Apertura a la Antropología

alteridad cultura naturaleza humana

3era. edición

María Cristina Chiriguini
(compiladora)

Patricia Campán
María Cristina Chiriguini
Mercedes Cravero
Josefina Ghiglino
Valeria Gigliotti
Ariel Gravano
Rodolfo Gutiérrez
Érica Lander
Mariana Mancusi
Benito Narvaja
Alejandra Roca
Nora Ublich
Maria Elina Vitello

proyecto editorial

Apertura a la Antropología

alteridad cultura naturaleza humana

María Cristina Chiriguini
(compiladora)

Patricia Campan
María Cristina Chiriguini
Mercedes Cravero
Josefina Ghiglino
Valeria Gigliotti
Ariel Gravano
Rodolfo Gutiérrez
Érica Lander
Mariana Mancusi
Benito Narvaja
Alejandra Roca
Nora Ublich
Maria Elina Vitello

(autores)

Proyecto editorial
-Buenos Aires-
2006

I

La ciencia y su contexto

Acerca del objeto y las problemáticas de la Antropología

Patricia A. Campan

Antropología: el "descubrimiento" de lo diferente

> "*Ellos andan todos desnudos* (...) *también las mujeres,* (...) *muy bien hechos, de fermosos cuerpos... Deben ser muy buenos servidores y de buen ingenio,* (...) *y creo que ligeramente se harían cristianos; que me pareció que ninguna secta tenían ...*". (C. Colón 1492: "*Diario de a bordo*").

> "*El traje de las mujeres se compone de una túnica estrecha* (...). *La mujer libre se distingue de la esclava por un pedazo de tela que le cubre la cabeza. Su adorno más preciado son* (...) *sus orejas, cuyos lóbulos llegan a adquirir unas dimensiones verdaderamente prodigiosas ...*" (Capitán R. Burton,

siglo XIX, refiriéndose a las mujeres de un pueblo del Este africano).

"*El hecho de que el hombre sea un producto de la evolución no debe hacernos buscar en cada forma de comportamiento humano su correspondiente ventaja desde el punto de vista de la selección natural*" (P. Kitcher 1997: "*El origen de la moral*").

¿Por qué hemos presentado estas frases? ¿Qué tienen en común todas ellas? Podríamos decir, en primer lugar, que se refieren al hombre y, a juzgar por las dos primeras, alguien está haciendo una descripción de estos hombres. Más aún, mientras que en la segunda encontramos una breve pero detallada descripción de sus peculiares gustos por el adorno corporal, en la primera además se ha elaborado un juicio acerca de su comportamiento. En la tercera se han expresado ideas más complejas. Se habla de *evolución*, *selección natural*, y *comportamiento humano* nuevamente, y el autor nos deja la idea de que no habría una relación entre la evolución biológica y la forma de comportarse de nuestra especie.

En segundo lugar, podemos observar con claridad que las tres frases fueron escritas en diferentes siglos. Pasemos entonces a la primera pregunta. La respuesta a ella sería: nuestro interés está puesto en mostrar cómo a lo largo de su historia, el hombre se ha preocupado por hacer alguna referencia con respecto a otros hombres, a hablar de ellos, a describirlos, y a elaborar juicios acerca de ellos. ¿Y por qué el hombre se ha ocupado, y aún lo hace, de otros hombres? Porque ha sentido la curiosidad por conocer, de algún modo, a aquellos con los que toma contacto, aquellos que se muestran tan diferentes a *su* propia forma de ser. ¿Qué pudo haber sentido cualquier conquistador, aventurero o viajero cuando se encontró frente a personas que poco tenían que ver con sus propias vestimentas, costumbres alimentarias, viviendas, creencias, por señalar sólo algunos de los aspectos proclives a la comparación? O cuando nosotros mismos tenemos la oportunidad de viajar a lugares distantes y diferentes del nuestro, ¿no nos asombramos al ver esas diferencias con respecto a aquello a lo que estamos tan habituados? (Mair 1998). El asombro, en un primer momento y curiosidad más tarde por la forma de vida que desarrollaron otros grupos; lo que los antropólogos han denominado *cultura*.

Si algo provoca asombro es porque el individuo que observa se hace consciente de que lo que tiene frente a él es diferente o bien, se asemeja muy poco a lo propio. De modo que, como sostiene el antropólogo mexicano Esteban Krotz, "*el asombro no surge autónomamente de la realidad observable y observada, no se imprime en la mente vacía del observador*" (Krotz s/f.:5), sino que es el resultado de una relación que se establece entre los objetos y la conciencia del hombre. En otras palabras, este sería "*el descubrimiento que el* yo *hace del* otro" (Todorov 1995:13), es decir, del *yo* que comparte con otros individuos ciertas características y que se encuentra con *otros*, cuyas características difieren.

Como ejemplo podríamos tomar cualquiera de las dos primeras frases que se presentan al comienzo. Tanto Colón como el explorador Burton están describiendo a las personas con las que se han encontrado. ¿A quiénes están dirigidas estas descripciones? A otros que, como ellos, comparten los mismos o parecidos gustos en la vestimenta; que son cristianos, como ellos; que seguramente no se perforarían los lóbulos de las orejas para adornárselas. En pocas palabras, a europeos u occidentales (en

este caso) que, como ellos, habrán de asombrarse con estos "descubrimientos".

Ahora bien, ese *otro* no necesariamente debe estar fuera de la sociedad a la que pertenece ese *yo*. Puede estar también dentro de su propia sociedad o grupo: "*las mujeres para los hombres o los 'locos' para los 'normales'*" (Todorov 1995). En otras palabras: todo grupo al que *nosotros* no pertenecemos porque no compartimos esos comportamientos o esas costumbres. Se denomina *alteridad* u *otredad* a esta referencia que se hace del *otro*, cuando nos identificamos con un grupo -al que pertenecemos- y que a la vez, nos lleva a diferenciarnos de otro. Tiene, como hemos visto, una relación con el asombro, debido a que se constituye a partir de la conciencia que tenemos de lo propio, un conocimiento de aquello que caracteriza al *yo - nosotros* ante el *otro - los otros* (el diferente). Dice Krotz:

> *"... el asombro se relaciona con y se explicita en la categoría de la alteridad. La alteridad (...) es constitutiva para el trabajo antropológico. Su uso, su reconocimiento, su comprensión implican siempre un conocimiento de lo*

propio, ante cuyo horizonte solamente lo otro puede ser concebido como otro" (Krotz s/f:5).

