creer que todo este asunto es una “cuestión de representación” y que sería suficiente para cambiar el estado de las cosas, cambiar sus representaciones. Desde el plano histórico y desde el plano metodológico esta tesis es falsa. Pues hay un vínculo profundo a descubrir entre la dominación masculina y la estructura misma de las sociedades y de las condiciones de vida. Los primitivos no se representan el mundo al azar, el lugar de lo masculino y de lo femenino en el cosmos y el lugar de los sexos en la sociedad, etc. Existen, más allá de una manera de pensar, las condiciones de este pensamiento, de estas representaciones que es necesario analizar y descubrir. Lo importante, en primer lugar, es que esas *representaciones* están organizadas en sistemas, en una “teoría indígena”; esta teoría se encuentra en el corazón del mecanismo de poder como una de las condiciones de su reproducción. Hacer una teoría del poder, es hacer una teoría de las condiciones y de las razones que conducen al control por parte de una minoría social de las condiciones (reales o imaginarias para nosotros) de reproducción de la sociedad y del mundo. Es hacer una teoría de los mecanismos que descansan sobre el consentimiento y de los mecanismos que descansan sobre la violencia en la sustancia misma del poder, en su fuerza. Es una teoría compleja porque no obliga a uno de los términos en provecho del otro. No es reduccionista. Pensar “mal” o desear el mal no puede ser el origen de las clases o del Estado. Esta es una visión ideológica, demagógica, que no permite explicar la formación de las relaciones de explotación ni tampoco tratar eficazmente de abolirlas. En cambio, se podría intentar esclarecer de otra manera la famosa cuestión del nacimiento de las clases y del Estado, el problema de la desaparición de las sociedades sin clases. ¿En qué condiciones una parte de la sociedad ha podido elevarse sobre

otras, formar una suerte de “clase” y en qué condiciones su poder llega a ser ejercido a través de una institución nueva que llamamos Estado?

En las sociedades que no transforman la naturaleza, las sociedades cazadoras-recolectoras, prácticamente todo el mundo sabe, todo el mundo *debe saber* fabricar los útiles que son muy simples (una piedra que se escoge y se talla, una madera que se corta y se afila, etc.). Los recursos del territorio pertenecen a todos. Las diferencias sociales, en estas condiciones, no pueden provenir de un monopolio de los medios materiales de existencia. Parece, sin embargo, que ciertas desigualdades aparecen, nacen, de la posesión restringida de los medios que nosotros llamamos imaginarios, de la reproducción de la sociedad y de la naturaleza. Posesión de ritos de caza, de la fertilidad de las mujeres y de la posesión de saberes que nos parecen —a nosotros— saberes “fantasmagóricos”.

Es igualmente importante ver que en muchas sociedades existen aristocracias hereditarias, una suerte de “clases” dominantes, sin que el Estado exista. A menudo esta aristocracia, como la de las islas Trobriand en Melanesia, trabaja en diversos procesos de trabajo pero cumpliendo tareas que no son consideradas degradantes. Los aristócratas no transportan cargas pesadas. Participan de los trabajos agrícolas o de la pesca y, a menudo, ocupan un lugar de autoridad en el plano de las actividades económicas. La diferencia con la gente común es sólo relativa. Pero la diferencia es absoluta en materia de posesión de conocimientos rituales y del lenguaje ritual. En ese dominio tienen el control de las relaciones con los dioses y con los ancestros. Una minoría social o a veces un solo clan, se afirma como más próximo a los ancestros y a los dioses. Sus miembros son los únicos que les pueden hablar y hacerse entender. El clan aparece ante los otros como el intermediario obligado para que el mundo, la vida, se reproduzca normalmente. Sobre el plano teórico, la cuestión reside entonces en determinar en qué condiciones pudo nacer un monopolio tal, monopolio “imaginario” y monopolio “de lo imaginario”, pero este imaginario no es imaginario más que para nosotros. Los verdaderos actores de la historia saben que utilizan medios “simbólicos” pero “saben” también que su poder por medio de símbolos, que su poder *sobre* los símbolos, es un poder eficaz, real y no ilusorio. No es para ellos lo que nosotros llamamos poder simbólico. Una de las cuestiones más precisas que se les plantean hoy a los antropólogos, a los historiadores, a los prehistoriadores, es la de construir una teoría de las condiciones de apropiación por una minoría social del acceso a aquello que nosotros consideramos como “imaginario social” y que es, de hecho, el acceso a los medios para con-

trolar la reproducción de la naturaleza y de la sociedad. Esta distinción entre naturaleza y sociedad es igualmente una distinción que nosotros introducimos. Ésta es una cuestión científica muy difícil y que demanda un trabajo muy complejo de comparaciones y de elaboraciones teóricas. Todo modelo reduccionista de tipo ideológico no resiste ante la complejidad de los hechos.

Otro problema científico es el de comprender la ligazón que se puede establecer entre las diversas formas de monopolio de lo imaginario y la aparición de formas de monopolio de los recursos de un territorio o del producto del trabajo de otro. Pero si bien aún no podemos responder a estas cuestiones, nuestro análisis permite esclarecer el rol que pudo desempeñar el consentimiento de las masas a la aparición de relaciones de explotación. En efecto, parecería como si el clan o los clanes que poseen los ritos y los sacerdotes que pueden “obrar sobre” los ancestros, se encontraran al servicio de todos, rindiendo a todos un servicio. En compensación, todos les deben “alguna cosa”. Así se establecen ciclos de prestaciones recíprocas por los cuales una minoría recibe la mayoría del trabajo, de los bienes, de los servicios fundados sobre la lealtad, el sacrificio, etc. a cambio de rituales de sacrificios que ella, la minoría, cumple “correctamente”, etc. Nos enfrentamos así con un proceso que ha podido llevar, en ciertas condiciones, a la aparición del Estado y que explica las ambigüedades del Estado, pues el desarrollo de un poder particular y la explotación de una mayoría por una minoría parecen siempre hacerse en el lenguaje del interés general. Así, esta estructura doble del poder—de reivindicarse en el interés de todos y en estar al servicio de algunos—es más antigua que el Estado, pero el Estado la reproduce y todas las formas de Estado tienen en común esta dualidad.

Pensamos que otras investigaciones conducidas en esta dirección permitirán comprender que el Estado no apareció en la historia humana como un cuerpo extraño, que el Estado fue el producto necesario de una profunda evolución y no les fue impuesto desde el exterior a las sociedades primitivas sino que surgió “legítimamente” de su

propia evolución. No surgió como un monstruo venido del Mal sino “normalmente” y por esta razón legítimamente. Y es también “legítimamente” que va a desaparecer, que debe desaparecer. Ya que el Estado no será abolido por decreto, se extinguirá en términos de lucha de clases que pondrán fin a las clases. El desarrollo de nuevas fuerzas productivas y de nuevas relaciones sociales de producción provocará sucesivamente la extinción de las funciones asumidas por el Estado y las contradicciones que el Estado expresa y asume. El análisis antropológico e histórico comparado del debate del siglo XIX entre marxismo y anarquismo nos permite ver que—cuando Marx responde en el programa de Gotha y de Erfurt o cuando Engels, en *El rol de la violencia en la historia*, responde a los anarquistas que el Estado en la sociedad futura donde los trabajadores retomarán el control de los medios de producción—no será necesario abolir el Estado porque éste se transformará progresivamente en un instrumento anticuado, será abandonado como un hierro viejo o puesto en el museo de las instituciones desaparecidas. Considero que hay en esta respuesta una posición teórica y política que es profundamente “científica”. Pienso personalmente que, en la evolución futura de la humanidad, al concluir las luchas desaparecerán dos realidades que están en parte ligadas, la religión y el Estado, a través de la desacralización de las relaciones sociales y al mismo tiempo por la extinción de los aparatos de represión estatales. Puesto que el Estado no pudo nacer sin ser “sagrado”. Pienso que el futuro se esclarece con esta reflexión sobre las condiciones de aparición del Estado, en la medida en que hay un elemento que no ha variado a todo lo largo de la existencia y de la evolución histórica de las clases y del Estado: las relaciones de sacralización de las relaciones sociales y la opresión y la dominación.

Traducción: Ana Rosato

Revisión: Victoria Arribas

Identidad social villera¹

Rosana Guber

La población que reside en las villas miseria, precarios asentamientos erigidos sobre terrenos fiscales o de terceros y, por lo general, carentes de los servicios públicos urbanos básicos, ha sido objeto tradicional de los estudios sobre la “marginalidad social”. A través de este concepto descriptivo a la vez que explicativo, se ha intentado no sólo reseñar su peculiar modo de vida, sino también comprender los factores que le dan origen. Preferimos referirnos a esta población con la denominación más localista de “villera” que, en tanto integrante de las clases subalternas de nuestra sociedad, se encuentra articulada en una posición asimétrica y subordinada a los sectores hegemónicos. Por ello descartamos el término “marginalidad” al no poner el énfasis debido en las verdaderas causas de este fenómeno, a saber, su posición de exclusión respecto a la propiedad (de los medios de producción, de la vivienda y el suelo, etc.) y la venta de su fuerza de trabajo en los sectores no formales de la economía.

En cuanto término teórico, la “marginalidad” entraña determinados supuestos subyacentes que, indefectiblemente, orientan el conocimiento y la comprensión del observador, así como las prácticas de planificadores y estadistas. En las siguientes páginas analizaremos dos de estos supuestos:

- 1) el sistema normativo y valorativo hegemónico, que rige la vida de todos los miembros de la sociedad, les resulta totalmente ajeno a los “marginados”, quienes se rigen por esquemas alternativos, particulares y exclusivos;
- 2) el “marginado”, aunque esté articulado dentro del sistema social mayor desde su posición subordinada, desempeña un papel pasivo, transformándose en un mero receptor de las pautas dominantes, que lo determinan y condicionan de manera absoluta.

El objeto de nuestro análisis será un aspecto de la ideología villera, su identidad social: aquella definición copro-

ducida por los actores sociales, que se manifiesta en una específica articulación de atributos socialmente significativos, tornando a dichos actores históricamente reconocibles y coyunturalmente diferenciables. La identidad es socialmente operativa cuando transmite sentidos (valores, pautas, criterios) relevantes para las distintas partes de la interacción. Estos sentidos se construyen en un continuo y complejo entramado de relaciones sociales en el seno de una estructura social. Los atributos que canalizan una identidad son los depositarios de esos significados los que, a su vez, se asientan en y debaten con el esquema normativo y valorativo dominante, el “buen orden”, el “buen sentido”, y con otros esquemas alternativos.

Si bien la ideología hegemónica tiene una participación decisiva en la configuración de las identidades de las clases subalternas, no es menos cierto que estas últimas no se corresponden íntegramente con aquella. Existe un margen de autonomía que proviene tanto de experiencias y observaciones de la realidad concreta como de la propia posición en la estructura social. Por eso las identidades sociales no pueden ser consideradas como previas a una determinación societal, ni como atributos esenciales, inmanentes o exclusivos de un grupo humano, sino como el complejo resultado de un proceso histórico y de una formación social determinada.

En la primera sección de este trabajo reseñamos brevemente las circunstancias sociohistóricas que dieron origen a la identidad “villera” y a los estereotipos sustentados por la burguesía y los sectores medios urbanos respecto de la población villera. En la segunda, señalamos las características principales de esta identidad social para luego, en la tercera parte, reconstruir la conceptualización que hace el villero de su propia identidad. En la cuarta sección se analiza el papel que le cabe al villero en la constitución de su identidad social.

La investigación sobre cuya base hemos redactado esta ponencia, se llevó a cabo en 1982 y 1983, en una

¹ Este trabajo se publicó en la revista *Enta*, N° 32, julio a diciembre 1984, Olavarría.

villa miseria de la zona sur del Gran Buenos Aires; la antigüedad aproximada de este asentamiento es de cuarenta años; aunque espacialmente circunscripto en 4.000 m² de terrenos fiscales, se encuentra en proceso de creciente densificación: actualmente aloja a más de 10.000 habitantes. La población masculina se desempeña predominantemente en la estiba portuaria, la estiba de camiones, la construcción y otros trabajos temporarios; la femenina, en el servicio doméstico o en su hogar (Hermitte, et.al.,1983).

Teniendo presente la influencia y el condicionamiento ejercidos por las circunstancias históricas en el sistema ideológico, debemos advertir que tanto el planteo de esta investigación como la recolección de datos y su análisis posterior se han llevado a cabo durante los últimos dos años de un régimen militar autoritario y fuertemente represivo, donde los reclamos populares apenas dejan oír su voz a través de los conflictos aislados o de pequeños alcances. De manera que nuestras conclusiones acerca de la identidad de la población de esta villa miseria en particular, en este período determinado, no debieran ser aplicadas a otros asentamientos en otros períodos históricos, sin antes haber procedido a un análisis minucioso del contexto respectivo.

I

Al producirse el arribo de los primeros contingentes significativos de migrantes internos (1930-1940) a las grandes ciudades del Litoral argentino y a la Capital Federal, renació con mayor fuerza un viejo fenómeno de profunda raigambre en nuestra historia: la confrontación entre el Puerto blanco, europeizante y centralista, y las Provincias federales y mestizas. La población que residía en los mayores centros urbanos era de origen predominantemente europeo, la inmigración ultramarina había arribado a la Argentina en importantes contingentes entre 1880 y 1940, provocando sensibles transformaciones en la estructura socioeconómica, política y cultural de la Argentina (Germani,1966). Con la llegada de los primeros inmigrantes provincianos a las ciudades del Litoral, la confrontación entre “nativos” y “extranjeros” se volvió particularmente conflictiva, no sólo por razones de índole laboral, sino también por las connotaciones étnicas de lo que, a la sazón, muchos calificaron como una verdadera invasión: el “aluvión zoológico”² (Taylor,1981). Los migrantes ultramarinos, sus descendientes y las familias tradicionales del Río de la Plata apodaron al recién llegado con los

motes despectivos de “cabecita negra”, “descamisado”, etc. (Ratier,1971).

Este encuentro entre las dos Argentinas atravesó uno de sus momentos de mayor tensión durante el decenio de la gestión peronista (1945-1955), período en el cual la “masa ignorante”, “bárbara”, adhería a las medidas sociales reformistas del gobierno mientras que el radicalismo, las izquierdas clasistas –el comunismo y el socialismo– y el liberalismo oligárquico conformaban una alianza política antioficialista. Este fenómeno no sólo traducía intereses de corte político sino también otros muy diversos donde se conjugaban los términos que identificarían a una Argentina en transformación.

En las décadas siguientes, junto a la ideología modernizante y desarrollista de la gestión oficial (1955-70) cobró fuerza el mote de “villero” para designar al descendiente del “cabecita negra”, al habitante de asentamientos urbanos precarios considerados, no sin cierto optimismo, transitorios; las “villas miseria” o “villas de emergencia”. La presencia de las mismas impugnaba, con su evidente visibilidad, las expectativas oficiales que pretendían borrar de la imagen urbana estos testimonios de la indigencia.

Como actor social, el villero comenzaba a tener su propia identidad, en la cual convergían determinadas características: la mayor parte provenía de lejanas y empobrecidas provincias del norte argentino, o bien de algún país limítrofe cuyas condiciones de vida eran igualmente precarias -la República del Paraguay y de Bolivia-; su inserción laboral solía coincidir con las tareas peor remuneradas y de menor especialización, se alineaba políticamente junto al peronismo, sus pautas de vida, aparentemente ajenas a los códigos de las clases medias urbanas, preservaban el saber médico, culinario y religioso tradicional de las provincias de origen.

A pesar de las oscilantes políticas gubernamentales respecto de estos asentamientos, más allá de la alternancia entre erradicaciones y planes de vivienda popular, las villas miseria permanecieron, así como, en sus líneas fundamentales, la caracterización que la sociedad y los organismos oficiales hacen de la población que las habita. Uno de los hechos más trascendentes en la historia reciente de las villas bonaerenses es su erradicación masiva del ámbito capitalino, en 1978, durante el último gobierno militar. Esta medida se caracterizó por su extrema dureza, el tono abiertamente represivo, la arbitrariedad y la virulencia con que se expulsó a los pobladores de sus vecindarios. Los damnificados pasaron a engrosar las villas del Gran Buenos Aires,

2 Expresión acuñada y empleada en la década del '40 para calificar a la clientela política del peronismo, proveniente, en su mayor parte, del interior argentino.

o a constituir otras nuevas. Los efectos de este hecho en la conciencia y las estrategias organizativas villeras es un tema que apenas ha comenzado a tratarse (p.e., Oszlak, 1982; Hermitte & Boivin, 1983) y que merece profundizarse.