Y este interés no es reciente. Lo encontramos en la Antigüedad clásica con Heródoto, cuando describe a las distintas culturas o civilizaciones preocupándose por las diferencias que observaba entre éstas y la propia. También en el origen de la filosofía. Sin embargo, es en el siglo XV, con el comienzo de los grandes "descubrimientos" de "nuevas" tierras por parte de las potencias europeas, que esta realidad *asombrosamente* diferente va a comenzar a verse de otra manera. Es el período en el que se manifiesta con más intensidad el asombro y se multiplican las descripciones de pueblos de distintos lugares del mundo (Cocchiara 1961).

El reconocimiento de la categoría alteridad permitió comprender no sólo las características sociales y culturales de los grupos diferentes, sino también las de la propia sociedad, y en determinados momentos históricos utilizarlos aún como una crítica para los valores que la sociedad de la época había desarrollado.

En el siglo XIX, con la segunda gran expansión que Europa realiza hacia el resto del mundo,

nace la ciencia que tendrá a la diversidad cultural, la alteridad, como objeto de estudio: la Antropología. A este respecto, dice Krotz:

> "*la pregunta antropológica nace del encuentro: el encuentro entre pueblos, culturas, épocas. (…) siempre ha habido la pregunta antropológica, aunque de diversas formas y, desde luego, con respuestas más diversas aún*" (Krotz s/f:3).

Y si bien, la construcción de su objeto y su técnica han variado de acuerdo al contexto histórico y social (dentro del marco del capitalismo), ha tomado como objeto de estudio la explicación de ese *otro*, interés que ha mantenido desde entonces.

Una definición de Antropología

Podemos decir de manera muy general que Antropología significa "hablar del hombre" (Mair 1998). Muchos pensarían entonces que a esta disciplina le corresponde explicar todo lo que al hombre se refiera. De esta manera se pensaba en el siglo XIX cuando surgió esta ciencia, convirtiéndose así en la más abarcadora de todas las disciplinas sociales. Por ello

necesitamos acotar este interés por lo humano puesto que no es la única que ha centralizado su estudio en él.

> "*al notar las diferencias entre los habitantes de las islas Trobriand y los europeos generalmente tendemos a quedar más impresionados por éstas que por las aparentes similitudes que presentan sus culturas, y no sólo quedaremos impresionados, sino que probablemente, preguntemos por qué existen tales diferencias?*" (Kaplan y Manners 1979:20).

Es decir, el problema central en la Antropología, e insistimos en esto, es explicar las semejanzas y las diferencias de las sociedades, y la continuidad y el *cambio* en el tiempo.

> "*Si las culturas no difirieran una de otra y si no cambiaran, jamás surgirían cuestionamientos sobre los mecanismos de cambio o de estabilidad. Pero observamos que las culturas sí difieren una de otra y -en diferente grado- cambian en el tiempo*" (Kaplan y Manners 1979:21).

Podríamos decir, entonces, que lo que le da "unidad" a nuestra ciencia (dentro de la variedad de problemáticas por las que se interesa) son dos grandes preguntas: "*¿cómo funcionan los diferentes sistemas culturales?*" y "*¿cómo en su inmensa variedad, estos sistemas culturales llegaron a ser lo que son?*" (íbid.).

Una de las definiciones que se ha elaborado acerca de esta ciencia es la del antropólogo francés contemporáneo Claude Lévi-Strauss (1984), quien señala justamente la amplitud del interés antropológico:

> "*La Antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre, desde los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia*" (Lévi-Strauss 1984).

Al leer atentamente esta definición encontramos que la Antropología abarca una amplia variedad

de temas que cubren distintos aspectos del hombre. Pero también se hace referencia al hombre en "su extensión geográfica e histórica", de modo que, si ubicáramos en un gráfico sus temas de interés, podríamos hacerlo sobre dos ejes: uno que correspondería a la variable tiempo y otro a la variable espacio. Y esto es así porque esta ciencia comprende en su análisis "*todas las épocas* (...) *y todos los espacios*" (Lischetti 1994).

Cuando Lévi-Strauss se refiere en su definición a la "*evolución del hombre desde los homínidos hasta las razas modernas*" nos encontramos con que está abarcando un rango de tres o cuatro millones de años. Es clara entonces, la profundidad temporal que maneja esta disciplina, pero a la vez, también es amplio el espacio en el que trabaja porque se refiere a todos los hombres.

Si atendemos a otra parte de la definición, leemos que la Antropología quiere llegar a conclusiones a partir de exhaustivos análisis que serían válidas para todas las sociedades humanas, donde están contempladas no sólo la sociedad moderna, "industrializada" o "desarrollada", sino también una pequeña tribu que habita en un lugar muy distante del

nuestro, demostrando nuevamente que su campo es muy vasto.

Hay otros aspectos importantes en la definición que presentamos. Al referirse a la evolución humana, Lévi-Strauss nos permite introducir uno de los temas más interesantes de la Antropología: el que trata de las dimensiones biológica y cultural del hombre. Ambas se encuentran estrechamente relacionadas, y esto ocurre porque cuando piensa al hombre, la Antropología enfatiza esta *bidimensionalidad*, dado que nuestra especie se define por poseer características cuyo origen es biológico -y como tales transmitidos genéticamente-, y otras que se adquieren o aprenden a partir de la vida social.

En el hombre hay diferentes necesidades que son características de su condición biológica, como por ejemplo, la necesidad de comer, pero la forma en que las satisface corresponde ya al ámbito cultural: un grupo de cazadores-recolectores podrá obtener su alimento a través de la caza y/o de la recolección; otros grupos podrán hacerlo además, a partir de la agricultura.

Por el hecho de que los humanos somos también animales, la perspectiva *bidimensional* tiene sentido. De otro modo, podríamos cometer el error de considerar el aspecto cultural omitiendo nuestras capacidades y limitaciones de tipo físico. Por el contrario, si sólo nos concentráramos en nuestro aspecto biológico, omitiríamos un importante atributo humano: la cultura. Lo que queremos decir es que esta *bidimensionalidad* no se refiere a una oposición de ambos aspectos del hombre, sino que tiene como base una relación *dialéctica*[1]. Esta manera de enfocar a su objeto de estudio es la que convierte a la Antropología, dentro de las ciencias sociales, en una "ciencia única" (Nelson & Jurmain 1991).

La Antropología y sus problemáticas de interés

La amplia gama de estudios que se fueron realizando acerca del hombre y el grado de profundidad que alcanzaron, llevaron a que esta ciencia comenzara a abrirse en diferentes especialidades de acuerdo con lo que se analizara en forma más específica. Si tenemos en cuenta las variables de tiempo y espacio

[1] Al hablar de *dialéctica* se quiere decir que cualquier cosa que consideremos (un pensamiento, por ejemplo) tiene sentido siempre que se lo tome en su relación con otras cosas (otros pensamientos, por ejemplo); porque *lo que es* lo es en relación con *lo que no es*. En lo que estábamos diciendo, el hombre se constituye como tal sobre la base de la relación dialéctica existente entre su "naturaleza" y la cultura.

mencionadas, tendremos las siguientes orientaciones, según se haga más énfasis en un eje o en otro:

Antropología Social o Cultural: los antropólogos sociales están interesados no solamente en lo que la gente hace o dice cotidianamente sino también por la manera en que esta gente se organiza y qué normas observa. Se ocupa de sociedades, barrios, grupos, comunidades; trata con grupos sociales tales como pobres, obreros, mujeres, por mencionar algunos, para lo cual realiza investigaciones que buscan comprender y explicar realidades que pueden ser muy distintas con respecto a la del propio grupo de referencia. Se desprende de lo dicho que el antropólogo no está circunscripto al estudio de sociedades campesinas o culturas indígenas, también construye su objeto de estudio en las llamadas sociedades "complejas", "industrializadas". Su propósito es explicar las diferencias y similitudes existentes entre los pueblos de manera diferente a la de aquéllos que lo hacen apelando a "características genéticas" o porque esas cualidades "*se llevan en la sangre*" (Mair 1998). Estos antropólogos utilizan una práctica originada dentro de esta ciencia, el *trabajo de campo*. Y en sus estudios sobre comunidades, instituciones y

problemáticas actuales tienen en cuenta los procesos históricos, los cambios producidos a lo largo del tiempo en el momento de realizar su análisis.

Arqueología: pone un énfasis mayor en la variable tiempo, dado que estudia sociedades del pasado a través de sus restos materiales (construcciones, material lítico, restos óseos, cerámica, entre otros), es decir, lo que constituye la cultura material de los grupos humanos. Una de las principales tareas del arqueólogo es interpretar la cultura material a partir del *registro arqueológico*. Para ello emplea diferentes técnicas (uno de ellas es la excavación) que le proporciona evidencias para explicar las actividades humanas en un período determinado y los cambios experimentados por esas actividades. El trabajo del arqueólogo comprende también prospecciones, estudios sobre el ambiente, análisis del material recuperado. Utiliza diferentes técnicas que le permite fechar los restos materiales hallados para saber la antigüedad que tienen de modo que permitan enmarcarlos dentro de un proceso de cambio. Y como su propósito no es "reconstruir" sino explicar los cambios, lo hace empleando teorías y modelos. Le interesa explicar cómo vivían los grupos humanos en el

pasado, cómo se relacionaban con su entorno, cómo fueron produciéndose cambios en la cultura del hombre a medida que se modificaba el ambiente y viceversa. El arqueólogo quiere saber *por qué* vivían de esa forma.

Antropología Biológica: teniendo en cuenta la *bidimensionalidad*, característica de la especie humana, los bioantropólogos centralizan su interés en el estudio de la evolución (proceso de hominización) y la variación humanas. El hombre ha desarrollado estrategias adaptativas (obtención de alimentos, búsqueda de protección, confección de artefactos, entre otras), lo que hemos denominado anteriormente como cultura. Entonces, las preguntas (entre otras) que se formula la antropología biológica son: ¿nuestra evolución depende de la cultura? ¿El desarrollo de la cultura depende de nuestra constitución biológica? Estas preguntas son esenciales, puesto que la influencia de los factores de selección natural en el proceso evolutivo que condujo al surgimiento de la especie humana han jugado un papel importante (Nelson y Jurmain 1991). Trabajan analizando restos humanos antiguos y también con poblaciones actuales para realizar estudios sobre variabilidad, fecundidad y demografía, entre otros temas de interés.

La Antropología cada vez más comprometida con problemáticas actuales, ha propiciado la aparición de nuevas especialidades. Entre ellas, mencionaremos la *Antropología Forense*. El potencial que muestra esta especialidad (en el campo de lo jurídico, por ejemplo, con la identificación de restos óseos y sus implicancias legales) ha permitido extender la aplicación de las ciencias antropológicas. Los casos en los que interviene la antropología forense corresponden, entre otros, a la identificación de restos humanos, determinación de la edad y el sexo, estimación del tiempo que han permanecido enterrados, si se encuentran en posición primaria o han sido removidos y trasladados, y esto puede realizarse aún a partir de restos esqueletarios fragmentados. Es por ello que decimos que este campo de la antropología se ha desarrollado en relación con las orientaciones referidas anteriormente: la antropología social, dado que los restos hallados han tenido una historia de vida que el antropólogo social se propondrá reconstruir; la arqueología, por la aplicación del métodos y técnicas propias de ésta (la excavación y la observación de la disposición de los restos, por ejemplo) y la antropología biológica, porque su

formación les permite realizar la identificación y el análisis de los restos hallados.