II

En la Capital y el Gran Buenos Aires el villero es una figura social a la que se suele caracterizar por su anomia, es decir, carencia de reglas y de moral; por su apatía, al no preocuparse por el progreso material y espiritual, ni tampoco por el porvenir de sus hijos. Sucio, promiscuo e indigente, se abandona a la vida fácil y se dedica al robo; si trabaja, lo hace para satisfacer las necesidades del día y para pagar algunos vicios, pues se da especialmente a la bebida; estos rasgos pueden explicarse —según esta caracterización— por la incultura, ignorancia y su desconocimiento de las normas de urbanidad y, se argumenta en algunos casos, por su inocencia provinciana, el excesivo apego a tradiciones rurales que obstaculizan su camino hacia la integración cultural, hacia una exitosa movilidad socioeconómica.

Por sustentarse en los valores de los sectores hegemónicos —clases medias y burguesía porteña—, es a partir de esta imagen que la población bonaerense conoce al villero. Este, por su parte, se hace cargo de la misma y algunos de sus rasgos pasan a constituir su propia identidad social.

Para reproducir el sistema, el esquema normativo³ hegemónico promueve determinados atributos de los grupos sociales, y desaprueba otros, trazando así el camino hacia el “buen sentido” prevaleciente, camino que idealmente “pueden” y “deben” recorrer todos los miembros de una sociedad. En esta tarea pedagógica se prueba ciertas identidades en las cuales se deposita todo lo abyecto y vergonzante, lo que no corresponde al “deber ser”. Atributos con estas connotaciones desacreditan a sus portadores, justificándose entonces un trato diferencial para con ellos. E. Goffman denomina “estigmas” a estos atributos (Goffman, 1970). El estigma es un rasgo de connotaciones sociales negativas, no por tratarse de características despreciables en sí mismas, sino por constituir significaciones que han ido elaborando los sujetos sociales.

Podemos reconocer la identidad social villera a partir de dos características que no sólo son manifiestas sino que,

además, dan sentido a su discurso y a sus cursos de acción: la pobreza y la inmoralidad⁴.

La pobreza alude a la desprovisión total o parcial de bienes y recursos valorados socialmente. El villero carece de vivienda “digna”, de un suelo propio, de empleo estable —a veces, simplemente, carece de empleo—, de una instrucción considerada adecuada y completa, de condiciones sanitarias aceptables, de estabilidad habitacional y laboral, de seguridad social, etc. Según pudimos observar en nuestro trabajo de campo, el villero tiene las mismas expectativas que el resto de la población urbana en lo que concierne a sus necesidades en las áreas de salud, vivienda, educación, trabajo, urbanización, etc. Sin embargo, debe enfrentarse a limitaciones reales que obstaculizan e imposibilitan su acceso a distintos recursos, y por ende, a la concreción de dichas expectativas.

La inmoralidad, imagen transmitida primordialmente desde el medio extravillero, es retomada por el villero, quien la admite e incluso sustenta, basándose para ello en su propia experiencia. El pensamiento liberal concibe al individuo como responsable y dueño exclusivo de su destino. De modo que la pobreza acusa, como en el pensamiento calvinista, la ineptitud y desinterés en obtener “la salvación”. De esta manera, la pobreza se transforma en inmoral, pues “no tener”, “no progresar” confirma las escasas virtudes éticas del carenciado. Todas las categorías morales que se aplican al villero remiten a la carencia; no tener útiles escolares ni libros es signo de que el alumno no es aplicado; no tener trabajo, de vagancia; no tener espacio, conduce a la promiscuidad; no tener comodidades ni evidenciar una exitosa movilidad social implica indolencia y apatía. Estas interpretaciones fundadas en datos observacionales resultan de líneas explicativas propias de los sectores sociales hegemónicos, y por obra de esta misma hegemonía, se extienden a buena parte de la sociedad.

III

Según E. Goffman, la “teoría del estigma” es una ideología que pretende explicar la inferioridad del estigmatizado y dar cuenta del peligro que representa esa persona para la sociedad (Goffman, 1970). En esta sección examinaremos la conceptualización que tiene el villero acerca de su condición y, más específicamente, acerca de las dos caracterís-

3 Retomamos aquí la expresión acuñada por G. Germani como “el conjunto de valores y normas que definen las categorías (status), las áreas legítimas, esperadas o toleradas de participación y los mecanismos de asignación de los individuos a cada categoría” (GERMANI, 1980:71). Sólo que, según nuestra acepción, este esquema normativo es el hegemónico, pertenece a las clases dominantes y, por lo tanto, su preservación está sujeta a complejos procesos de lucha y confrontación entre las clases y los sectores sociales.

4 Su identidad política predominante peronista, su bagaje cultural provinciano y las connotaciones relativas a la ignorancia, son tres aspectos que, si bien relevantes, dejaremos parcialmente de lado en el siguiente análisis.

ticas señaladas en la sección anterior como ejes organizadores de su identidad social.

III.1

En estas páginas emplearemos el concepto de “pobreza” como término relativo que se resignifica según el contexto sociocultural, ello no obsta para que podamos identificarla en aquellos grupos humanos cuyas necesidades vitales se encuentran apenas resueltas; pero lo que aquí nos interesa es la conceptualización y manipulación social que se hace de la misma.

La pobreza se dimensiona y reconoce por comparación; contrastada con las pautas de los sectores medios bonaerenses, con los dictados de los medios masivos de comunicación, los villeros se consideran como pobres; sin embargo, comparado con las condiciones de vida de muchos de estos inmigrantes en sus lugares de origen, entienden haber experimentado notorios avances, conquistado nuevas comodidades y beneficios inimaginables en el medio rural y semiurbano de algunas provincias argentinas.

En una villa miseria, la primera impresión de la pobreza se manifiesta en el estado edilicio, sanitario y urbanístico del vecindario, en la restricción al consumo, especialmente de artículos alimenticios, vestimenta y medicamentos. Los efectos de esta carencia obedecen, por una parte, a la falta de ciertos recursos —en especial, de comida— y por la otra, a la acumulación de diversas carencias, de modo que podríamos hablar de un efecto multiplicador de la pobreza. Este efecto consiste en la complejización progresiva de distintas necesidades no satisfechas, por la falta de recursos económicos; pero la suma de estas necesidades se vuelve, en sí misma, el origen de nuevas y cada vez más apremiantes dificultades. Ello puede ejemplificarse con lo que ocurre en las áreas laboral, sanitaria y educacional.

Es frecuente que el jefe de familia, a veces el hombre, a veces la mujer, carezca de un empleo estable que le brinde la cobertura social correspondiente; al no contar con ingresos regulares, la previsión a mediano plazo y la administración mensual o quincenal de los fondos domésticos se tornan imposibles, y los gastos deben planificarse diariamente. Al no contar con una cobertura social adecuada, la enfermedad de cualquier miembro de la familia es mucho más costosa, porque los mayores suelen postergar sus tratamientos médicos en pos de resolver necesidades más urgentes. Ante los primeros indicios de enfermedad, el adulto recurre a remedios caseros o patentados que les recomiendan quienes haya presentado síntomas similares. La jornalización de los puestos en que suelen emplearse mu-

jerres y hombres implica que el ausentismo conduce a la pérdida del jornal. En consecuencia las razones para abandonar el trabajo suelen ser aquellas que requieran de atención inmediata. Demás está decir que, a pesar de las expectativas paternales de que los niños lleven adelante una carrera escolar exitosa —que salga de “cargabolsas” (estibador) o de “fregapisos” (empleada doméstica)— el ausentismo es prácticamente obligado desde el momento en que la unidad doméstica requiere del trabajo remunerado o de la presencia de los hermanos mayores para cuidar de los más pequeños y, así, colaborar con la madre para que ésta salga a trabajar.

La mejora que han experimentado muchos migrantes procedentes de un medio rural y semiurbano en sus condiciones de vida, relativizan la pobreza de la villa. Sin desconocer sus condicionamientos, es conveniente señalar por un lado, las ventajas que les ha ofrecido la ciudad —aún mediada por estos precarios asentamientos— en distintas esferas de la vida cotidiana; por otro lado, los beneficios relativos que redundan de vivir en una villa miseria.

El agua corriente —así sea de una canilla pública y no a varias cuadras de la vivienda, como en el campo—, el acceso a artefactos para el hogar nuevos o usados que aligeran las tareas domésticas, la proximidad de los establecimientos escolares y sanitarios, el trabajo jornalizado o mensualizado con duración diaria estipulada, los beneficios para aquéllos que han accedido a un empleo estable, la diversidad de productos en el mercado, entre otras, aparecen como ventajas evidentes según la consideración de la mayor parte de los entrevistados, quienes ni siquiera piensan en la posibilidad de regresar a su provincia natal, aunque en ella siempre se encuentren parientes dispuestos a recibirlos. Esta opción aparece más como un margen para la imaginación, que para la acción concreta, y les permite sobrellevar la dura situación económica de los últimos años. Por nuestra parte, no hemos sabido de ningún caso de re-emigración sino, por el contrario, de nuevos inmigrantes que huyen del minifundio, de los bajos precios de sus productos en el mercado local y de las inundaciones.

Sumado al hecho de que para muchas familias la villa sea una de las pocas alternativas —sino la única— donde levantar una vivienda, lo que se ha visto agravado por el encarecimiento de los alquileres en la Capital Federal y el Gran Buenos Aires, es necesario señalar algunos beneficios de residir en estos asentamientos para poder comprender el fenómeno en toda su complejidad.

En un país con un mercado de empleo en retracción, las redes sociales del villero suelen garantizarle, aunque transitoriamente, el enlace para ciertos trabajos temporarios que satisfagan sus necesidades diarias. En esta mecánica, los

contratistas y subempleadores tienen una función principal pues ellos deciden el conchabo de determinados postulantes según la calidad de su trabajo y los términos de sus relaciones personales. La villa es una fuente de relaciones informales que aseguran, entre otros, la provisión de mano de obra para el puerto, la estiba de camiones y la construcción, así como para el trabajo doméstico femenino.

En virtud de sus magros e irregulares ingresos, pocos villeros podrían afrontar las obligaciones mensuales de una vivienda; ni la corriente eléctrica, ni el gas, ni la cuota del departamento por ínfima que ella sea, ni el impuesto municipal, ni el pago de las expensas mensuales están a su alcance. Se suele afirmar que “nosotros vivimos gratis” precisamente en este sentido.

El villero explica su pobreza a través de distintos razonamientos alternativos y complementarios:

- Siempre hubo pobres y ricos; esta respuesta, de cierto tono fatalista, no contempla la posibilidad de que el pobre introduzca modificaciones en su realidad.
- Dios decide quién es rico y quién no, pero estas condiciones no son definitivas, ya que repentinamente el rico puede caer en desgracia —el juego, las estafas y el alcohol son algunos de los factores más frecuentes— y el pobre ascender merced a su trabajo, un golpe de suerte en el juego, viveza o los negocios turbios.
- Las dificultades que trae consigo la pobreza pueden ser pruebas que Dios interpone en el camino de los hombres para probar su calidad moral y su fe.
- Las sucesivas gestiones oficiales, sumadas a las arbitrariedades de los políticos y la ambición de los ricos, son en parte responsables de frustrar los intentos de progreso económico de este sector de la población. El engaño, las promesas incumplidas y los intereses personales no contribuyen al mejoramiento de las condiciones de vida de los villeros.

Las explicaciones sobrenaturales nos remiten a postular que la reflexión del pobre acerca de su condición reconoce sistemáticamente los límites de sus posibilidades para modificar una situación cuyas causales no están íntegramente en sus manos. Reviste este reconocimiento de un sentido funcional de la pobreza donde ésta desempeña un papel en el desarrollo de las condiciones morales de los individuos: una prueba en la vida. En este sentido, reconocer las limitaciones no significa adormecerse en la imposibilidad sino, quizás, convivir con ellas y, más aún, transformarlas en viabilizadoras de una modificación.

Otro aspecto a destacar de las diversas causas de su pobreza, es el de los reiterados engaños y abusos de la autoridad hacia el villero. En su larga historia se encuentran sobrados ejemplos en que esta población fue manipulada políticamente bajo promesas vanas de mejorar su situación. En otros casos, la gestión oficial o su interrupción por un golpe de estado o diversos negociados con las tierras, desvanecieron planes villeros de relocalización, pavimentación, transferencias de títulos de propiedad del suelo, etc.

Estas explicaciones no son excluyentes, y señalan claramente los deseos de movilidad socioeconómica del sector y la valoración negativa de su pobreza. Esto es significativo cuando se lo contrasta con aquellas interpretaciones extragrupalas que suponen que el pobre se descansa en su situación y que es feliz en su miseria; no hay tal acostumbramiento ni tal comodidad.

El villero responde a su pobreza y a las dificultades derivadas con el esfuerzo, abriéndose paso entre estrategias inexploradas a las que otros grupos sociales no necesitan recurrir. En el discurso de algunos informantes, éstos se enorgullecen de ser dúctiles, adaptables a las circunstancias y a la adversidad: “el pobre siempre se las arregla para comer”. Aunque no siempre sea así, transmiten la verdadera imagen de que buena parte de las energías se invierten en la implementación de las más variadas tácticas para resolver cuestiones primordiales. El villero se desempeña en todo tipo de trabajos sucesiva o simultáneamente, y se jacta de realizar aquéllos que revisten un alto riesgo personal sin hallar más compensación que una exigua paga diaria. La destreza y la valerosidad son, pues, cualidades que acompañan a las grandes dificultades para emplearse. El discurso villero altera el signo de sus condiciones de vida, por momentos, extremadamente deficientes, exaltando sus virtudes de *selfmade man*. “Acá uno se rebusca, si hay que hacer de changador, changuea; si hay que cirujear⁵, cirujea”. Reconoce la precariedad del asentamiento, y entiende que sus vecinos —por lo general, no se acusa a sí mismo— son también culpables del mal estado de una zanja o de un pasillo. Pero, por otra parte, se jacta de las tareas que él o alguna organización vecinal y partidaria en la que participa han emprendido por sí solos, sin el apoyo municipal ni de técnicos especializados para la mejora barrial.

Diversos testimonios concluyen valorando positivamente vivir en la villa, habiendo rechazado ofertas de parientes y amigos de mudarse a otros barrios “mejores” pues “yo no quiero deberle nada a nadie”. Vivir en la villa sería,

5 Changa: trabajo temporario o circunstancial, de breve duración. Cirujeo: comercialización de deshechos.

entonces, una prueba del propio esfuerzo y de la genuina capacidad de un individuo para hacer frente a sus necesidades; no, como en la interpretación calvinista, una muestra de apatía e indolencia.

III.2

El villero sabe que “la villa es un lugar mal mirado por la gente”. Reconoce que decir “soy de la villa” puede significar que el extraño sospeche de inmediato de sus condiciones morales. Comparte con el no villero la concepción de que en las villas miseria residen ladrones, prostitutas, borrachos y jugadores. No sólo lo afirma sino que, además, algunas medidas de disciplina que impone en su hogar condicen con este hecho; no se permite a los menores ni a las jóvenes ausentarse del hogar más allá del anochecer; se teme a los incendios intencionales provocados por rencillas entre facciones o entre bandas delictivas y policiales; se acompaña a las mujeres que salen a trabajar antes de que amanezca para evitar que sean agredidas.

Esta caracterización le trae al villero diversos inconvenientes y limitaciones en su interacción con los no villeros; p.e., en lo concerniente al plano laboral, las fábricas vecinas no contratan villeros para puestos fijos sino para temporarios, mediando el vínculo de un contratista. El personal de estas empresas argumenta que los villeros son irresponsables, bebedores y ladrones, y que pondrían en peligro la continuidad de tareas consideradas de importancia. El villero, por su parte, afirma no entender la medida, pues si es pobre, necesita más que cualquier otro postulante ese empleo, y hará todo lo posible para conservarlo. Cuando en una escuela cercana a la villa faltan útiles escolares, algunas madres acusan de inmediato a los niños villeros. En los hospitales, donde muchas madres solteras villeras dan a luz a sus hijos, el personal de enfermería hace sentir a la parturienta la culpa por su inmoralidad que la ha llevado a concebir un hijo por el cual en ese momento se asusta y sufre.

Algunas de las causas atribuidas a que las villas miseria sean consideradas antros de inmoralidad son:

- Diversos negocios turbios cuyo escenario es la villa son conducidos por personal extravillero, capitalistas que lucran explotando al villero y extrayéndole su dinero;
- La villa miseria es la trastienda de la ciudad; aquí vienen ciudadanos “respetables” a hacer todo lo prohibido y luego se van, diciendo que la villa es un conglomerado de malvivientes;
- Frecuentemente, ladrones de otras partes o de las inmediaciones, se internan en la villa para burlar la persecución policial; los agentes no se aventuran por los

pasillos; entretanto, el ladrón sale por el lado opuesto del barrio sin ser visto y, aparentemente, vive en la villa donde tiene su guarida;

- Muchos de quienes están detrás del dinero fácil, se internan en la villa para conseguirlo, pues se suele decir que “en la villa hay plata segura”. Tal es el caso de las razzias policiales que se llevan a cabo precisamente los días en que los trabajadores cobran sus quincenas, tras ser detenidos bajo los cargos de ebriedad, revisión de antecedentes o falta a la autoridad, los reos deben abonar una suma de dinero para quedar en libertad; de lo contrario permanecerán en la dependencia una semana o más, perdiendo su empleo, su jornal, o el premio al ausentismo y a la puntualidad.

Lo expuesto nos lleva a señalar que el villero no niega la existencia de ciertas “irregularidades” en su vecindario, pero no las atribuye exclusivamente a la inmoralidad de sus residentes sino a instigadores y pervertidores externos que utilizan a la villa como su base de operaciones. El villero no se atribuye una moral especial, diferente a la del resto de sus conciudadanos; a lo sumo afirma que “acá hay más libertad”, en el sentido de que se utilizan palabras consideradas groserías, o que las expresiones genitalizadas son más frecuentes y manifiestas que en otras partes. Relativiza la gravedad del asunto afirmando que en su villa no hay más prostitutas que, p.e., en la Capital, sólo que aquí son menos “visibles” pues se visten como damas y sus “amigos” las encubren con dinero.

El villero considera que una medida protectora para desligarse de la inmoralidad de sus vecinos, es “ocuparse de las cosas de uno”, sin entrometerse en la vida de los demás. Nuestros informantes se enorgullecen de no mero-dear en la calle o en casas ajenas aunque ello no es estrictamente cierto, sino un comentario que sigue inmediatamente a la presentación y de permanecer en su hogar con la familia reunida. Debido a las características del sistema delictivo, la coerción, la complicidad, el encubrimiento, la venganza, la desprotección ante las balaceras y el desamparo frente a los procedimientos policiales, sus consecuencias no sólo afectan a los “culpables”. Es necesario que los padres vigilen la compañía (las “juntas”) de sus hijos aunque ello no siempre es posible para evitar, p.e., que sean tentados por vendedores de objetos robados y colaboren en su comercialización; o que entren en el mundo de la drogadicción. El temor a que los adolescentes tomen por el “mal camino” es una poderosa razón para abandonar la villa. Ello no se debe sólo a cuestiones de índole moral sino, fundamentalmente, al riesgo personal del joven y su familia.

Un capítulo especial dentro del eje identificador de la inmoralidad es el que corresponde a la ocupación ilegal de la tierra. Como es sabido, muchas villas miseria se extienden en predios fiscales o particulares sin edificación. En consonancia con diversas razones que ya hemos expuesto: proximidad del lugar de trabajo, vecindad de parientes, establecimiento de una importante red vecinal y de amistad; presencia de compadres, exención del pago de tasas e impuestos, etc., la permanencia de los “intrusos” depende de la política oficial respecto de estos asentamientos (relocalizaciones forzosas o planificadas, no innovar, etc.). La incertidumbre tanto como la vivencia de ser un residente sin derechos son el resultado de una imagen fomentada por la población en general y percibida por los villeros en particular, además de las condiciones objetivas de su asentamiento. “El otro día andaba viendo un helicóptero que daba vueltas y daba vueltas... y yo pensé: Uy, ahora quemán la villa y tenemos que salir corriendo como ratas”.

De ahí la importancia de residir en un predio propio, ya sea un departamento o una casa, la línea fronteriza que separa a villeros de no villeros es el ámbito de su residencia; deja de serlo aquél que se muda a otro barrio, donde las pautas de urbanización se corresponden con los dictados municipales. El factor urbanístico y, más específicamente, las condiciones de ocupación del suelo y la vivienda homologan a todos aquellos que comparten este estigma.

IV

Como se expuso más arriba, el estigma es aquel atributo que, por su significación social, suministra información acerca de su portador, una información que puede ser manipulada en función de la interacción. La utilización del estigma (p.e., la ceguera, una deformación física, desconocer el idioma del medio, pertenecer a una raza, credo, grupo étnico o ideología política perseguidos), interviene decididamente en las sucesivas redefiniciones sociales como si fueran constantes negociaciones acerca de cuáles son las limitaciones y las ventajas que este rasgo peculiar impone.

“Ser villero” es un estigma que el niño aprende —además de algunos comentarios de sus mayores— desde los primeros años de la escuela. Aquí, cada alumno adquiere una imagen de sí mismo por contraste con los demás compañeros, internalizando juntos el código normativo hegemónico de la sociedad. A través de las consignas lanzadas por las autoridades escolares, el niño recibe una serie de pautas —útiles para llevar, tareas que realizar, una conducta a observar, un vocabulario “adecuado”, etc.— cuyo incumplimiento no sólo sancionan las autori-

dades, sino también sus propios compañeros. La burla masiva hacia un niño con alguna enfermedad eruptiva evidente, con signos de alguna golpiza paterna o carente de los útiles necesarios —todo lo cual puede ser frecuente y generalizado entre los escolares de los establecimientos cercanos a una villa miseria— puede expresarse bajo la forma de los moteos “sucio”, “negro villero”, etc.; el damnificado entiende bien pronto el tono peyorativo de estos términos aunque todavía no conoce sus connotaciones precisas; intuye que “ser villero” no es bueno y, consiguientemente, aprende a ocultarlo. Esta actitud se ve agudizada en escuelas alejadas a su barrio, privadas y secundarias donde, si los hay, los villeros son una ínfima minoría.

Los adolescentes y, particularmente, los jóvenes son quienes más frecuentemente encubren su identidad. Ello podría obedecer al intento de las muchachas de establecer una pareja con jóvenes no villeros, como también a las connotaciones inmorales que tiene ser villero y a los ideales de moralidad exigidos por esta sociedad a la mujer.

Asimismo, muchos adultos de ambos sexos ocultan su identidad, ya sea por motivos laborales, ya sea por vergüenza ante sus propios compañeros, especialmente si la mayoría no pertenece a su vecindario. En estos casos el ocultamiento de la identidad va a la par de diversos intentos por salir de su condición. Esta búsqueda de movilidad social junto al hecho de desenvolverse en medios no villeros hace que el estigmatismo encubra aquel factor que lo diferencia de sus compañeros.

El ocultamiento y la vergüenza conducen tanto a los niños como a adultos a la fragmentación de su vida social. Una primera imposición externa, como es ocultar el origen social, cultural y geográfico del villero, excluir experiencias y sucesos barriales de los temas de conversación —organización y participación en tareas vecinales, reparación urbanística, comentarios sobre algún evento particular, una inundación, la erradicación del predio, etc.— se traduce, a la larga, en un desconocimiento deliberado de la propia historia y necesidades del propio lugar en la estructura social y, en muchos casos, en la desvalorización y el ocultamiento vergonzante de la propia familia, de los vecinos y, en definitiva, de la propia persona.

Hemos observado que esta actitud responde más bien a quienes están en condición de lograr un ascenso social. Aquéllos que se encuentran sumergidos en su pobreza, carente de trabajo estable y de ingresos regulares, son bastante menos enfáticos en este aspecto. Su medio habitual es la villa y los empleos donde predominan trabajadores de esta extracción.

Sin embargo, no todas las circunstancias son adecuadas para ocultar “información social”; a veces es conve-

niente que el villero exprese, de modos diversos, su identidad social. En efecto, su manifestación puede definirlo a la par, en posición inferior o superior respecto de su interlocutor, dependiendo de rasgos personales, de las circunstancias de la interacción y de los fines de la misma.

Cuando se define como tal, el villero suele presentarse ante los demás con distintos matices que denotan su inferioridad.

Como carenciado, se muestra necesitado, minusválido, incapaz de valerse por sí mismo. La actitud y el discurso adquieren un tono suplicante, de demanda lastimera, de queja y ruego hacia el no villero quien, a partir de su conmiseración, pasará a hacerse cargo de las desventuras del pobre haciendo uso de sus influencias, su poder y su status económico suponiendo, además, que el villero está totalmente desprotegido e inerme ante su triste destino. En este caso, la manifestación de la identidad villera a través de la ostentación de la pobreza, contribuye a la obtención de beneficios secundarios. Esta actitud ha sido reforzada desde la política de diversas instituciones, fundamentalmente la Iglesia Católica, las organizaciones de Beneficencia, las gestiones oficiales y los partidos políticos (especialmente el Partido Justicialista, que ha tenido mayor inserción partidaria en los sectores populares). El villero se define ante ellos desde el ángulo de clientela pertinente; ante la Iglesia, el villero aparece como pobre y fiel cristiano; ante las organizaciones de beneficencia, como simple carenciado; ante el Partido Justicialista, como pobre y peronista.

En razón de sus connotaciones inmorales, el villero puede presentarse en una posición de inferioridad defensiva, cuando ante la mera presencia de un extraño no villero, sin responder a acusación explícita alguna, el villero se excusa por su precaria condición, por la suciedad del hogar, por el frío dentro de su vivienda, por las goteras, por las incomodidades, o reprende de manera excesiva a sus hijos cuando éstos andan desarrapados, descalzos o emplean un léxico inoportuno ante el visitante, demostrando así, conocer y compartir con éste su código y sus pautas.

En relación con esta imagen, el villero puede mostrarse como un aliado del no villero, sabiéndose en una condición desventajosa, se manifiesta conocedor de todos los estigmas que pesan sobre su sector social y aprueba las conclusiones que extrae el no villero. El villero hace gala de su propia moralidad, se queja de la inconducta de sus vecinos y la precariedad general del asentamiento, con el fin de prevenir al visitante que él es diferente al resto, que no comparte las connotaciones negativas de vivir en una villa.

Al ocupar una posición de inferioridad replegada, el silencio y la abstención son, quizás, la respuesta más fre-

cuenta ante una relación claramente asimétrica. Si el extraño emite una afirmación que sentencia y desvaloriza la calidad humana y moral del villero, éste ni asiente ni refuta. En repetidas ocasiones hemos observado cómo el portador de esta identidad estigmatizada desviaba la mirada y aguardaba a que su interlocutor cambiara de tema de conversación. Esta actitud es particularmente adecuada cuando hay en juego una transacción, ya sea un empleo o la entrega de un bien al villero. En estos casos, su abstención garantiza la continuidad de la relación y, sobre todo, la obtención de ciertos beneficios. Por otra parte, el silencio que aparenta una falta de respuesta o la pasividad, en realidad encubre una disconformidad no explicitada que, a la vez, no arriesga la fuente de recursos materiales y laborales.

En una posición contestataria, donde la inferioridad da lugar a cierta equiparación de los interlocutores, el silencio es reemplazado por distintas explicitaciones de disconformidad. El villero puede increpar al maldiciente y prejuicioso, mediante una mirada fija y desafiante, y/o a través de la agresión física directa.

Parecen relativamente pocas las circunstancias en las cuales el villero puede detentar una posición de superioridad ante el no villero. Sin embargo, ello ocurre cuando éste depende de aquél para alguno de sus fines. P.e., el territorio que comprende la villa miseria es una “terra incógnita” donde el extraño siente temor a la agresión y a perder el rumbo en la ininteligible trama de pasillos internos. Los funcionarios de distintas reparticiones oficiales —censistas, asistentes sociales, celadores, maestros, carteros— y todo aquel que deba internarse en la villa —proveedores, cobradores, vendedores, levantadores de apuestas— requieren de la mediación de un conocedor para ubicar a determinadas personas, devolver un niño a la escuela, canalizar ayuda a la población, etc. Los villeros se transforman en verdaderos baquianos, concientes de su saber exclusivo y de su rol insustituible. Aún así, la decisión de brindar la ayuda solicitada dependerá de un conjunto de factores circunstanciales y personales. El villero se torna un mediador a la vez que un protector del extraño en la villa y, eventualmente, de aquéllos que residen en los barrios aledaños, en la medida que puede interceder para la búsqueda de objetos “perdidos” o para prevenir el robo en ciertas viviendas pues pertenecen a “amigos”.

V

En esta sección intentaremos exponer el papel desempeñado por los villeros respecto a la constitución de su identidad, cuyo significado se encuentra fuertemente condicionado por el sector hegemónico. Podemos resumir este punto en dos premisas:

- el villero desarrolla un rol activo en la construcción de su estigmatizada identidad;
- una de las manifestaciones de este rol es la resignificación del estigma en función de las posibilidades que le brinda la interacción y según sus intereses concretos.

La identidad villera se funda en dos características —pobreza e inmoralidad— ejes de la ubicación que el villero concibe para sí en el sistema social mayor y fundamento de la relación con el extraño. En el proceso social, la relación con el villero ha adoptado dos modalidades articuladoras que consisten, según los términos de J.J. Brunner, en la “asistencialización” y la “marginalización” del pobre (Brunner, 1978).

La asistencialización, una de las operaciones que la ideología dominante instrumenta respecto de estos sectores para su sujeción, consiste en reducir la relación entre el pobre y la sociedad mayor a la asistencia mediada, en principio, por un aparato organizativo específico. De este modo, la sociedad “niega el momento positivo de la producción de la pobreza” (Ibid.:47), haciéndose cargo “por propia iniciativa” de la necesidad de este sector. Se ha desplazado, pues, la verdadera causa de la miseria.

Según esta operación, los villeros participan del proceso social desde su exclusión de las oportunidades de consumo. El estado y las organizaciones asistenciales se autoerigen en agentes activos mientras que los pobres son relegados a un papel pasivo y dependiente; el Estado y sus agentes son los dadores; el pobre es un mero receptor.

Esta perspectiva que asigna un lugar social y político determinado a los villeros presenta algunas variantes, todas ellas igualmente mecanicistas. Ya sea por considerarlos moral o culturalmente inaptos, ya sea por determinación económica, la respuesta villera no suele tenerse en cuenta puesto que se supone, p.e., que los villeros están determinados absolutamente —mucho más que “en última instancia”— por su posición de explotados o bien, de ignorantes e incapaces; se concluye, por lo tanto, que su propio margen de acción, de relativa autonomía, es inexistente.

En la sección anterior señalamos que el villero responde con el esfuerzo a las limitaciones que le impone su pobreza; su vida es sumamente esforzada tanto en lo que respecta a lo cotidiano (buscar agua, alimentarse, trabajar, etc.) como para hacer frente a eventos extraordinarios (una muerte, la erradicación del predio, un incendio, etc.). Numerosas tareas de fácil realización en la ciudad, se vuelven en la villa verdaderas empresas; p.e., la amenaza de las inundaciones, siempre probables en terrenos tan anegadizos, ponen en peligro numerosos bienes que resultan demasiado costosos para este sector. Otro tanto ocurre con

algunas cuestiones que, aun cuando afecten a la población en general, en la villa son de más difícil solución, debido al efecto multiplicador de la pobreza. Las limitaciones existen y muchas son infranqueables, al menos por el momento. Erróneamente se suele identificar esta infranqueabilidad con la indolencia y el abandono.

Mediante la expresión de su pobreza, el villero reivindica constantemente su lugar social: un lugar de provisión y de derechos, no de carencia y privaciones. Variados testimonios aluden a que el villero es capaz de ocupar una mejor posición que la actual y de responder a sus obligaciones y responsabilidades. Refiriéndose, p.e., al reparto de alimentos en el vecindario por parte de los comités justicialistas en 1974, una vecina (justicialista también) reflexionaba lo siguiente:

“...ellos (los peronistas) reparten a los necesitados y yo soy una necesitada, y además, por dos kilos de cualquier cosa que repartan, no me están haciendo un gran favor...!!! Además yo pienso que un buen gobierno no tiene porque andar dando cosas a la gente; tendría que dar trabajo, abrir fuentes de trabajo ¿no?”

Ello no obsta para que, como vimos, deje de hacer galas de su pobreza con el fin de obtener ciertos beneficios secundarios; pero esta estrategia, producto además de una nutrida experiencia en relaciones asistencialistas, suele quedar a un lado cuando el demandante dispone de otros medios más apropiados a su nueva situación. Tal es el caso de una mujer que dejó de retirar leche en polvo, que se administraba gratuitamente en el puesto sanitario, cuando su marido consiguió un trabajo efectivo.