Estas problemáticas surgidas en la Antropología a lo largo de su historia como ciencia se complementan con otras disciplinas en la medida en que sus teorías y métodos se adecuan a sus problemas. Asimismo, trabajan con otras ciencias aportando sus conocimientos y experiencias. Es desde esta perspectiva del trabajo interdisciplinario de donde se logra un real enriquecimiento de la tarea científica. Por señalar sólo unos ejemplos, los bioantropólogos encuentran en las ciencias biológicas una base para encarar sus estudios; los arqueólogos se nutren de las paleociencias (geología, paleontología y paleoecología) y la biología; los antropólogos sociales, de la historia, la economía política, entre otras.

Con respecto a la Sociología, ¿cuál es su relación? En el origen de ambas ciencias, el siglo XIX, la práctica antropológica estaba focalizada en las "sociedades exteriores" a Occidente, sociedades a las que se las percibía como "simples", "inferiores" o "salvajes", dadas las diferencias que, desde el punto de vista cultural y sobre todo tecnológico, presentaban con respecto al mundo occidental. La

Sociología, en cambio, dirigía su mirada a Occidente, a la sociedad que era considerada como “civilizada”.

La aparición de estas disciplinas en este momento (siglo XIX) fue la respuesta que se dio desde la ciencia a la “división del mundo” que se había llevado a cabo desde el plano económico-político por las potencias colonialistas europeas. A una división dual del mundo parecía corresponderle una división dual de las ciencias (Worsley 1971).

En la actualidad, la Antropología (que ha sufrido cambios en su objeto de estudio especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX) ya no centraliza su interés exclusivamente en las sociedades no-occidentales, y ahí es que se aproxima al trabajo del sociólogo. Ambas disciplinas estudian actualmente realidades muy próximas, si bien cada una construye su objeto de manera diferente. En consecuencia, las diferencias que se habían dado con la Sociología en un primer momento, parecen ahora muy difusas. Podemos decir que no se separan ni aún epistemológicamente, compartiendo en parte, métodos y técnicas (Lischetti 1994). Esta situación, en vez de presentar un problema

para el desarrollo de estas disciplinas, puede constituirse como un claro ejemplo de lo que mencionáramos anteriormente: la importancia que han ido cobrando los enfoques interdisciplinarios en la construcción del conocimiento científico.

La Antropología como ciencia

El hombre ha creado a lo largo de su historia diferentes maneras de explicar la realidad con la que tiene contacto. Lo ha hecho con la Filosofía (con los comienzos de ésta en la Antigüedad clásica); con la religión; a través de lo mágico y con la ciencia. Es de esta última de la que nos ocuparemos brevemente.

En primer lugar, todo conocimiento científico parte de problemas; no puede hacerlo simplemente a partir de datos u observaciones, pues esto sólo conduce a una mera recolección de información sin un propósito establecido que lo guíe. El científico plantea un problema; luego, recoge información; formula una hipótesis (proposición para explicar los datos, esto es, un intento de dar respuesta al problema planteado); contrasta la hipótesis con más datos, y finalmente, elabora un modelo

(explicación simplificada de la realidad a partir de lo observado en la evidencia).

En segundo lugar, la ciencia como actividad pertenece a la vida social; la ciencia es un fenómeno social. Esto es, una empresa humana, una obra de las personas. Por eso decimos que está inserta en la vida social. Como consecuencia, no es *absolutamente* autónoma. Todo conocimiento científico está condicionado por el contexto socio-histórico en el que se desarrolla. Los investigadores, como sujetos sociales, no están ajenos a las circunstancias del medio en el que viven, puesto que viven en sociedades y tienen intereses sociales. Frente al objeto de estudio está el científico con su visión de la realidad y con las teorías que trae con él y que comparte con otros debido a que responde a propósitos de un grupo, de una comunidad formada por iguales (Schuster 1982).

En palabras de Stephen J. Gould -paleontólogo y autor de trabajos de divulgación científica-:

> "*Los hechos no son fragmentos de información puros e impolutos; también la cultura influye en lo que vemos y en cómo lo vemos. Las teorías más*

> *creativas suelen ser visiones imaginativas proyectadas sobre los hechos; también la imaginación deriva de fuentes en gran medida culturales*" (Gould 1988:4).

Tomemos como ejemplo el momento mismo del surgimiento de la Antropología como ciencia en el siglo XIX. El marco teórico que prevalecía era el que se sustentaba en la teoría evolutiva. La evolución, se sostenía, seguía una única línea de desarrollo. Ocurría que la noción de *evolución* se ajustaba a las ideas sociales, políticas, económicas, de la época. Las ideas de *evolución* y *progreso* aplicadas a la vida social de los hombres, llevaba a explicar las diferencias entre las sociedades (e inclusive las diferencias biológicas entre los hombres) a partir de *grados diferentes de evolución.* Años más tarde, a comienzos del siglo XX, la percepción que se tenía de las sociedades "no occidentales" fue otra: las diferencias serían explicadas desde la teoría funcionalista o desde el particularismo histórico, para las cuales las sociedades y sus respectivas culturas habían seguido diferentes líneas evolutivas. Asimismo, como ocurrió con el funcionalismo, no se tendrá en cuenta el proceso colonialista y sus consecuencias: la colonización tenía ahora la

necesidad de conocer esas sociedades tan alejadas de Occidente.

Podríamos decir, entonces, que la "forma de ver el mundo" y explicarlo conforma marcos teóricos o visiones del mundo que no están alejados ni abstraídos del entorno social.[2]

Destacamos la inclusión de los científicos de las ciencias naturales por el hecho de que, tradicionalmente se ha pensado que el científico social no puede acceder al conocimiento de su objeto de estudio sin que medien ciertos preconceptos, prejuicios, y que por ello, este conocimiento no sería válido y confiable. Al respecto,

> "*pensamos que debe desconfiarse de una objetividad empírica pretendidamente libre de toda interferencia, incluso en las ciencias naturales. Se suele criticar a los investigadores sociales, seres humanos que viven en sociedades,* (…) *y aceptan ciertos modos de vida, por su falta de objetividad, pero también un físico o un biólogo pueden aferrarse*

[2] Las teorías científicas no aprehenden la realidad tal como es sino que lo hacen a través de construcciones teóricas sostenidas por un grupo de investigadores que los aproxima a la realidad (=paradigma) (Schuster 1982).