La segunda modalidad articuladora es la “marginalización” del pobre, esto es, efectuar el desplazamiento desde un lugar subordinado a otro exterior al sistema. La pobreza, entonces, adquiere connotaciones morales inadmisibles pues el pobre pasa a formar parte de un mundo ajeno a este mundo, exterior, incontaminado pero incomprendible, y por lo tanto, siempre amenazante.

Los villeros hacen su propia conceptualización de la inmoralidad: refutan las generalizaciones que los involucra en asuntos turbios de sus vecinos o de extraños que usan a personal villero para sus oscuros fines; consideran a los inmORALES un mal del barrio que puede resultar nocivo para los demás residentes y, fundamentalmente, para la crianza y seguridad de sus hijos.

La convergencia entre la posición socioeconómica y el status jurídico ilegal de la población villera respecto de la tierra que ocupa, imponen a este sector un estrecho margen de acción frente a los controles externos. Por consti-

tuir un ámbito social que las leyes desconocen como propio, en la medida que un espacio definido por estar al margen de la ley (ocupación de tierras fiscales) no es legible, los controles externos no se abstienen de actuar sino que operan de modo diferente; sus vínculos con la población son básicamente informales y recorren una vasta gama que va desde la asociación ilícita y la extorsión, hasta el tratamiento más o menos corriente que se le da a cualquier ciudadano. Los mismos vecinos aseguran que muchos delincuentes terminan como simples empleados de la policía, compartiendo con ella sus ganancias. Por su parte, cada villero actúa respecto a los demás con una complicidad tácita; frente al extraño explica no tratarse con los demás vecinos, ni saber de sus andanzas. El villero responde con este “encubrimiento involuntario” a la vigilancia permanente de los controles externos y de los vecinos de los barrios aledaños. “Acá todos tienen algo que esconder” se comenta. Asimismo, el supuesto desentendimiento (y desconocimiento) de un sujeto respecto de las dudosas actitudes de sus vecinos aparece, más bien, como una pauta ideal autoprotectora, como medio de asegurar su neutralidad respecto de algunos sucesos en que más tarde pueda verse involucrado.

Su condición de “inmoral” (fuera de la moral requerida o dominante) y de “ilegal” (fuera de lo legible) no sólo segrega algunos campos de actividad sino que integra otros. La ilegalidad y la inmoralidad se transforman en vehículos de la articulación entre los villeros y los restantes sectores del sistema social.

Sin instancia a que apelar, y siendo su principal base el apoyo material y social del vecindario con el que comparte su estigma, el villero encubre y oculta. La inmoralidad se estructura también en un código que aparece como intraducible y hermético para el observador externo, no sólo como un término de la interacción compartido con los extraños. Tras la ininteligibilidad de lo no previsto por el “buen orden”, la inmoralidad se vuelve un refugio que ampara a este sector social. Digamos entonces, que lo “inmoral” no es simplemente una acusación externa, sino también la caracterización defensiva de este vecindario; es el denominador común que protege al villero —a cierto precio, es claro— en su significación dual; por una parte, es un término de transacción con los controles externos y dominantes; por el otro refiere lo incontrolable, lo imprevisible; es su propia arma y el arma esgrimida contra él; es su salvación y su condena, se constituye así en su margen de acción, en su relativa autonomía.

VI. Conclusiones

La identidad villera se funda en dos características —la pobreza y la inmoralidad/ilegalidad— en virtud de las cuales el villero se concibe a sí mismo y a sus relaciones con el sistema social global; por su parte, en función de ambas, el no villero dirige su interacción con el estigmatizado. En la reproducción de su articulación subordinada con otros sectores del sistema social, tiene gran relevancia la construcción de una identidad basada en estigmas acuñados por los sectores hegemónicos.

En esta ponencia hemos intentado responder a tres interrogantes:

-¿En qué consiste la identidad villera?

-¿A través de qué fenómenos manifiesta esta identidad la articulación subordinada del villero?

-¿Qué papel asume el sector estigmatizado en la definición de su identidad?

La identidad social villera expresa permanentemente la articulación subordinada de este sector a través de la incorporación de diversos atributos cuya estigmatización imponen los sectores hegemónicos. Pobreza, inmoralidad y otros rasgos relacionados con aquellos reciben, en principio, un significado que se hace presente en la interacción entre extraños y villeros. Estos, tienen en cuenta que su atribuida inmoralidad puede restarles posibilidades en la obtención de ciertos recursos, vedarles el acceso a determinados ámbitos y, por consiguiente, ocultan su identidad. Su manipulación obedece a un código normativo y valorativo común a villeros y no villeros que distingue lo moral de lo inmoral, lo ocultable de lo expresable, lo digno de lo indigno, etc., según las circunstancias y los requerimientos de la interacción. Sin embargo, ello no asegura la respuesta en una misma dirección que lo esperado.

Lejos de responder mecánicamente a los roles y las expectativas reproductivistas que los sectores hegemónicos le deparan, el villero utiliza su estigma para mejorar su condición. El signo negativo de su identidad puede ser empleado como un arma para sus propios fines o ser revertido en función de sus intereses, para la obtención de recursos y para asegurar a los suyos la supervivencia en este difícil contexto.

Ni abiertamente impugnador, ni claramente sumiso, el villero construye y utiliza su identidad a través de la experiencia de su constante lucha por la vida.

Buenos Aires, abril de 1984.

Bibliografía

- BRUNNER, J.J., "Apuntes sobre la figura cultural del pobre", Santiago de Chile FLACSO, *Documento de Trabajo N° 69*, 1978. I Parte.
- GERMANI, G., *Política y sociedad en una época de transición: de la sociedad tradicional a la sociedad de masas*, Buenos Aires, Paidós, 1966.
- *El concepto de Marginalidad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1980.
- GOFFMAN, E., *Estigma*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- HERMITTE, E; BOIVIN, M.; CASABONA, V.; GUBER, R.; Y TISCORNIA, S., *Análisis sociocultural de dos comunidades del Gran Buenos Aires. Impactos externos y autogestión*, FLACSO, Buenos Aires, 1983. *Mimeo*.
- HERMITTE, E. Y M. BOIVIN, "Erradicación de villas miseria y las respuestas organizativa de sus pobladores". Ponencia presentada en el XI ICAES, Vancouver, Canadá, 1983.
- OZLAK, O., *El derecho al espacio urbano*, Buenos Aires, CEDES, 1982. *Mimeo*.
- RATIER, H., *El cabecita negro*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.
- TAYLOR, J.M, *Evita Perón. Los mitos de una mujer*, Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1981.

Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política¹

K. Marx

Consideraré el sistema de la economía burguesa en la siguiente secuencia: *capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado; el estado, el comercio exterior, el mercado mundial*. Bajo los tres primeros investigaré las condiciones económicas de la vida de las tres grandes clases en las que se divide la sociedad burguesa moderna; la relación entre los otros tres rubros salta a la vista. La primera sección del primer libro que trata del capital, consta de los siguientes capítulos: 1] la mercancía; 2] el dinero o la circulación simple; 3] el capital en general. Los dos primeros capítulos constituyen el contenido del presente fascículo. Todo el material se halla ante mí en la forma de monografías, escritas en períodos muy distanciados entre sí y destinadas a mi propia comprensión del asunto, pero no a su edición, y cuya elaboración coherente según el plano indicado habrá de depender de circunstancias externas.

He suprimido una introducción general que había esbozado, puesto que, ante una reflexión más profunda, me ha parecido que toda anticipación de resultados que aún quedarían por demostrarse sería perturbadora, y el lector que esté dispuesto a seguirme tendrá que decidirse a remontarse desde lo particular hacia lo general.

[...]

La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad

civil”, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. Comencé en París la investigación de esta última, prosiguiéndola en Bruselas, hacia donde había emigrado como consecuencia de una orden de expulsión del señor Guizot. El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias

1 En: Introducción General a la Crítica de la economía política/1857. 1. *Cuadernos de Pasado y Presente*, Siglo XXI, México, 1984.

naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo con lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad.

De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir. A grandes rasgos puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresivas de la formación económica de la sociedad. La relaciones de producción burguesas son la última for-

ma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.

[...]

Este esbozo acerca de la marcha de mis estudios en el terreno de la economía política habrá de demostrar solamente que mis puntos de vista, como quiera se los pueda juzgar y, por poco que coincidan con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el resultado de una investigación escrupulosa y que ha llevado largos años. Sin embargo, al entrar en la ciencia, así como en la entrada al Infierno, debe formularse esta exigencia:

Es bueno que el temor sea aquí dejado y aquí la cobardía, queda muerta (Dante).

Londres, enero de 1859.

La politización de la “cultura”¹

Susan Wright²

En los primeros años de la antropología social moderna, los antropólogos anunciaron a la Sección H de la Asociación Británica sus hallazgos y avances teóricos más importantes para el Avance de la Ciencia. Como presidente de esta Sección en 1997, elegí encarar los desarrollos contemporáneos de uno de nuestros más antiguos conceptos, “cultura”, como una manera de continuar esa tradición.³

¿Por qué ser tan audaz como para involucrarse con una palabra sobre la cual Williams (1976: 87) declaró que era una de las dos o tres más complicadas del idioma inglés y que en la antropología británica, norteamericana y europea ha tenido historias complejas, disputadas y muy diferentes? Para mediados de siglo, Kroeber y Kluckhohn habían encontrado 164 definiciones en su famosa revisión de lo que los antropólogos querían significar por cultura (1952: 149). Para 1970, cuando la antropología cultural se estableció en EE.UU. como uno de los cuatro campos de la antropología, en la antropología británica el término ‘cultura’ casi había desaparecido de vista. En los últimos diez años, con la ayuda de los estudios culturales, la ‘cultura’ ha recuperado el centro de la escena en la antropología británica. El objetivo de este artículo no es hacer un recuento de cuántas definiciones de ‘cultura’ han generado los antropólogos hacia fin de siglo. Más bien, el artículo profundiza en la observación de Kroeber y Kluckhohn de que “la aparición de estas [definiciones] en el tiempo es interesante –dado que de hecho la distribución de todo fenómeno cultural ya sea en el espacio o el tiempo revela significación” (*ibid.*). El objetivo es tratar la prominencia (o ‘distribución’ en términos de Kroeber y Kluckhohn) de la ‘cultura’ en los ‘90 como un fenómeno cul-

tural en sí. ¿Cuál es el significado de la reciente reaparición de la cultura como un concepto central en la antropología británica? El asunto no está confinado al debate disciplinario interno. En la última década, políticos y tomadores de decisiones han introducido el término ‘cultura’ en el discurso de diferentes ‘campos’ (Bordieu 1991) de la sociedad contemporánea. A menudo, los tomadores de decisiones y los comentaristas de los medios atribuyen legitimidad a sus discursos refiriéndose a (la) ‘cultura, en un sentido antropológico’ –una frase que evita toda revisión al pretender que hay un significado de cultura (el suyo) que es a la vez demasiado autoevidente como para que garantice la explicación y demasiado hondo como para que se sumerjan en él los no antropólogos. ¿En qué forma los tomadores de decisiones (ya sean antropólogos o que se atribuyan legitimidad desde la antropología) están politizando la ‘cultura’ y desplegando el concepto en una gama de territorios de poder? ¿Cómo pueden los antropólogos usar sus nuevos enfoques teóricos para explorar y revelar los efectos de los usos actuales de este concepto en la política contemporánea?

Empezaré por discutir lo que llamo ‘viejos’ y ‘nuevos’ acercamientos a la ‘cultura’. Luego utilizaré dichos enfoques para examinar cómo, y con qué efectos, los tomadores de decisiones⁴ han introducido y desplegado el término ‘cultura’ en tres campos diferentes en los últimos quince años. Primero examinaré el uso que han hecho de la ‘cultura’ los políticos británicos de derecha para hablar de nacionalismo de forma tal que les permitiese distanciarse de las manchas del racismo biológico, y a la vez reintroducir prácticas exclusivas bajo un insidioso disfraz cultural. En segundo término, haré una revisión de cómo es-

1 Publicado en *Anthropology Today*, Vol. 14, Nº 1, febrero de 1998.

2 La autora es catedrática en Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham. Es una antropóloga social que ha investigado cultura política y los procesos de gobernabilidad en el Reino Unido e Irán.

3 Agradezco al Royal Anthropological Institute por esponsorear mi programa de oradores President’s Day sobre ‘Politización de la “Cultura”’, y la iniciativa, dirigida por la vicepresidenta, Delphine Houlton, para tratar de mejorar la cobertura de antropología por parte de los medios. Estoy agradecida con Jane Cowan, Nancy Lindisfarne y Cris Shore por sus muy constructivos comentarios sobre una versión preliminar de este paper.

4 NdT: en el sentido de políticos, o aquellas personas posicionadas con capacidad de tomar decisiones.

critores y consultores en gerencia de las organizaciones usan ideas de ‘cultura’ que ellos atribuyen a la antropología, para proponer nuevas formas de organización: pretenden que ‘desmantelar los niveles’, ‘aplanar las jerarquías’ y formar ‘equipos flexibles’ provenientes de una cartera de trabajadores que continuamente se recapacitan, permitirá la creatividad de base y la autoadministración y el reforzamiento del poder de los trabajadores. Exploraré los costos inadvertidos de dicho fortalecimiento y cómo bajo la rúbrica de ‘reforzar la cultura corporativa’ acecha una vieja idea de cultura organizacional como herramienta para el control gerencial de arriba hacia abajo. El tercer campo es el del desarrollo exterior, donde la ‘cultura’ recién está ingresando en el discurso (Wright 1997). Mayormente esto es el resultado de un informe de la UNESCO titulado *Nuestra Diversidad Creativa*. Este informe habría de hacer por la ‘cultura’ lo que el reporte Bruntland hizo por el medio ambiente y el desarrollo, pero hasta ahora ha pasado desapercibido. Los antropólogos jugaron un importante rol en la formulación de las ideas de cultura que según propone este reporte, deberían ser las bases para las políticas del desarrollo y la ética a nivel mundial. Los antropólogos del desarrollo durante largo tiempo han deseado tener esa influencia. Algunos ven el propósito de la antropología como el de comprender los procesos locales, nacionales e internacionales por los cuales las personas empobrecidas son marginadas y alejadas del poder, a fin de influenciar dichos procesos, promover las perspectivas de aquellos que son silenciados, o permitirles hablar y actuar más efectivamente por sí mismos. Cuando los antropólogos tuvieron oportunidad de actuar como diseñadores de políticas y dirigir el tren de la cultura, ¿desplegaron un concepto de ‘cultura’ que hiciera cualquiera de estos objetivos más alcanzable? En los tres ámbitos los políticos, los funcionarios y los asesores académicos están usando ‘cultura’ como herramienta política. Ya sea que los conceptos estén siendo desplegados por antropólogos directamente involucrados en influenciar y redactar políticas (como en la tercera instancia) o que las ideas estén siendo atribuidas a la antropología para su legitimación, en todos los casos ésta está implicada en la politización del término ‘cultura’. ¿Cómo podemos utilizar nuestra comprensión de los procesos políticos para revelar las formas en que los tomadores de decisiones están utilizando ‘cultura’ en un número creciente de ‘campos’, y analizar sus efectos sobre aquellos marginados y empobrecidos?

Viejos significados de cultura

A principios del siglo XX tomaron un tono radical las ideas de ‘cultura’ promovidas por los antropólogos. La no-

ción de Tylor (1871) de cultura como la totalidad del estilo de vida de un grupo o sociedad marcó un punto de partida para los antropólogos sociales modernos:

‘Cultura’ es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbre, y cualquier otra capacidad y hábito adquiridos por el hombre [sic] como miembro de la sociedad (Tylor 1871: 1: 1)

Si éste fue el punto de partida, no constituyó una base para el consenso: los antropólogos siguieron senderos divergentes. El enfoque de Tylor consistió en combinar la idea romántica de Herder de que las naciones, los grupos al interior de las naciones y las personas en diferentes períodos tienen culturas distintivas, con una clara idea de que cada una de dichas culturas se encontraba en un estadio diferente en la evolución de la civilización o en una progresión hacia la racionalidad europea. Boas rechazó el evolucionismo social de Tylor. Puso el acento en la particularidad de cada cultura como resultado de las respuestas del grupo a condiciones medioambientales y de su desarrollo histórico específico. Al tratar a la ‘cultura’ como el producto de fuerzas históricas y sociales, y no biológicas, criticó el determinismo racial (Stocking 1974: 221). En Gran Bretaña, Malinowski y sus estudiantes promovieron una crítica diferente de la concepción racionalista victoriana de ‘hombre’ a través de argumentar que lejos de ser ‘salvajes’ e ilógicos, cada uno de los pueblos de África, Asia del Sur y el Pacífico tenían un estilo de vida distintivo, racional y legítimo que debía ser valorado: ‘enfaticar la autenticidad y la coherencia de las distintas culturas era una manera de resistir la misión civilizatoria fundamental al proyecto colonial europeo’ (Merry 1997). Los antropólogos diferían profundamente en sus teorías y en los aspectos que cuestionaban del pensamiento occidental, pero compartían una idea del mundo como formado por ‘pueblos’, cada uno con un estilo de vida coherente, o ‘cultura’.