> *a una teoría determinada* (…)*”. “De la misma manera que el investigador social, así el biólogo es un organismo que actúa junto con otros organismos* (…). *Pero de ahí no suele deducirse que las teorías de los biólogos y de los físicos están desfavorablemente influidas por su medio ambiente*” (Schuster 1982:14).

Es interesante lo que al respecto dice Gould:

> “*Me interesa criticar el mito mismo de la ciencia como una empresa objetiva, realizable sólo cuando los científicos logran liberarse de los condicionamientos de sus respectivas culturas y ver al mundo tal como en realidad es*” (Gould 1988:3-4).

La imagen de un científico neutral no existe porque ningún científico puede ser separado de su contexto social. Tampoco la posibilidad de obtener una “*representación cuasi-fotográfica*” de la realidad social:

> “*todos los datos son selecciones de la realidad con base en las visiones del mundo o los modelos teóricos de la*

> *época, filtrados por medio de las posiciones de grupos particulares en cada época. En este sentido las bases de selección se constituyen históricamente y siempre cambiarán inevitablemente a medida que cambie el mundo. Si lo que entendemos por objetividad es la de los estudiosos perfectamente desapegados que reproducen un mundo social exterior a ellos, entonces no creemos que tal fenómeno exista*" (Wallerstein 1998:99).

Esta pretendida neutralidad o el intento de que el científico se "liberara" de cualquier preconcepto ("ser objetivo") llevó, por ejemplo, a la postura "dura" de los positivistas, para quienes la mensurabilidad y comparabilidad de los datos eliminaba la posibilidad de incurrir en la subjetividad[3].

Las ciencias disponen de medios adecuados para la comprensión de la objetividad. Si bien el *trabajo de campo*, metodología originaria de la Antropología, no es sinónimo de objetividad absoluta, le permite a ésta acceder a un

[3] **"***'Subjetivo' casi siempre definido como la intrusión de las tendencias del investigador en la recolección e interpretación de los datos. Se pensaba que eso distorsionaba los datos y por lo tanto reducía su validez*" (Wallerstein 1998 97-98).

conocimiento más profundo de su objeto de estudio dadas las características de esta técnica (observación participante, convivencia con el grupo a estudiar).

En tercer lugar y con relación a lo anterior, la ciencia se construye a partir de ideas que se establecen provisionalmente y es, a su vez, una actividad que genera ideas nuevas a partir de la investigación científica. Hablar de ideas establecidas *provisionalmente* significa que la ciencia sufre muchas transformaciones a lo largo del tiempo. Esto es, siempre implica un avance que se apoya en los resultados previos, por eso se construye y conserva una *continuidad*, aún cuando se produzcan cambios y rupturas por la caída del marco teórico sostenido hasta ese momento. Las explicaciones científicas son *perfectibles* por el hecho de que nunca son finales. La prueba de que las explicaciones científicas se corrijan o sean reemplazadas por otras se encuentra en la historia misma de la ciencia.

En el caso particular de la Antropología, como ocurre en las ciencias sociales, los hechos que estudia están marcados por la *historicidad*, es decir que se trata de hechos socioculturales y por lo tanto, cambian permanentemente, al

igual que todo el mundo material. Tener en cuenta esta condición (histórica) de los fenómenos sociales "*tiende a reducir la tendencia a hacer abstracciones prematuras de la realidad y en definitiva ingenuas*" (Wallerstein 1998:100). Las condiciones sociales están sujetas a cambios en el tiempo y por ello, se generan nuevas teorías para explicar esos nuevos eventos o hechos y el orden social consecuente. Como ejemplo de lo que estamos diciendo, recordemos el proceso de colonización emprendido por Europa en el siglo XIX y las profundas –en la mayoría de los casos– transformaciones que produjo en las sociedades "no occidentales". O bien los cambios permanentes que se observan en las sociedades actuales dado el proceso de globalización.

Ahora bien, estas transformaciones no significan que la ciencia se esté acercando a la verdad absoluta sino que, como hemos dicho, corresponden en parte a una modificación de los contextos culturales que ejercen su influencia sobre ella. Sin embargo, no debemos pensar que los cambios producidos por la ciencia son sólo consecuencia de cambios en el contexto socio-histórico. La ciencia realiza avances que le son propios:

> "*No suscribiré una extrapolación bastante difundida (...): la tesis puramente relativista según la cual el cambio científico sólo se debe a la modificación de los contextos sociales; la verdad considerada al margen de toda premisa cultural se convierte en un concepto vacío de significado, y por tanto, la ciencia es incapaz de proporcionar respuestas duraderas. (...) Creo que existe una realidad objetiva y que la ciencia (...) es capaz de enseñarnos algo sobre ella*" (Gould 1988:4).

Pongamos por caso a Galileo Galilei (s. XVII):

> "(...) *sus ideas amenazaban la argumentación tradicional de la Iglesia a favor de la estabilidad social y doctrinal, el orden estático donde los planetas giraban alrededor de una tierra central, los sacerdotes estaban subordinados al Papa y los siervos a sus señores. Pero la Iglesia no tardó en hacer las paces con la cosmología de Galileo. No le quedaba otra alternativa: la tierra gira realmente alrededor del sol*" (Gould 1988:4).

La Antropología como todas las ciencias sociales ha tenido y principalmente, tiene en la actualidad, un *compromiso* importante con la realidad social. Su compromiso es el análisis de los problemas sociales y la colaboración con distintos actores para buscar soluciones a estos problemas. Es significativo al respecto, el prejuicio racista de amplia vigencia en el siglo XIX y aún en la actualidad, o bien, las explicaciones de tipo economicista, que hacen resurgir el concepto de "darwinismo social" para justificar la aplicación de determinadas políticas. Y son significativas las críticas y los planteos que, desde la Antropología, se oponen a estas perspectivas deterministas. Tal el caso (como señaláramos al comienzo) de las explicaciones del comportamiento humano basadas en las características genéticas de nuestra especie que pueden constituir un grave reduccionismo. Esto no significa que la Antropología y las ciencias sociales se alejen de las ciencias naturales: "*más bien nos parece que la principal lección de los avances recientes de las ciencias naturales* (tales como el proyecto del genoma humano) *es que es necesario tomar más en serio que nunca la complejidad de la dinámica social*" (Wallerstein 1998:85).