Para 1970, lejos de ser radical, esta idea de que un ‘pueblo’ tenía una ‘cultura’ fue vista como un elemento crucial del colonialismo. Para los críticos, esta idea de ‘cultura’ creaba entidades fijas en las que Occidente pudiera intervenir. Mediante la medición, categorización, descripción, representación y consecuente supuesto ‘conocimiento’ de los otros, los objetos de dicho conocimiento eran transformados en los sujetos de nuevas formas de poder y control (Asad 1973, Said 1978). Esta idea otrora progresista también fue tomada en forma regresiva (en sentido contrario) por nacionalistas extremos que la usaron no sólo para defender sus reclamos de independencia y soberanía, sino también para profundizar las políticas de xenofobia, exclusión y limpieza étnica.

En el marco de una enorme crítica, los componentes de esta idea de cultura fueron desarmados. Los funcionalistas británicos, por ejemplo, fueron criticados por haber tratado (una) 'cultura' en pequeña escala, como una entidad definida organizada a través de las instituciones económicas, sociales y políticas que interactuaban como un 'todo' autocontenido basado en un equilibrio estático. Esto claramente había sido una ficción, dado que la mayoría de los lugares estudiados, por remotos que fueran, estaban siendo visitados no sólo por antropólogos sino también por mercaderes, misioneros y administradores de la colonia. Las sociedades no eran ni inmutables ni delimitadas, sino parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por las naciones estado, el capitalismo internacional y las agencias internacionales. Estos elementos habían sido dejados afuera de una imagen de las 'culturas' como entidades ahistóricas y autocontenidas (Gough 1968).

Antropólogos de variadas creencias fueron también criticados por tratar a la 'cultura' como si fuera un conjunto de ideas o significados compartidos por toda una población de individuos homogéneos —empíricamente, no era ese el caso.⁵ Asad (1979) criticó a los antropólogos británicos por buscar la 'cultura auténtica' única de otra sociedad en la forma de un sistema integrado de 'significados esenciales' auténticos que se autoreproducían sin importar el cambio económico y político. Si los antropólogos construían el orden social a partir de 'significados esenciales' que no cambiaban en nuevas condiciones históricas y económicas, ¿cómo podía ocurrir la transformación social? En cambio, argumentó, los 'significados esenciales' eran discursos que algunas personas tenían autoridad de hacerlos autoritarios a través de vaciar continuamente el espacio de discursos radicalmente opuestos. El problema que según Asad los antropólogos debían analizar es cómo un discurso autorizado es producido en circunstancias históricas particulares. En un artículo que yo tomo como punto de partida para el desarrollo de lo que llamo 'nuevos' acercamientos a la cultura,⁶ Asad argumentaba que los antropólogos habían definido equivocadamente, como 'cultura auténtica', ideologías dominantes históricamente específicas o discursos au-

torizados que no eran atemporales ni uniformemente compartidos.

Si bien los antropólogos han desarrollado nuevas maneras de pensar acerca de la 'cultura', estas 'viejas ideas' se han filtrado del discurso académico y, como demostraremos más adelante, aún se utilizan ampliamente en el lenguaje público. Las principales características de esta 'vieja idea de cultura' aún en curso son:

- entidad definida de pequeña escala
- características definidas (lista de rasgos o atributos)
- inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido
- sistema subyacente de significados compartidos: 'cultura auténtica'
- individuos homogéneos, idénticos.

Nuevos significados de cultura

Las condiciones políticas y económicas cambiantes a las que Asad se refería eran el fin del colonialismo europeo y la expansión continuada hacia nuevas áreas de relaciones de producción e intercambio basadas en el capital. Más recientemente, éstas incluirían la organización internacional de la producción y el consumo, la difusión de las redes de comunicación globales, y la integración internacional de los sistemas financieros. Estos cambios han provocado movimientos obreros al interior de los países y del sur al norte del globo, como lo ejemplifica una mujer con la que me encontré en el parque de mi South Tottenham recientemente. Ella es una asiática que creció con una educación inglesa en Trinidad y ha trabajado en Inglaterra durante 15 años en enfermería y administración. Está aprendiendo hindú en clases nocturnas a fin de poder conversar con los parientes a los que visita en India. Su experiencia, y la de su familia, de la migración obrera colonial, diáspora económica postcolonial y turismo 'de base' hablan de lo que Hall llamó 'historias dislocadas y etnicidades hibridizadas' (1993: 356). Tal como los antropólogos han argumentado por muchos años (Cohen 1974, Macdonald 1993), y más recientemente Hall y otros exponentes (Morley y Chen 1996) de los estudios culturales en Gran Bretaña lo han dejado en claro, las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas, y

5 No intentaré resumir todos los debates de los '70 en la antropología norteamericana, británica y francesa sobre dónde residía la 'cultura' —en una estructura de actual relaciones sociales (Radcliffe-Brown), en un conjunto subyacente de valores, ideas y principios que informaban todos los dominios de la organización social, económica y política (Evans-Pritchard), en un patrón superorgánico de fuerzas abstraído de eventos y comportamiento observados (Kroeber), en un plano de sistemas de símbolos culturales (Schneider), en los procesos de la mente humana que producen sistemas simbólicos formalmente similares (Lévi-Strauss), en las mentes de los individuos, como un algoritmo etnográfico de lo que necesitan saber para operar como miembros de la sociedad (Goodenough), o como sistemas interconectados de signos comprensibles, a través de los cuales la acción simbólica pública puede ser interpretada (Geertz). Existen numerosos resúmenes de ese tipo, como por ejemplo Keesing (1974).

6 En contraste con la usual delineación de un giro en antropología de estructura a significado, al centrarme en el artículo de Asad, estoy dando significación a un giro de 'significados esenciales' a 'disputa'.

construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares. Este no es tan sólo un fenómeno urbano occidental de los '90. En una tribu en Irán en la que desarrollé un trabajo de campo en los '70, la población estaba formada por capas de refugiados. Identidades múltiples se negociaban constantemente: se mantenían o reinventaban conexiones con personas en las tribus de las que habían escapado; no había una cultura definida, consensual, auténtica, ahistórica. Los desarrollos teóricos de los estudios culturales, y de la antropología postestructural y feminista, nos han llevado a comprender que las 'culturas' no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas.

La fractura del concepto central de la antropología social nos ha llevado a mirar nuevamente al colonialismo. Ortner (1984) cuestionó la imagen original del poder colonial y 'la fuerza destructora del capitalismo' haciendo impacto sobre, e insertándose en, una 'cultura local' indígena. Ella y otros han sido críticos de la manera en que tanto el colonialismo como la 'cultura local' aparecen como entidades unitarias en esta imagen (Asad 1993: 5). ¿Qué mejor elección de un espacio en el cual desafiar esta imagen que el tipo de locación en la que el viejo concepto de 'cultura' fue fundado: una isla remota a mitad de camino en el cruce del Océano Pacífico? Merry (1997) estudió el Hawái de los siglos XIX y XVIII, y encontró que un impresionante surtido de gente desde Noruega a China estaba presente en lo que ella denomina no una 'comunidad local' sino una 'zona de contacto'. En un espacio no delimitado, esta mezcla de personas recurría a las prácticas de sus diversos lugares de origen, a la luz de sus intereses del momento, para decidir cómo organizar el trabajo, el comercio y las relaciones sociales. Las disputas tuvieron lugar entre personas en relaciones asimétricas de poder, respecto de sus múltiples y contradictorias lógicas culturales. Cada actor procuraba maniobrar, en situaciones políticas y económicas impredecibles, para definir o asegurarse el control de símbolos y prácticas. Los símbolos y las ideas nunca adquirían un conjunto de significados cerrado o íntegramente coherente: eran polivalentes, fluidos e híbridos. Los términos clave cambiaban su significado en diferentes momentos históricos. Cuando una coalición de actores ganaba ascendencia en un momento histórico particular, institucionalizaba su significado de los términos clave como ley.

El de Merry es un buen ejemplo de la nueva idea de cultura como un proceso conflictivo de construcción de significado. El conflicto se da en torno del significado de términos y conceptos clave. ¿Cómo son construidos y disputados estos conceptos por parte de actores diferencialmente posicionados quienes apelan a vínculos locales, na-

cionales y globales dentro de relaciones de poder desiguales? ¿De qué forma la disputa está enmarcada por prácticas y reglas implícitas —o los actores las desafían, fuerzan o reinterpretan también como parte de la disputa? En un flujo de acontecimientos, ¿quién tiene el poder para definir? ¿Cómo evitan que otras maneras de pensar respecto de estos conceptos sean escuchadas? ¿Cómo se las arreglan para hacer que sus significados resistan, y cómo utilizan las instituciones para tornarlos autorizados? ¿Con qué resultados materiales?

Sue Reinhold (1993) plantea estas preguntas a fin de revelar en detalle el proceso de lucha ideológica en la Gran Bretaña de los '80. Se disputaba el poder para definir la actitud del estado respecto de la homosexualidad en Gran Bretaña y tornar esa definición en autorizada mediante la legislación. En el contexto de una atmósfera de homofobia y ataques a golpes a los '*queer*', un grupo en Haringey hizo campaña para contrarrestar los estereotipos negativos de personas gay disponibles para los chicos en las escuelas. Sus oponentes locales utilizaron sus conexiones con los miembros conservadores del Parlamento, quienes se apropiaron del significado de los términos clave del debate, invirtiéndolo. El término 'promover' fue en principio usado en la campaña para 'promover imágenes positivas' de la homosexualidad; los miembros del Parlamento los acusaron a su vez de 'promover la homosexualidad'. En sucesivos debates parlamentarios, 'promover' se hizo entender como seducir a chicos 'normales', lo cual se equiparó a su vez con un ataque a 'la familia', la base del orden en el Estado, y por ende con la 'subversión'. El grupo de miembros del Parlamento tuvo éxito e insertó una nueva cláusula a la legislación en curso por la cual el gobierno local puede declarar ilegales las acciones o el uso de recursos que 'promovieran' la aceptación de la homosexualidad como una 'supuesta relación familiar'. Este nuevo significado del término 'promover', y sus términos asociados, autorizados mediante la legislación estatal, tuvieron efectos materiales: los estereotipos negativos fueron apoyados, y las autoridades locales se volvieron reticentes respecto de hacer gastos en servicios o cuestiones para personas gay que pudieran ser interpretados como fuera de la ley en un caso testigo. Reinhold (1993: 471-2) señala similitudes entre la disputa por imágenes positivas y otras campañas en contra de las minorías durante el gobierno de Thatcher. Los conservadores de derecha usaron la autoridad del Parlamento para proyectar significados negativos de términos y símbolos clave relativos a las minorías étnicas, mineros y otras categorías a las que marginaron, excluidas de su noción dominante de 'britishness', demonizadas como una amenaza para el orden, y subversivas para el estado.

En los ejemplos arriba mencionados pueden identificarse tres momentos en estos procesos de disputa por la construcción de significado. El primero corresponde a intentos desembozados por parte de agentes identificados por redefinir símbolos clave que dan una particular visión del mundo, de cómo la gente debiera ser y comportarse, y de qué debiera verse como la ‘realidad’ de su sociedad e historia: en pocas palabras, una ideología. Un segundo momento es cuando dicha visión del mundo se institucionaliza y trabaja mediante un poder que ya no requiere agentes. Foucault ha documentado cómo el conocimiento acerca de la salud mental, la sexualidad y la criminalidad en los siglos XVIII y XIX se tornó la base sobre la cual se construyeron las instituciones. Estas prácticas institucionales moldearon percepciones, categorías, valores y comportamientos. Un tercer momento es cuando un término clave que implica una nueva manera de pensar acerca de un aspecto de la vida entra en otros dominios (fuera de las actividades del estado) y se torna una manera de pensar difusa y prevaleciente en la vida cotidiana. Por ejemplo, Emily Martin (1994) encontró que ‘flexible’ se tornó un término clave en primer lugar cuando las personas reaccionaban al virus del SIDA/VIH repensando el sistema inmune y las respuestas defensivas del cuerpo. Sorprendentemente, el término ‘flexible’ y las imágenes del sistema inmune rápidamente entraron al dominio del empleo para describir los atributos de los trabajadores y las compañías postfordistas: autoadministrados, automejorados y formadores de equipos. En un corto tiempo, versiones extremas de estos atributos flexibles, que habían sido síntomas de una enfermedad mental, fueron reinterpretadas en forma positiva como habilidades para el empleo (Martin 1997). ‘Flexible’ se movió rápidamente a través de tres áreas diferentes de la vida en EE.UU. –inmunología, empleo y salud mental– y se tornó imagen prevaleciente de una nueva manera de ser.

En su forma más segura, una ideología aparece como hegemónica. Esto es, se torna tan naturalizada, dada por hecho y ‘verdadera’ que las alternativas están fuera de los límites de lo imaginable. Tal como lo sugieren Comaroff y Comaroff (1992), en su dimensión hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática y consensuada. Procura aparecer como un objeto, una cosa más allá de la acción humana, no ideológica en lo más mínimo: en pocas palabras, como la vieja idea de cultura auténtica. Tal como lo mencionamos más arriba, los mismos antropólogos previamente habían confundido a las ideologías hegemónicas con la auténtica cultura, y en el proceso, apoyaron a aquellos miembros de la comunidad con el poder ascendiente para definir las características de su ‘cultura’ y proyectarla como atemporal y objetiva.

Ninguna ideología, por más hegemónica que sea e imbricada en las instituciones y la vida cotidiana que esté, se encuentra fuera de disputa; el de ‘cultura’ es un concepto dinámico, siempre negociable y en proceso de aprobación, discusión y transformación. Actores diferencialmente posicionados, con inventivas impredecibles, apelan a, retrabajan y fuerzan en nuevas direcciones los significados acumulados de ‘cultura’ –incluyendo los viejos y nuevos significados académicos. En un proceso de reclamar poder y autoridad, todos están tratando de sostener diferentes definiciones, que tendrán diferentes resultados materiales. En suma, las características de las nuevas ideas de cultura son:

- ‘la cultura es un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma’ (Street 1993: 2);
- personas posicionadas en formas diferentes en relaciones sociales y procesos de dominación, usan los recursos económicos e institucionales que tienen disponibles para intentar hacer que su definición de una situación resista, para evitar que las definiciones de otros sean escuchadas, y para cosechar el resultado material;
- los espacios no están restringidos –las personas apelan a conexiones locales, nacionales, globales;
- la manera en que se forman conjuntos de conceptos es históricamente específica, y las ideas nunca constituyen un todo cerrado o coherente;
- en su forma hegemónica, la cultura aparece como coherente, sistemática, consensual, como un objeto, más allá de la acción humana, no ideológico –como la vieja idea de cultura.

Racismo cultural

En la política británica, esta nueva visión de ‘cultura’ ha sido redefinida por la Nueva Derecha, que se apropió de ella. Liderada por Margaret Thatcher, la Nueva Derecha representó una alianza entre teorías políticas conservadoras y teorías económicas liberales (King 1987). En asuntos económicos el estado debería promover la empresa privada y alentar –incluso inventar– mercados. En asuntos políticos, la autoridad de las añejas instituciones del estado central debería ser defendida, apoyada por valores ‘tradicionales’ en educación y vida familiar. En un estudio del *Salisbury Review*, uno de los principales periódicos de la Nueva Derecha, Seidel (1985: 107) argumenta que ésta se apropió de una de las inspiraciones fundantes de los estudios culturales, las ideas de Gramsci de hegemonía: la ideología se vuelve hegemónica no sólo a través de las instituciones del Estado, sino mediante su difusión en todas las áreas de la vida cotidiana. Para desestabilizar y

reemplazar a la ideología dominante desde la Segunda Guerra Mundial, la Nueva Derecha se dio cuenta de que no sólo debía ser activa en la política, sino que también debía hacer intervenciones en la 'cultura'. Se involucró conscientemente en la manipulación de palabras, especialmente el proceso de renombrar y redefinir conceptos clave. En particular, la Nueva Derecha se concentró en apropiarse de y reformular los significados de cierto grupo semántico –'diferencia', 'nación', 'raza', 'cultura'.⁷

Los autores de la Nueva Derecha parecen estar de acuerdo con la idea de que el mundo ya no puede ser visto como un mosaico de culturas discretas, y que la migración y la diáspora han generado poblaciones con diferencias multifacéticas. Se apropiaron del lenguaje antiracista respecto de la necesidad de respetar las diferencias culturales. Ello no significó que se regocijaron en diferencias transversales e identidades fluidas, o que celebrasen la creatividad inspirada por dicha hibridez, tal como Hall mandaba (1993). Sino que invirtieron este significado de 'diferencia'. Se opusieron a la dilución de separación que Hall valoraba, y tornaron a la diferencia un concepto esencialista a los efectos de reafirmar límites: lo distintivo del ser inglés debe ser defendido.

Tal como lo señalaba Gilroy (1987: 60), la Nueva Derecha definió mediante la cultura al hecho de 'ser inglés' como el corazón hegemónico del ser británico. Acordaron con la idea antropológica de que las naciones y la culturas están históricamente constituidas, y no biológicamente u ontológicamente dadas. Sin embargo, no usaron esta idea para erosionar la exclusividad, sino para reforzarla. La identidad nacional se definió como un sentimiento de lealtad hacia las personas como uno (Seidel 1987: 50 citando a Casey). El tipo de personas como uno, o 'nosotros', se definió como aquellos para quienes una lista de actividades 'inglesas' tenía asociaciones placenteras o despertaba entusiasmo. Se utiliza frecuentemente una cita de T.S. Eliot:

[cultura] incluye todas las actividades características e intereses de un grupo de personas: el Día del Derby, la Regata Henley, Cowes, el 12 de Agosto, una final de copa, las carreras de perros, la mesa de alfileres, los dardos, el queso Wensleydale, el repollo hervido cortado en trozos, la remolacha en vinagre, las iglesias góticas del siglo diecinueve y la música de Elgar (Eliot 1948: 31, citado en Williams 1958: 230 y Casey 1982).

El problema con una lista como ésta no es sólo que, como observa Williams (1958: 229-30), Eliot se propone

adoptar de la antropología la noción de cultura como 'un completo modo de vida' mientras que sólo le preocupan 'el deporte, la comida y algo de arte' –característicos de la 'recreación inglesa'. Más concretamente, estas costumbres y prácticas son presentadas como expresiones de una nacionalidad homogénea (Gilroy 1987: 69) mientras que, como lo señala Seidel, esta lista es decididamente blanca y cristiana, y frecuentemente específica en términos de clase y de género. Tebbit, el ex presidente del partido conservador, tornó al placer frente al sonido del cuero sobre los saucos en un test de lealtad nacional cuando preguntó: ¿a qué equipo aplaudirían los afro-caribeños cuando las Indias occidentales estuvieran de gira por Gran Bretaña? El Test de Tebbit amenazó con transformar los sentimientos de apego en instrumentos de política. Hall discernió el peligro de que la respuesta a una cuestión de identidad se utilizara como la base para conferir o denegar los derechos de ciudadanía. Él era sarcástico ante la idea de que la lealtad a los caprichos de la forma de batear inglesa fuera el precio para retirar el salario familiar:

No debiera ser necesario verse, caminar, sentir, pensar, hablar exactamente como un miembro pago del hombre inglés abotonado, de labio superior rígido, completamente encorsetado, nacido libre culturalmente, para que a uno se le concedan ya sea la cortesía informal y respeto del intercambio social civilizado o los derechos de titulación y ciudadanía (Hall 1993: 358).

Para la Nueva Derecha, Inglaterra se sostiene o cae sobre la hegemonía de una cultura particular. Margaret Thatcher se hizo famosa por expresar que se sentía amenazada de ser tragada por culturas alienígenas que diluirían esta exclusiva versión del ser inglés. Sin embargo, los miembros de minorías étnicas nunca pudieron estar lo suficientemente apegados a los sentimientos y valores del ser inglés como para que la Nueva Derecha les acordara el derecho a participar en su definición y desarrollo. Cuando algunos británicos asiáticos actuaron en términos de uno de los valores profesados como centrales al ser inglés –tolerancia y respeto por diferentes puntos de vista– proponiendo cambios a las leyes de blasfemia durante el Affair Rushdie, rápidamente descubrieron que sus derechos no se extendían a la posibilidad de dar forma a dichos valores. John Patten, Ministro de Estado en el Ministerio del Interior, publicó una carta abierta por medio de la prensa a los musulmanes británicos 'Acercas del Ser Británico'. En un tono que Asad encuentra reminiscente de los administra-

7 Otros conjuntos semánticos fueron reformulados de manera similar, por ejemplo 'individual', 'libertad', 'elección', 'ciudadanía', 'consumidor' y otros, previas asociaciones con 'sociedad', 'público' y 'colectivo' fueron minimizadas (Shore y Wright 1997: 20).

dores coloniales al dirigirse a las poblaciones extranjeras bajo su protección, Patten enunció los componentes esenciales del ser inglés centrales a la identidad británica que según él debían aprender. Aparte de la fe y la familia, que él considera que de hecho ya comparten, estos son ingleses fluidos, que entienden los procesos democráticos, leyes y sistema de gobierno en Gran Bretaña, y la historia que subyace tras ellos —conocimiento que pocos británicos blancos podrían asegurar poseer (Asad 1993: 242). Otros agregan a tales valores medulares del ser inglés un canon de literatura y respeto por la autoridad.

Esta reformulación de la nación en términos de cultura más que de raza fue parte del intento de la Nueva Derecha en los '80 y los '90 de redefinir el racismo a partir de la existencia. Como Enoch Powell antes que ellos, la Nueva Derecha profesó una repulsión por el racismo. Ridiculizaron la idea de que el mosaico de grupos humanos formaba una jerarquía fija basada en grados de inferioridad biológica. Al redefinir a la raza como un sentimiento de lealtad a 'la gente como uno', proclamaron que se trataba de una idea moral y noble. Defender la propia 'cultura' del ataque de personas no 'como uno' era legítima autodefensa. En una prolija inversión o negación de las relaciones de poder (una forma de culpar a la víctima), los escritores del *Salisbury Review* acusaron a las personas que buscaban la igualdad para las minorías étnicas de provocar el racismo al atacar a los blancos. Las instituciones estatales y los valores 'tradicionales', por ejemplo en educación, estaban en el centro de la 'cultura' que debía ser defendida. Aquellos multiculturalistas y antirracistas que buscaban cambiar las acciones de las instituciones del estado o las leyes en el interés de tratar a todos los ciudadanos de manera más igualitaria, no reconocieron la distinción que Tebbit reiteró en la conferencia del partido conservador en 1997 entre la nacionalidad definida por la cultura y aquella definida por los derechos políticos: entre 'los ingleses' y 'los extranjeros con pasaporte británico' (*Independent* 8 October 1997). El multiculturalismo, según Tebbit, dividía (*ibid.*). Para los escritores del *Salisbury Review*, los antirracistas eran también subversivos, atacando 'nuestras' instituciones y valores y amenazando el orden de 'nuestra' nación. Tal como lo señala Seidel, el uso de 'nosotros' y 'nuestro' como definitorios de una nación comporta una clara cuña blanca entre los negros y antirracistas y el resto de la comunidad (1985: 115). Los escritores del *Salisbury Review* negaron firmemente el racismo y, sin embargo, su encuadre del nacionalismo en términos de 'nuestra cultura' indicó una elección de recomendaciones de políticas para las minorías étnicas —asimilación completa, status retrospectivo de trabajadores invitados, o deporta-

ción por repatriación— que eran racistas en sus implicancias y efectos.

En síntesis, la Nueva Derecha se apropió de las nuevas ideas de 'cultura' de los estudios culturales, el antirracismo y en menor medida la antropología social, y se involucró en un proceso de disputar y cambiar los significados de 'cultura', 'nación', 'raza' y 'diferencia'. Movilizaron la 'cultura' para reforzar la exclusión, usándola como eufemismo para un racismo renovado, con profundas implicancias para las políticas públicas y la vida de las personas (Kahn 1995: 6).

Cultura corporativa

A principios de los '80, 'cultura' se tornó una palabra resonante en los estudios de gerenciamiento. Deal y Kennedy (1982) descubrieron la 'cultura corporativa' y Peters y Waterman (1986) afirmaron que las compañías excelentes eran aquellas que tenían una cultura 'fuerte'. Pronto, una cultura corporativa, a menudo equiparada con el enunciado de la misión, se había tornado el *sine qua non* de cualquier organización seria. Esta literatura atribuía el concepto de cultura a la antropología: Geertz (1973), Turner (1974), Bateson (1972) y Douglas (1987) eran los más frecuentemente citados. Tanto los investigadores en estudios organizacionales como los gerentes en actividad dirigían su atención a las ideas antropológicas de cultura en busca de nuevas formas de organizarse en la economía política 'postmoderna'. Siempre ha habido una estrecha relación entre la investigación académica sobre las organizaciones y el pensamiento de los gerentes en actividad, de modo tal que los investigadores de la organización han jugado un papel central en el proceso de 'hacer' organizaciones (Calas y Smircich 1992: 223). Este intercambio entre académicos y practicantes se incrementó en los '90, en la medida en que los gerentes han recurrido a los investigadores y consultores para que les provean 'capacitación' para cambiar a las organizaciones. No es inusual para los antropólogos que investigan organizaciones encontrarse con gerentes que les solicitan referencias de publicaciones que puedan ampliar su repertorio de metáforas a partir de las cuales dirigir (Martin 1994), y con un staff que se refiere a ideas antropológicas adquiridas en los cursos de capacitación.

Las compañías están usando ideas de 'cultura' tanto viejas como nuevas como herramientas de gerenciamiento. Algunas administraciones enfatizan que la compañía es una entidad claramente demarcada, con un límite frente a su medio ambiente, que contiene grupos específicos de personas organizados jerárquicamente, cada uno con una lista de control de los comportamientos que constituyen la cultura de la compañía. Por ejemplo, McDonalds demarca su

espacio e identidad con el logo de los arcos dorados y una decoración y contenedores de comida estandarizados. Los valores centrales de la cultura de la compañía –Calidad, Servicio, Conveniencia y Valor– son reiterados a los gerentes en la Universidad de la Hamburguesa a fin de crear una unión entre las franquicias que se encuentran alejadas entre sí (Deal y Kennedy, 1982: 193). El personal encargado de las cajas debe observar un conjunto de comportamientos estandarizados al realizar cada tarea –incluyendo cuándo hacer contacto visual y en qué puntos sonreír a un cliente durante una transacción. En este ejemplo, la vieja idea de ‘cultura’ como una entidad definida con una identidad fija y una lista de control de características se despliega en un sistema central de comando y control.

En otras industrias, los gerentes están usando nuevas ideas de ‘cultura’ como una imagen para nuevas formas de organizarse. Esto se da especialmente en aquellas industrias en las que los productos son diseñados, manufacturados y vendidos en países diferentes. Para seguir siendo competitivos, los productos se rediseñan continuamente, y los lugares de producción, los empleados, y las relaciones entre ellos, cambian constantemente. Harvey describe compañías ‘cuya presencia material podría no ser más que una caja de contratos, la enumeración de aquellas personas que pertenecen temporalmente y por la duración de un servicio particular a la red que genera riqueza y poder para otro grupo de inversores igualmente dispar y disperso (1996: 6). ¿Dónde está ‘la organización’? Un monumento arquitectónico ya no simboliza a la compañía ni contiene a la fuerza de trabajo. El trabajo se organiza en equipos o alianzas, operando allende las fronteras y reformándose rápidamente ante nuevas circunstancias. Dichas compañías buscan personal que esté continuamente preparado para ‘recapitarse’, involucrarse en la ‘reinención de su persona’, enfrentar riesgos y nuevas situaciones, y adquirir un ‘portfolio’ de experiencias y contactos que lo ayude a ‘saltar’ de trabajo en trabajo (eufemismos para los trabajadores con contratos de trabajo cortos sin seguridad laboral ni estructura de carrera, que periódicamente deben reentrenarse por su cuenta y cargo y manejan altos niveles de stress). A fin de incitar el conocimiento de los trabajadores, los gerentes quieren que el staff se sienta con poder para participar en equipos mixtos de gerentes y trabajadores y ofrecer nuevas ideas para productos o formas de organizarse.

En este contexto, la idea de actores posicionados diferencialmente que sean participantes activos en un proceso de construcción de significado –una versión de la nueva idea de ‘cultura’– es atractiva para los gerentes. La imagen

está asociada con la retórica acerca del fortalecimiento del poder. Trabajadores y gerentes son ‘entrenados’ para tomar decisiones en equipos teniendo en cuenta la perspectiva de todos. Su atención también es ‘entrenada’ en esta altamente visible y aparentemente transparente toma de decisiones, como si el poder estuviera disperso, y la organización descentrada. El trabajo de Martin en los EE.UU. (1994), el mío propio (Wright 1991), y las disertaciones de estudiantes en el Reino Unido, indican que los trabajadores a menudo son ambivalentes, experimentando un aumento en su capacidad de poder en algunos sentidos, y a la vez percibiendo el salto entre la retórica corporativa y las frecuentes reorganizaciones, desplazamientos, desarme de estratos y relocalizaciones impuestos de arriba hacia abajo. A la vez que la retórica de la ‘organización como cultura’ subraya la participación y el reforzamiento de poder, los trabajadores ven otra realidad material en las sombras. Del mismo modo, Harvey notó que en la Expo ‘92 las corporaciones subrayaban ciertos aspectos de su ‘cultura’ para el consumidor, y a la vez otros aspectos eran oscurecidos. Las corporaciones usaban nuevas tecnologías para mostrar transparente y reflexivamente cómo la ‘cultura’ se construía mediante múltiples perspectivas, conectividad y trabajo en redes. Lo que excluían de la representación de este mundo, donde acordando con Fujitsu ‘las únicas fronteras están en tu mente’ (Harvey 1996: 111), era la organización de las relaciones de producción. De manera similar, el uso del término ‘cultura’ en el gerenciamiento tiene un efecto parcial: alienta el análisis reflexivo de las relaciones supuestamente “de poder” entre trabajadores, pero no analiza cómo estas relaciones están situadas al interior de una organización internacional de capital y poder.

La literatura de gerenciamiento se hace eco de esta relación entre, un primer plano, participación localizada, capacidad de poder y el trasfondo político-económico no completamente oscurecido. Incluso entre aquellos escritores que más ávidamente adoptan la ‘organización como cultura’ (ej. Schein 1991, Smircich 1985) hay un deslizamiento de definiciones, desde la nueva idea de ‘cultura’ como un proceso continuo de construcción de significado, hacia la vieja idea de ‘cultura’ como una ‘cosa’ a la que los gerentes podrían definir desde arriba y ejecutar en un sistema de comando⁸ y control. A continuación examinaré cómo Geertz, el antropólogo más citado en estudios organizacionales, se usa en esta literatura para indicar cómo esto ocurre y cuáles son sus efectos.

Una frase de Geertz se usa por sobre todas en los estudios organizacionales y entre los consultores de capacita-

8 NdT en términos de normativas u órdenes.

ción: “el hombre [sic] es un animal suspendido en redes de significados que él mismo ha tejido. Entiendo que la cultura es esas redes (1973: 5).”

Geertz usó la frase arriba citada en un artículo acerca de una redada de ovejas en Marruecos. Su objetivo era interpretar las diferentes construcciones que los actores —un mercader judío, hombres de las tribus beréberes y un colonialista francés— situaban sobre una secuencia de eventos. Cada uno buscaba transformar a su interpretación los eventos mientras tropezaba con los propósitos de los demás: lograr un intercambio comercial, defender el honor y establecer dominio. Los tres actores estaban en relaciones de poder desiguales y tenían diferentes habilidades personales para imponer sus significados sobre los acontecimientos. Geertz aclara que estaba estudiando la interacción entre tres maneras de construir significado a partir de una misma secuencia de eventos. Específicamente no estaba tratando de aislar los elementos de ‘una cultura’, ni de especificar las relaciones entre dichos elementos, ni de caracterizar el todo como un sistema organizado en torno a símbolos esenciales (1973: 17). No estaba sugiriendo que los tres actores estaban atrapados del mismo modo en una red.