Cabe reiterar en relación a lo que decimos en párrafos anteriores, el papel que ha tenido la ciencia -toda la ciencia- en inducir y a veces imponer en la mentalidad de los individuos determinados pensamientos que se han traducido en comportamientos con consecuencias nefastas (el reduccionismo mencionado y su relación con el racismo, o la aplicación de políticas que propician y perpetúan la desigualdad, por ejemplo). La ciencia en muchos casos ha carecido de "autorreflexión", es decir, preguntarse por qué es impulsada a desarrollar ciertos proyectos y no otros: "(…) *conocer los motivos sociales que la impulsan, por ejemplo, a hacer algunas cosas y no otras tales como el bien a la humanidad*" (Horkheimer 1986:57). Esto no invalida los logros que ha obtenido -muchos y fundamentales para el mejoramiento de la vida humana-; se refiere a la utilización de una ciencia que no actúa críticamente consigo misma y para con la sociedad.

Es por ello que ha sido fundamental la recuperación que han hecho las ciencias sociales del sentido de la historia y su papel en la interpretación del mundo. Así actuarían como "*formas de autoconciencia científica de la realidad social*" (Ianni 1998),

“desnaturalizando” aquello que se quiere entender como “perpetuo”. La neutralidad en las ciencias podría ser un engaño ya que en la historia del hombre, y con demasiada frecuencia, se ha hablado en nombre de la ciencia como un medio para asegurar el status quo. Aquí hemos presentado, quizás de manera muy general, aquello de lo que trata la actividad de la Antropología. Probablemente uno de sus mayores compromisos, como el de todas las ciencias sociales, sea su relación con los cambios que conduzcan a mejorar la vida humana.

Del colonialismo a la globalización: procesos históricos y Antropología

María Cristina Chiriguini

El asombro y la Antropología

Hemos iniciado una aproximación a los temas que trata la Antropología y observamos que la perspectiva o mirada antropológica antecede a su institucionalización como disciplina científica, ocurrida a mediados del siglo XIX. Esa mirada hace referencia al momento en que las sociedades se ponen en contacto y se reconocen como diferentes. En ese instante se instala la pregunta antropológica acerca del porqué de la diversidad de las culturas.

Es el momento donde el asombro pone frente a frente lo propio y lo ajeno, a nosotros y a los otros. Imaginemos el primer contacto de los indígenas americanos con los europeos: lenguas incomprensibles, armas desconocidas, creencias diferentes, otras divinidades, nuevas cotidianeidades. Los viajes habían actuado como marco de esos encuentros desde el comienzo de la humanidad: los primeros

viajeros fueron seguramente cazadores-recolectores paleolíticos que, en busca de nuevas áreas de caza y recolección, iniciaban el contacto con otros grupos y pueblos. Más tarde y hasta el presente, guerreros, comerciantes, peregrinos, misioneros, conquistadores, refugiados, entre otros, recrearon y recrean estas impresiones entre lo propio y familiar y lo ajeno y extraño.

Es así como este asombro está presente siempre que se produce el encuentro o el enfrentamiento entre sociedades diferentes, requiriendo cierto nivel de *incomprensión*, de *ininteligibilidad* del otro y de sus actos (Krotz 1994). No nos sorprende ese otro por sus particularidades, en su individualidad, sino en tanto representante de *otra cultura*, como integrante de un universo simbólico diferente. Muy pocos creyeron en Europa al navegante veneciano Marco Polo cuando relató las maravillas que había visto en la China al regreso de sus viajes, en el siglo XIII. Y qué decir de la sorpresa del conquistador Hernán Cortés ante la ciudad azteca de Tenochtitlán, de una magnificencia difícil de atribuir a "*esta gente tan bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de otras naciones de razón...*" (fragmento de una

carta del conquistador español Hernán Cortés dirigida al rey Carlos V).

Estas puestas en escena (nos referimos al encuentro de unos y otros) ocurren en el marco de procesos sociales e históricos que otorgan sentido y coherencia a los modos como percibimos la *otredad* cultural; en otras palabras, a la diversidad cultural. Pero en el momento que se produce una situación de conquista y dominación, las relaciones que signarán la visión del otro serán asimétricas y el asombro se desvanece en los proyectos de avasallamiento y opresión. Las potencias imperiales europeas, a pesar de las rivalidades que tenían entre ellas, que las llevaban hasta enfrentamientos bélicos, tenían algo en común: reconocer la alteridad radical respecto de aquellos por quienes ellas se enfrentaban (Augè 1998:25). Un ejemplo paradigmático es el proceso de expansión capitalista que se inicia a principios del siglo XV desde Europa.

Este proceso nos permitirá comprender dos cuestiones importantes referidas a la Antropología. Primero, que es posible aprehender, a través de las sucesivas etapas de expansión del capitalismo en el mundo, eso que llamamos la *perspectiva antropológica* y que

alude a esa relación entre el asombro, la alteridad y la dominación como resultado del enfrentamiento entre dos universos culturales diferentes. En ese sentido la situación colonial forma parte del sistema capitalista, creando al salvaje, al primitivo, como una imagen invertida del europeo. Y, segundo, ese mismo proceso nos explicará el surgimiento de la Antropología como ciencia, en tanto disciplina social que construirá el referente empírico de su inicial objeto de estudio en los pueblos no europeos.

Por este motivo desandaremos el camino recurriendo a la historia para entender en toda su complejidad cómo los pueblos colonizados (esos que hasta ahora hemos denominado "los otros" respecto de los europeos) fueron los primeros que sufrieron el proceso de expansión o mundialización del capitalismo, cuya versión actual es la globalización.