Geertz usó esta secuencia de eventos para ilustrar cómo un mercader y unas tribus disidentes desafiaron al dominio francés en los primeros estadios del colonialismo pero finalmente sucumbieron a él. Es apropiado que los investigadores organizacionales se refieran a este artículo al recurrir a la antropología en busca de nuevas formas para analizar ‘la organización como cultura’ en un período de economía global y cambio político igualmente importante. Sin embargo, en esta literatura está ausente un enfoque antropológico sobre el conflicto y el poder. Por ejemplo, Smircich (1983) parte de un lenguaje precursor de Street (1993, arriba citado) cuando sugiere que ‘cultura es algo que una organización tiene’, más que ‘algo que una organización es’ (1983: 347). Para desarrollar este punto de vista, describe el enfoque de Geertz, el cual, concluye con precisión, permite a los analistas organizacionales problematizar el concepto de organización ‘dado que el investigador busca examinar los procesos básicos mediante los cuales los grupos de personas llegan a compartir interpretaciones y significados de la experiencia que hacen posible la actividad organizada’ (1983: 351). En este punto hay un deslizamiento de las nuevas a las viejas ideas de cultura. Ella afirma que el enfoque de Geertz tiene mucho en

común con el de los líderes organizacionales, ya que ambos están preocupados por ‘cómo crear y mantener un sentido de organización, y cómo alcanzar interpretaciones comunes de situaciones de modo tal que la acción coordinada sea posible [...] el liderazgo puede ser entendido como la administración del significado y el dar forma a las interpretaciones’ (*ibid.*). Geertz ha sido adoptado como una herramienta de gerenciamiento, y su idea de ‘cultura’, que tenía algunos de los elementos de disputa y proceso desarrollados por las nuevas ideas de ‘cultura’, ha sido convertida en la vieja idea de ‘cultura’ como una entidad sobre la cual debe actuarse desde arriba. Allí donde las ideas de ‘cultura’ están siendo usadas para dirigir a un staff automotivado, que se organiza en redes flexibles y forma equipos mediante ideas de aumentar su capacidad de poder, es aún más importante el hecho de que los analistas no debieran adoptar la perspectiva de un directivo sobre los trabajadores como los objetos de estudio, tal como los estudios organizacionales han tendido a hacer en el pasado (Wright 1994). La atención debiera estar en cómo los directivos están desplegando tanto las viejas como las nuevas ideas de ‘cultura’ a fin de lograr la participación activa de los trabajadores en nuevas formas de organizar la producción, la rentabilidad y el poder.

Cultura y desarrollo

En mi tercer caso, la ‘cultura’ está entrando en un nuevo dominio, el desarrollo de ultramar, con la ayuda de los antropólogos. Se utilizan dos ejemplos, ambos referidos a viejas ideas de ‘cultura’. En el primer ejemplo, una agencia internacional, UNESCO, en su visión de un nuevo orden mundial ético, traza un mapa de un mundo hecho de ‘culturas’ como entidades discretas, sin involucrarse con el tema de la lucha respecto del poder para definir. En contraste, en el segundo ejemplo los líderes Kayapó han usado el film etnográfico para afirmar la propia definición de su ‘cultura’, y usaron las estrategias que otros han utilizado en contra de ellos para desafiar los procesos que los han marginado.

El informe de UNESCO (1995) *Nuestra Diversidad Creativa* marca la culminación del decenio de Naciones Unidas para la cultura y el desarrollo. Esta era una oportunidad para los antropólogos de tener una influencia explícita sobre el uso del concepto de ‘cultura’, y varios antropólogos famosos en todo el mundo contribuyeron a su definición.⁹ El informe defiende dos definiciones de ‘cul-

9 Claude Lévi-Strauss fue miembro honorario de la Comisión Mundial sobre Cultura y Desarrollo. Él y Marshall Sahlins escribieron artículos sobre los cuales se basaron los primeros capítulos del reporte. La antropóloga mexicana Lourdes Arizpe fue designada por el Director General para Cultura de UNESCO para supervisar el trabajo de secretaría para la comisión, hasta que fue ella misma designada Directora General Asistente para Cultura. Muchos antropólogos fueron invitados a presentar artículos en reuniones de la Comisión, y algunos fueron invitados a preparar artículos para influenciar capítulos en particular, como el de Deniz Kandiyoti sobre género y desarrollo.

tura'. En primer lugar, toma el argumento elaborado por los antropólogos del desarrollo de que la 'cultura' es no sólo un dominio específico de la vida (como economía, política o religión), sino que es 'constructora, constitutiva y creadora' de todos los aspectos de ésta, incluyendo la economía y el desarrollo. En segundo lugar, sostiene que el mundo está formado por 'culturas' o pueblos discretos. El descuido de la 'cultura' en el primer sentido al interior de las 'culturas' en el segundo sentido ha provocado que los esfuerzos en pos del desarrollo fallaran (1995: 7). Estas expectativas frustradas, aunadas con la globalización y el colapso del orden mundial bipolar (1995: 9, 28), se argumenta, han llevado a confrontaciones por recursos escasos entabladas entre identidades grupales estrechas (1995: 9) que han sido manipuladas hasta llegar a la violencia (1995: 16). Mientras que el desarrollo fallido da lugar a este aspecto destructivo de las identidades culturales de los 'pueblos', el desarrollo exitoso resultaría en un florecimiento de la cultura, la creatividad y el progreso.

Este argumento descansa sobre una particular visión de la diversidad cultural. Una cita introductoria de Marshall Sahlins define a la cultura como 'la forma de vida total y distintiva de un pueblo o sociedad' (1994 citado en UNESCO 1995: 21). Esta vieja visión de la 'cultura' es sostenida en un paper de Lévi-Strauss (inicialmente escrito para UNESCO en 1952 y revisado en 1973)¹⁰, del cual se tomó el título del reporte. Lévi-Strauss avanzó sobre lo que Eriksen (1997) llama una visión archipiélago del mundo, formado por 'pueblos', cada uno con una 'cultura' radicalmente diferente, como una sarta de islas separadas (la visión discutida por Merry, arriba). En este reporte, a veces un 'pueblo' se equipara con un país, a pesar de que también se dice que el mundo consiste en 10.000 sociedades distintas al interior de 200 estados (1995: 16). Desafortunadamente, según el reporte, las personas se están mezclando como nunca antes (1995: 9). En cambio, sus características distintivas debieran ser fomentadas, ya que es mirando a través de los límites entre culturas diferentes que las personas obtienen ideas para modos de vida alternativos. La receta del reporte para la creatividad, experimentación, innovación y dinámica del progreso consiste en una diversidad de entidades distintas con claros límites (1995: 15). La civilización humana depende de la diversidad creativa.

Lévi-Strauss ha proporcionado a UNESCO un mapa de un mundo plano. El mosaico de culturas tiene reminiscencias de la antropología social de los años '30. Pierde la

dimensión de la 'cultura' como un proceso de disputa sobre el poder para definir conceptos organizativos—incluyendo el significado de 'cultura' en sí mismo. En el reporte, una voz no identificada hace las definiciones y disfraza su propio poder como sentido común, o lo desconoce. Se prevé que en este mundo plural, las naciones-estado, más que tratar de crear una homogeneidad cultural nacional, debieran alentar a los diversos grupos étnicos al interior de sus propias fronteras para que contribuyan a la comunidad cívica con valores compartidos. De manera similar, la diversidad cultural en el mundo debiera estar protegida por un código de ética global, sobre el cual el reporte cree que el mundo puede alcanzar consenso. Al establecer los parámetros de este código de ética global, la voz indefinida del reporte empieza a hacer juicios de valor. Sólo las 'culturas' que poseen 'valores tolerantes' (¿según qué idea de tolerancia?) serían respetadas y protegidas por el código global. Por supuesto, las prácticas culturales 'repulsivas' (¿según el punto de vista de quién?) serían condenadas (1995: 54). Un informe crítico de los derechos humanos por la promoción de un individualismo ajeno a los valores no occidentales, recibe la respuesta 'Los derechos humanos no son excesivamente individualistas [según el criterio de quién]—es sólo una manera apropiada de considerar a todos los seres humanos como iguales' (1995: 41). La visión de UNESCO de un código de ética global para ordenar un mundo plural descansa en una contradicción entre respetar todos los valores culturales y hacer juicios de valor acerca de la diversidad aceptable e inaceptable.

En contraste con el grandioso plan de arriba hacia abajo de UNESCO para un pluralismo de culturas delimitadas, incluso estas viejas ideas de 'cultura' funcionan de manera muy diferente cuando su definición está en manos de pueblos indígenas. Wagner (1975) argumentó que en el acto mismo del trabajo de campo los antropólogos 'inventan' una 'cultura' (en el viejo sentido) para un pueblo. Los antropólogos se conectan a situaciones que están más allá de sus competencias interpersonales y prácticas. Para vérselas con esto, se alientan a sí mismos pensando que están tratando con una 'cosa' y que pueden aprender cómo 'funciona'. Algunas personas en la sociedad receptora se apropian de la perspectiva del antropólogo—en general mientras intentan controlarlo o domesticarlo—y por primera vez perciben que su vida cotidiana funciona según ciertos patrones. El antropólogo procede como si lo que está siendo estudiado fuera 'una cultura'. En el proceso, lo que las personas habían hasta

10 Agradezco a Thomas Hylland Eriksen por este punto y por una muy esclarecedora discusión sobre el reporte UNESCO.

ahora experimentado como un modo de vida prefijada es objetivado y verbalizado —en los términos de Wagner, inventado— como ‘cultura’.

Terence Turner proporciona un ejemplo de su trabajo de campo entre los Kayapó en Brasil. Veinticinco años atrás, él encontró que 700 de los 800 miembros de un grupo habían muerto a causa de una enfermedad. Los misioneros les habían dado medicinas a cambio de que los Kayapó adoptaran vestimentas occidentales, construyeran su aldea a lo largo de una calle, y suprimieran sus ceremonias. Una organización del estado controlaba su comercio y comunicación con el exterior, y les robaba el dinero en efectivo proveniente de la cosecha de nueces. Los Kayapó se sentían dependientes y en una situación sobre la cual no tenían control.

Turner vio su rol como antropólogo como ‘un descubridor del auténtico sistema cultural y social por debajo de la corrosiva base’ (1991: 291). Encontraba la auténtica cultura en los rituales sociales y ceremoniales que sobrevivían aún, los cuales, a su modo de ver, reproducían a los Kayapó como personas sociales en un universo moral. Los Kayapó no lo veían así: era sólo la forma en que hacían las cosas. Ellos no tenían un concepto a través del cual objetivar y rotular su vida cotidiana como cultura. Según Turner necesitaban un concepto como ese para afrontar su situación: para darse una identidad y distinguirse a sí mismos como una ‘cultura’ igual a la de otros pueblos indígenas y *vis-a-vis* la sociedad nacional dominante en un sistema de estado interétnico.

Turner dice que 25 años atrás los Kayapó eran visitados por muchos antropólogos que respetuosamente buscaban aprender y registrar la ‘cultura’ Kayapó. Dice que los antropólogos eran inocentes de las implicancias políticas de su observación participante. Sin embargo, los Kayapó se dieron cuenta que aquello que los misioneros y administradores estatales usaban como justificación para la subordinación y la explotación, era tenido en alta estima por otro conjunto de occidentales. La ‘cultura’, que había aparecido como un impedimento, ahora aparecía como un recurso para negociar su coexistencia con la sociedad dominante.

Después de que se hizo el documental *Mundo en Desaparición*, los Kayapó procuraron hacer más documentales como forma de llegar a aquellos que simpatizaban con ellos en occidente. Los shorts, remeras y cortes de pelo que habían apaciguado a los misioneros quedaron de lado; con los torsos desnudos, ornamentos corporales y largas danzas rituales, los Kayapó actuaron su ‘cultura’ como una estrategia en su oposición al estado, sintiendo cada vez más confianza.

Los Kayapó fueron excepcionales en el área amazónica no sólo en la obtención de fondos para sus propias videocámaras y entrenamiento para sus equipos de filmación, sino también en sobrevivir en número suficiente y tener la fuerza económica y física para resistir su opresión. Turner afirma que para 1990 los Kayapó habían obtenido videos, radios, farmacias, conductores y mecánicos, un aeroplano para patrullar su tierra, e incluso sus propios misioneros. Apoyados por la maquinaria hasta entonces asociada con la dependencia, estos ahora consumados políticos étnicos habían aprendido a objetivar su vida cotidiana como ‘cultura’ (en el viejo sentido) y usarla como un recurso en las negociaciones con agencias gubernamentales e internacionales.

Los políticos Kayapó parecen haber sido plenamente conscientes de la construcción de ‘cultura’. Parecen haber resuelto disputas entre ellos mismos respecto del poder para definir. Explotaron la forma en que la vieja idea de ‘cultura’ enmascara los diferenciales de poder al interior de los grupos, y tomaron prestados los ropajes de realismo y autenticidad de los filmes occidentales que desvían la atención de cuestiones tales como cómo se construye la autoridad, quién controla la tecnología, quién maneja la cámara, quién es retratado como activo y quién como pasivo y marginal (Moore, R. 1994). Se presentaron a sí mismos como un grupo homogéneo y definido, ‘los Kayapó’, tan exitosamente que incluso el antropólogo, que debiera haber notado el proceso por el cual ellos disputaron y construyeron su ‘auténtica voz’ comunal, no lo menciona.

Definieron la ‘cultura’ para sí mismos y la usaron para establecer los términos de sus relaciones con el ‘mundo exterior’. En una historia que abarca cuarenta años, los misioneros, los funcionarios de gobierno, los Kayapó, antropólogos, agencias internacionales y agencias no gubernamentales habían competido por el poder para definir un concepto clave, ‘cultura’. Los misioneros y las agencias de gobierno inicialmente habían usado el concepto para definir una entidad sobre la cual se podía actuar, produciendo debilitamiento y dependencia sobre los Kayapó. La estrategia de los Kayapó para recuperar el control de este concepto de manos de los misioneros y funcionarios de gobierno y volverlo en contra de ellos fue parte de una lucha no sólo por la identidad sino también por la supervivencia física, económica y política.

Turner muestra que la ‘cultura’ puede usarse para efectos muy diferentes, dependiendo de quién esté definiendo. El informe de UNESCO *Nuestra Diversidad Creativa* parece estar buscando los resultados positivos de la definición autónoma de cultura, evidente entre los Ka-

yapó. Sin embargo no ve¹¹ que los flujos de creatividad que asocia con ‘culturas’ vigorosas son producto de la continua afirmación del poder para definir en un proceso político que involucra a actores locales, nacionales e internacionales. Esta dimensión política de la construcción de significado, bien entendida por los políticos Kayapó, es una dinámica ausente del reporte UNESCO.

Conclusión

He distinguido dos conjuntos de ideas acerca de la cultura en la antropología: un conjunto de ideas más viejo, que equipara a ‘una cultura’ con ‘un pueblo’, que puede ser delineado con un límite y una lista de rasgos característicos; y nuevos significados de ‘cultura’, no como una ‘cosa’, sino como un proceso político de lucha por el poder para definir conceptos clave, incluyendo el concepto mismo de ‘cultura’. Años atrás, los antropólogos usaban las viejas ideas de ‘cultura’, la construcción de una clasificación objetiva de las personas, como una estrategia para situarse aparentemente por fuera de la política. Ahora los antropólogos que adoptan las nuevas ideas de ‘cultura’ están compelidos a reconocer que tales definiciones académicas implican una toma de posición y son políticas, y por ende un recurso que antropólogos y otros pueden usar para el establecimiento de procesos de dominación y marginación o el desafío a ellos.

La ‘cultura’ tanto en sus viejos como nuevos sentidos ha sido introducida en muchos nuevos dominios en los ‘80 y los ‘90, incluyendo racismo cultural y multiculturalismo, cultura corporativa, y cultura y desarrollo. A veces los antropólogos han estado directamente involucrados, como al preparar el reporte UNESCO o filmar a los Kayapó. A veces, políticos o gerentes han apelado a las ‘ideas antropológicas de cultura’ en busca de legitimidad. De cualquier modo, los antropólogos están implicados en la politización de la ‘cultura’.

En las estrategias políticas exploradas en este artículo, los actores han desplegado el término ‘cultura’ en una cantidad de maneras diferentes y con diferentes efectos materiales. Los políticos de la Nueva Derecha británica se han apropiado de la nueva idea de ‘cultura’, la transformaron en un eufemismo de ‘raza’, y la movilizaron para reforzar la exclusión y marginación. En la ‘cultura corporativa’, las viejas y nuevas ideas de ‘cultura’ han sido usadas como herramientas de gerenciamiento, a menudo deslizándose de unas a otras, en estrategias para asegurar la participación activa de los trabajadores en un proceso de construcción

de significado donde los gerentes se reservan en última instancia el poder para definir y controlar. Los Kayapó proporcionan un ejemplo de políticos indígenas haciendo valer su propia definición de ‘cultura’ y usándola para establecer los términos de sus relaciones con el mundo exterior. Conscientemente, estaban usando viejas ideas de ‘cultura’ con una apreciación de las políticas de su construcción. La voz de los políticos Kayapó, al presentar una ‘cultura auténtica’ aparentemente consensual, ha logrado ser escuchada en foros nacionales e internacionales. El reporte UNESCO aspiraba a que las ‘culturas’ en el viejo sentido tuvieran la creatividad y el dinamismo de los Kayapó. Sin embargo, el reporte no enfrentaba el tema central en el caso Kayapó: que estaban involucrados en una lucha con el estado y las agencias internacionales sobre el poder de definición. En cambio, tanto el reporte UNESCO como el racismo cultural de la Nueva Derecha británica despliegan una voz sin cuerpo, ‘nosotros’, para autorizar una definición de arriba hacia abajo de la ‘cultura’ como si fuera de sentido común o ‘natural’. Esta estrategia, como la antigua estrategia antropológica de objetivación, intenta enmascarar o borrar la politización de la cultura.

Es decepcionante que la oportunidad provista por el reporte UNESCO a los antropólogos para hacer impacto sobre el uso político de ‘cultura’ en formas beneficiosas para aquellos en situación desventajosa y los marginados no haya sido usada más efectivamente. Si nuestro objetivo es influenciar procesos locales, nacionales e internacionales mediante los cuales las personas son empobrecidas y sojuzgadas, nos compete reflexionar sobre nuestro propio análisis antropológico de cómo políticos, asesores políticos y tomadores de decisiones están desplegando viejas y nuevas ideas de cultura. Podríamos aprender de nuestros análisis de las estrategias políticas de los otros cómo intervenir más efectivamente nosotros mismos en la politización de la ‘cultura’. En el contexto de lamentos recientes acerca de la pérdida de autoridad de la antropología y la disminución de su relevancia para el estudio de los procesos culturales contemporáneos (debido en parte al avance de los estudios culturales, GDAT 1996), tal reflexión podría ayudar también a restaurar un muy necesario filo crítico de la disciplina.

Traducción de Florencia Enghel
Revisión Técnica de Mauricio F. Boivin
y Julieta Gaztañaga.

11 Quizás, dado que Naciones Unidas es un cuerpo de naciones-estado, enfatizar la disputa al interior de las fronteras del estado hubiera sido inadmisibles. La Comisión incluyó de todos modos a un muy experimentado político étnico, Ole-Henrik Magga, presidente del Parlamento Sami en Noruega.

Bibliografía:

- ASAD, Talal (ed.), 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca P.
- 1979. 'Anthropology and the analysis of ideology'. *Man* 14: 607-27.
- 1993. 'Multiculturalism and British identity in the wake of the Rushdie Affair' in *Genealogies of Religion*. Baltimore: John Hopkins U.P.
- BATESON, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Chandler Publishing Co.
- BOURDIEU, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity P.
- CALAS, M.B. and Smircich, L. 1992. 'Using the 'F' word: feminist theories and the social consequences of organizational research' en Mills, A.J. y Tancred, P. (eds) *Gendering Organizational Analysis*. London: Sage.
- CASEY, J. 1982. One nation: the politics of race. *Salisbury Review* 1 (Autumn): 23-8.
- COHEN, Abner (ed.) 1974. Urban Ethnicity. ASA Monograph 12, London: Tavistock.
- COMAROFF, John and Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview P.
- DEAL, T. and KENNEDY, A. 1982. *Corporate Cultures. The Rites and Rituals of Corporate Life*. Harmondsworth: Penguin.
- DOUGLAS, Mary 1987. *How Institutions Think*. London: Routledge and Kegan Paul.
- ELIOT, T.S. 1948. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber.
- ERIKSEN, Thomas Hylland 1997. 'Our Creative Diversity' paper to conference on 'Culture and Rights' Sussex University, 15-16 July.
- GDAT 1996 'Cultural Studies will be the death of anthropology' Manchester: Group for Debates in Anthropological Theory.
- GEERTZ, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York. Basic Books.
- GILROY, Paul 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack*. London: Hutchinson.
- GOUGH, Kathleen 1968. 'New proposals for anthropologists' *Current Anthropology* 9: 403-7.
- HALL, Stuart 1993. 'Culture, community, nation' *Cultural Studies* 7: 349-63.
- HARVEY, Penelope 1996. *Hybrids of modernity*. London: Routledge.
- *The Independent* 1997. Tebbit questions the loyalties of 'two-nation' immigrants. 8 October.
- KAHN, Joel S. 1995. *Culture, Multiculture, Postculture*. London: Sage.
- KEESING, Roger 1974. Theories of culture. *Annual Review of Anthropology* 3: 73-97.
- KING, Desmond 1987. *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*. London: Macmillan.
- KROEBER, A.L. and Kluckhonn, Clyde 1952. *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA.: Papers of the Peabody Museum XLVII:1.
- LÉVI-STRAUSS, Claude 1973 [in English 1997]. 'Race and history' in *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane.
- MACDONALD, Sharon (ed.) 1993. *Inside European Identities*. Oxford: Berg.
- MARTIN, Emily 1994. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon P.
1997. 'Managing Americans: policy and changes in the meanings of the work and the self' in Shore, Cris and Wright, Susan (eds.) *Anthropology of Policy*. London: Routledge.
- MERRY, Sally Engle 1997. Law, culture and cultural appropriation. *Yale Journal of Law and the Humanities* (de próxima aparición)
- MOORE, Rachel 1994. 'Marketing alterity' in Lucien Taylor (ed.) *Visualizing Theory*. London: Routledge.
- MORLEY, David and Chen, Kuan-Hsing 1996. *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge.
- ORTNER, Sherry 1984. Theory in Anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-66.
- PETERS, T. and Waterman, R. 1986. *In Search of Excellence. Lessons from America's Best-Run Companies*. New York: Harper and Row.
- PONDY, L. And Mitroff, I. 1979. 'Beyond open system models of organization' on Cummings, L. And Staw, B. (eds.) *Research in Organizational Behaviour*. Greenwich CT: JAI P.
- REINHOLD, Sue. 1993. Local conflict and ideological struggle: 'positive images' and Section 28. Unpublished D.Phil. thesis, U. Of Sussex.
- SAHLINS, Marshall 1994. 'A brief cultural history of "culture"', paper prepared for the World Commission on Culture and Development, August.
- SAID, Edward. 1978. *Orientalism*. Harmondsworth: Penguin.

- SCHEIN, E. 1991 'What is culture?' in P. Frost, L. Moore, M. Lousi, C. Lundberg and J. Martin (eds.) *Reframing Organizational Culture*. London: Sage.
- SEIDEL, Gill 1985. 'Culture, nation and "race" in the British and French New Right' in Levitas, Ruth (ed.) *The Ideology of the New Right*. Oxford: Polity.
- , 1987 'The white discursive order: the British New Right's discourse on cultural racism with particular reference to the *Salisbury Review*' in Zavala, Iris, van Dijk, Teun and Diaz-Diocaretz, Miriam (eds.) *Approaches to Discourse, Poetics and Psychiatry*. Amsterdam: John Benjamins.
- SHORE, Cris and Wright, Susan (eds.) 1997. *Anthropology of Policy. Critical Perspectives on Governance and Power*. London: Routledge.
- SMIRCICH, L. 1983. 'Concepts of culture and organizational analysis' *Administrative Science Quarterly* 28 (3): 339-58.
- , 1985. 'Is the concept of culture a paradigm for understanding organizations and ourselves?' in Frost, Peter, Moore, Larry, Louis, Maryl Rees and Lundberg, Craig (eds.) *Organizational Culture*. London: Sage.
- STOCKING, George 1974. *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books.
- STREET, Brian 1993. 'Culture is a verb: anthropological aspects of language and cultural process' in Graddol, D.; Thompson, L. And Byram, M. (eds.) *Language and Culture*. Clevedon, Avon: British Association for Applied Linguistics in association with Multilingual Matters.
- TURNER, Terence 1991. 'Representing, resisting, rethinking' in Stocking, George (ed.) *Colonial Situations*. Madison, Wisconsin: U. Of Wisconsin P.
- TURNER, Victor 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell U.P.
- TYLOR, Edward B. 1871. *Primitive Culture*. New York: Harper.
- UNESCO 1995. *Our Creative Diversity*. Report of the World Commission on Culture and Diversity, Paris: UNESCO Publishing.
- WAGNER, Roy 1975. *The Invention of Culture*. Chicago. U. of Chicago P.
- WILLIAMS, Raymond 1958. *Culture and Society, 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin.
- 1976. *Keywords*. London: Fontana.
- WRIGHT, Susan 1991. 'Evaluation of the Unemployment Strategy'. Middlesbrough: Cleveland County Council.
- 1994. 'Culture in anthropology and organizational studies' in S. Wright (ed.) *Anthropology of Organizations*. London: Routledge.
- 1997. 'Culture in development', paper to Social Development Advisers' International Network, Overseas Development Administration, London, 28 January.

Capítulo 4: La observación participante

La técnica que la Antropología Social y Cultural inventa —durante las dos guerras mundiales— para estudiar la “alteridad” es la que se conoce con el nombre de *observación participante*. En la actualidad, para algunos antropólogos, esta técnica es considerada como “el” método de la antropología:¹

[...] el mismo procedimiento en la producción de conocimientos dice algo sobre la realidad por conocer; entonces me parece que el trabajo de campo (observación participante) bien puede ser considerado como método —es más como el método central— de la antropología. Su esencia consiste en la exposición personal y directa de los investigadores a la alteridad sociocultural, justamente porque la pregunta por la diferencia entre culturas y los grupos sociales es la pregunta original de la antropología (Krotz, 1988:15).

La relación que marca Krotz, entre el procedimiento para producir conocimiento (técnica) y la “realidad por conocer” (el objeto) será el punto de partida para introducirnos en el estudio de la “observación participante” o etnografía.

La implementación de la observación participante como técnica surge de la crítica al evolucionismo. Un punto en común y específico de esta crítica fue la ineficiencia e insuficiencia de los datos sobre los que se basaban las comparaciones. Los evolucionistas habían construido sus teorías sobre datos que habían sido obtenidos, en su mayoría, por “terceros”: administradores, viajeros, misioneros, militares. Estos datos no sólo no podían ser verificados, sino que además no eran coherentes. Para algunos antropólogos, entre ellos Malinowski, el gran error que llevó a los evolucionistas a construir una versión deformada de la realidad, fue el de basarse en datos proporcio-

nados por un “hombre práctico medio”, y por ello llenos de “prejuicios y opiniones tendenciosas”. Eran productos de “mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con coherencia y precisión” (1975:23).

Frente a esto, la primera solución fue proponer como *principio* que los datos sobre otras culturas fueran obtenidos por personas formadas académicamente como antropólogos. Sería esa formación académica la que les impediría ser prejuiciosos frente al “otro”. Esta solución ya había sido planteada a fines del siglo XIX, sin embargo, fue recién durante la Primera Guerra Mundial que se quedó como uno de los principios básicos de la etnografía moderna. Fueron varios los antropólogos que se dedicaron a esa tarea, pero fue Malinowski quien se preguntó por la forma en que podían traducirse sus observaciones a “colecciones sistemáticas de pruebas” o por los procedimientos para transformar sus observaciones en “datos”, respondiendo a estas preguntas en la introducción de su etnografía.²

La versión malinowskiana de la observación participante

Si bien la propuesta metodológica de Malinowski surgió de su propia experiencia de campo, esta propuesta estuvo inmediatamente unida a su concepción de la “cultura”. Recordemos, tal como vimos en el capítulo 2, que entendía a la cultura de un pueblo como un conjunto integral constituido por utensilios y bienes, por normas e ideas, y por creencias y costumbres, como un conjunto con tres dimensiones: material (utensilios, herramientas, objetos), social (organización, reglas, normas) y espiritual (valores morales, éticos, ideas, creencias). Todos estos elementos están mutuamente relacionados constituyendo un todo orgánico (sistema), una realidad instrumental, un medio artificial pero sobre todo se encontraban articu-

1 Menéndez, en su trabajo *Definiciones, indefiniciones...*, sostiene que habría tres características fuertes que diferenciarían a la Antropología Social de otras ciencias sociales. Dos de ellas (las más “reconocidas”) remiten a la observación participante: “a) La aproximación personalizada a los problemas y sujetos de la investigación basada en una comparativamente larga y permanente relación en el campo del ‘otro’. b) La negación a aceptar una división entre el investigador que obtiene información y el que la analiza (o interpreta). Es decir negar la legitimidad de la antigua escisión etnógrafo-etnólogo o en versión sociológica entre *encuestador y sociólogo*” (1991:22).

2 Nos referimos a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ed. Península, 1975.

lados en “instituciones”. Teniendo ya en mente esta idea de cultura como sistema y básicamente a partir de su propia experiencia de trabajo de campo, Malinowski se propuso estudiar la cultura de otros pueblos a partir de métodos “especiales”. Con este objetivo sintetiza los *principios metodológicos* que sirven para fundar un conocimiento científico del “otro”:

[...] ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas (1975:24).

Con el primer principio, Malinowski intentaba vencer el etnocentrismo que se le adjudicaba al evolucionismo. Aclarando que tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de “ideas preconcebidas” que “son perniciosas” para el trabajo científico. Distintas son las conjeturas—que son un “don de un pensador científico” y que surgen de las teorías— las que permiten plantearse problemas y encontrar soluciones:

Cuanto más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo (1975:26).

El segundo principio, “no vivir con blancos”, implicó una condición de esta técnica: el antropólogo debe tener una convivencia prolongada con “los indígenas” lo más alejado de la presencia de los blancos, un contacto no mediatizado. La separación del etnógrafo del hombre blanco tenía por objetivo la idea de “no contaminarse” de la perspectiva etnocéntrica del hombre blanco “medio”. Pero también implicaba la idea de que la soledad del etnógrafo lo ayudaba a compenetrarse más con la cultura que estudiaba. El razonamiento de Malinowski era el siguiente: como el indígena no es un compañero “moral” para el hombre blanco, es natural que el etnógrafo busque “la compañía de alguien como nosotros”. Si no tiene la posibilidad de encontrarlo, por “contraste con la soledad”, busca “espontáneamente la sociedad de los indígenas”, lo cual le permite meterse dentro de esa sociedad de un modo “natural”. Como él mismo lo experimentó en su trabajo de campo:

[...] fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo cualquier trabajo de campo (1975:26).

La tercera cuestión, era la de lograr una forma sistemática de recoger datos cuidadosamente comprobados. Aun cuando ya había participado de expediciones, Malinowski no estaba conforme con la forma en que se recolectaban y se registraban los datos. Porque para él:

[...] el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva (1975:28).

Así, explicitó el conjunto de datos que el etnógrafo tenía que buscar, clasificándolos en tres clases, a las cuales le aplicó técnicas de recolección y de anotación distintas (Kuper, 1973:31). A estas operaciones, Malinowski las llamó *los preceptos* del trabajo de campo:

-instituciones y costumbres:

[...] el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad (1975:29).

A través de las entrevistas y de las observaciones, se recolectaban tanto las declaraciones normativas de los informantes como distintos “ejemplos” tomados por el investigador sobre las cuestiones referidas a las costumbres y a las actividades. Aquí Malinowski apuntaba a lo que la gente hace y dice sobre lo que se hace. Para registrar esta información desarrolló el *método de documentación estadística*. Este método incluía genealogías, censos de población, mapeos y en especial la preparación de cuadros sinópticos (cartas) en los que se registran cada uno de los elementos (p. e. formaba un cuadro con columnas verticales registrando en cada columna todo lo que tenía que ver con medio ambiente, historia, conocimientos, herramientas, organización social, actividades económicas, políticas, religiosas, mágicas) lo cual le permitía realizar una lectura vertical y horizontal de los datos. Este registro era considerado como la “forma objetivada” del plan mental que tenía el etnógrafo.