Debemos notar también que a medida que ese proceso de mundialización (también llamado *occidentalización* por el antropólogo francés Maurice Godelier) avanza y la Antropología empieza a constituirse como una disciplina científica en el siglo XIX, "*las preguntas y respuestas sobre el porqué de la diversidad se formulan en torno y a partir de uno solo de los*

dos polos del encuentro y se presentan investidas de la autoridad que confiere el discurso certificado del científico" (Krotz 1994:9). Aparece una codificación de las diferencias ("*primitivo*", "*salvaje*", "*inferior*") y un despliegue de esquemas evolutivos que van desde sociedades "*primitivas*" o "*inferiores*" a la sociedad "*superior*" o "*civilizada*".

La irrupción de la colonización en los sucesivos momentos de expansión del sistema capitalista trajo aparejado el proceso de occidentalización y tal como expresáramos anteriormente el asombro inicial se licua en las relaciones asimétricas que conlleva la colonización. El "encuentro" entre culturas diferentes debe entenderse en términos de dominación y sometimiento de todas las dimensiones de la vida de los pueblos conquistados y la imposición en consecuencia de una nueva organización económica, política y cultural.

Los "unos" y los "otros" en la situación colonial

"Algo, desde luego es
cierto, nada en tierras
extrañas es exótico,
salvo el extranjero
mismo" (Ernest Bloch)

El antropólogo francés Georges Balandier define a la situación colonial como

> *"...la dominación impuesta por una minoría racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía 'atrasada' y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana. Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada por el uso de la fuerza, un sistema de autojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación*

> *colonial es una situación total*" (Balandier *Teoría de la descolonización*, 1973, cit. Lischetti 1997:23).

Decimos que es una situación de dominación total en tanto abarca todas las dimensiones de la realidad social de los pueblos colonizados. Comprende *a)* la empresa material, que incluye el control de las tierras, de las riquezas, de la población nativa e impone una economía subordinada a la metrópoli; *b)* la empresa político-administrativa, que comprende el control y la imposición de autoridades, de la justicia, la eliminación de normas jurídicas nativas y la creación de nuevas divisiones territoriales que rompen las organizaciones políticas autóctonas; y *c)* la empresa ideológica, que consiste en la imposición de nuevos dogmas e instituciones, desde una evangelización compulsiva hasta la exigencia de la aceptación de modelos culturales extranjeros, cuya función será la de facilitar la dominación por medio de la desposesión y la humillación de la cultura nativa (Lischetti ibid.).

La situación colonial es el resultado de diferentes etapas. Primero, la conquista y la apropiación de las tierras usurpadas; luego, la

administración del territorio y, por último, la autonomía política de la colonia, sin romper la estructura de dependencia económica colonial. Desde el momento del primer contacto se considera lo pre-colonial como inexistente y lo existente se lo desvaloriza, se lo discrimina o se lo señala como inferior y exótico, justificando de ese modo la presencia del conquistador y del administrador (Menéndez 1969). En ese sentido, la situación colonial es percibida por los colonizadores como una misión civilizadora que explica la inevitabilidad de la conquista europea, en tanto sociedad portadora de una superioridad total, en lo tecnológico, lo militar, lo religioso y lo ético. En palabras de Albert Sarrault, un ideólogo de la doctrina colonial francesa:

> "*A pesar de algunos peligros y de algunas servidumbres que Europa debe soportar y de algunas compulsiones que recibe para abdicar, no debe desertar de su dirección colonial. Está en el comando y en él debe permanecer. Yo rechazo con todas mis fuerzas, yo repudio con toda la energía de mi razón, todas las tendencias que buscan tanto para Europa como para mi país el despojo*

> *de la tutela occidental en las colonias* (...). *Donde estamos debemos permanecer. Esta no es sólo la consigna de nuestros intereses, es la tónica de la humanidad, la orden de la civilización*" (*Siglomundo* 1969; 39:131).

Las metrópolis europeas durante el siglo XIX establecieron en sus colonias dos modelos diferentes de administración política: el gobierno directo y el gobierno indirecto, de acuerdo con las características de las áreas colonizadas y del grado de desarrollo de los propios capitalismos. Gran Bretaña, potencia industrial y con escasa competencia internacional, optó por un tipo de dominación fundamentalmente económica y con poca incidencia política y militar en las colonias. Mantuvo la estructura política nativa, supervisándola. La teoría colonial británica planteaba la imposibilidad de interpenetración cultural. Partía del supuesto de la incompatibilidad entre formas culturales tan diferentes, lo que la llevó a la implementación de una relación colonial basada en el distanciamiento.

En cambio, Francia, que accedió más tardíamente al proceso de industrialización, ejerció un dominio económico, militar y político directo en las áreas colonizadas, que le permitió hacer frente a la competencia interna y externa de las otras potencias. Para eso intentó eliminar toda la organización nativa, desde las prácticas religiosas hasta el uso de la lengua indígena. Su objetivo era la asimilación de los pueblos colonizados a las formas culturales francesas.

Una y otra forma de colonialismo justificaban y legitimaban la dominación como una cruzada moral y una misión civilizadora desde dos perspectivas: como "recuperación" de las áreas territoriales para "beneficio" de la Humanidad y como forma de llevar y contribuir al "progreso" de los pueblos no europeos (Menéndez 1969). Los siguientes ejemplos son claramente ilustrativos, uno, desde la literatura y el otro, en la voz de un funcionario colonial:

> "*Asumid la carga del hombre blanco,*
> *enviad los mejores de vuestros hijos.*
> *Condenad vuestros hijos al exilio*
> *para que sirvan a vuestros cautivos,*
> *para que vigilen, enjaezados*
> *a pueblos agitados y salvajes.*
> *Pueblos casi indómitos, impacientes,*

mitad demonios y mitad niños"
(Rudyard Kipling, publicado en el London Time en1899).

"*No es natural ni justo que los pueblos civilizados occidentales vivan en espacios restringidos donde acumulan las maravillas de la ciencia, el arte y la civilización, dejando el resto del mundo a pequeños grupos de hombres incapaces e ignorantes, o bien a poblaciones decrépitas, sin energía ni direcciones, incapaces de todo esfuerzo. Por lo tanto la intervención de los pueblos civilizados en los asuntos de esos pueblos se justifica como educación y como tutela*" (discurso de un alto funcionario francés, 1897) Margulis 1997:47).

Una particular manera de dominar

Los sucesivos momentos históricos de la expansión capitalista europea y de la situación colonial resultante estuvieron sustentados en una concepción del mundo (por supuesto impuesta por los conquistadores) sobre la base de dos polos escindidos, en una dualidad considerada incompatible: civilizado /primitivo;

superior / inferior; europeo / no europeo. Esta relación de exaltación de lo europeo y desvalorización de lo no europeo mantuvo sus características estructurales, a pesar de las particularidades que fue asumiendo este proceso en diferentes momentos, desde el siglo XV con el "descubrimiento de América" hasta el presente.

Los modos empleados para poner en práctica la dominación y la subordinación de los pueblos conquistados fueron, por un lado, la violencia directa y consciente que condujo al exterminio de pueblos enteros (*genocidio*) a través del enfrentamiento directo. La superioridad tecnológica militar de los europeos: armas de fuego, la vestimenta de metal y el uso de caballos, entre otros, fueron los factores que facilitaron la victoria junto con el "espíritu de conquista" que acompañó siempre a estos procesos de dominación. Por otro lado, incidieron la eliminación indirecta o inconsciente, al introducir la viruela, el sarampión, la fiebre tifoidea, la sífilis en poblaciones vulnerables y sin defensa para estas enfermedades epidémicas y el trabajo excesivo a que eran sometidos los nativos, con el consiguiente debilitamiento físico. Y por último -y más nefasto-, la destrucción de las

economías regionales por traslados de la fuerza de trabajo masculina hacia los lugares requeridos por la economía de la metrópoli que sumían a las mujeres, niños y ancianos de las comunidades en el mayor abandono y sin capacidad de producir sus propios alimentos.

Otro de los métodos puestos en práctica por los colonizadores fue el paternalismo, instalando en la sociedad colonizada la necesidad de contar con un amo, un tutor blanco que orientara, educara y "civilizara" al nativo, legitimando de este modo la violencia colonial. Esta relación conducirá a la "*infantilización*" real de hombres adultos por otros hombres (representado en la literatura por el negro "aniñado", dependiente y pasivo); es decir, crea una situación de subordinación psicológica que Franz Fanon (argelino, psiquiatra y revolucionario) denominó "*colonización de la personalidad"*, circunstancia que hará innecesaria el uso de la fuerza cuanto más arraigada se encuentre esta creencia en la relación colonial (Worsley 1966:33).

De este modo, la colonización puede penetrar en los aspectos más profundos de los sujetos avasallados, induciendo un sentimiento de inferioridad y dependencia. En este punto es importante señalar que, si bien muchos

colonizados fueron afectados psicológicamente por estas relaciones profundamente deshumanizadas, otros, en cambio, respondieron inmediatamente y lucharon junto a su pueblo para modificar esa situación impuesta. Los indígenas calchaquíes en el norte y los mapuches en el sur de nuestro país, por nombrar sólo dos etnias conocidas, pelearon casi hasta el exterminio con las fuerzas españolas. En el continente africano los zulúes derrotaron en el año 1879 al ejército inglés y además ofrecieron una fuerte resistencia a otra sociedad pastora como ellos mismos, pero blanca y de origen holandés, la de los *boers*[4].

Por último, el tercer método empleado en la relación colonial es la actitud de distanciamiento. Este tipo de relación facilita también una mirada deshumanizada, caracterizada por el desprecio en el que domina y el temor y la ignorancia en el dominado, en la medida que la relación se construye sobre la creencia de la superioridad total de Occidente. En palabras de Peter Worsley:

[4] Los boers eran descendientes de antiguos colonos holandeses de Sudáfrica, que fundaron en 1884 las repúblicas de Orange y Transvaal, independientes de la tutela británica. En esa región se detectaron yacimientos de oro. Los británicos les declararon la guerra para quitarles las tierras, pero no les fue fácil, ya que recién los vencieron en 1909. Los boers tipificaron una realidad paradójica: entablaron una guerra de guerrillas por su independencia en contra de un enemigo poderoso e imperial y eran a su vez capitalistas, esclavistas y racistas. Contra ellos tuvieron que vérselas los africanos zulúes.

> "*Nunca vio Occidente su superioridad como simple materia de tecnología. Era una superioridad total; ya que Livinsgtone, Manchester y la Biblia iban de la mano, no del todo como hipocresía racionalizadora, no por ningún uso de la religión, basto y de doble intención, 'justificador' de intereses materiales más sórdidos, sino porque cada uno formaba parte de un todo cultural, éticamente superior al que había desplazado*" (Worsley 1966:30)[5].

Es indudable que el que domina, nomina (califica); por eso los otros son los "*salvajes*" (cercano al mundo de la naturaleza) o "*primitivos*" o "*bárbaros*" (los que no tienen un lenguaje como los hombres y hablan como los animales).

Etapas de la expansión: de la colonización a la globalización

El sistema capitalista surge en el siglo XV en una parte de Europa occidental y se expande geográficamente en los siglos siguientes hasta

[5] El explorador David Livingstone -misionero escocés- representa la empresa colonizadora de por sí, la ciudad de Manchester es el símbolo de la industria capitalista y la Biblia invoca la empresa ideológica por antonomasia del colonialismo.

cubrir el mundo entero, interviniendo y sometiendo a la casi totalidad de las sociedades (China y Japón nunca estuvieron bajo el control colonial occidental, aunque tuvieron que responder a su fuerza expansiva, a partir de siglo XIX). Donde quiera que penetró, transformó ese territorio y a su población en un mercado satélite de una metrópoli. A cada etapa del capitalismo le correspondieron importantes cambios tecnológicos que transformaron el proceso de acumulación.

Estas innovaciones, como en su momento la máquina de vapor, afectaron la organización de la producción y del trabajo. Por otro lado, este desarrollo tecnológico, como las mejoras en el transporte, las comunicaciones y los armamentos, facilitaron la expansión de los países europeos al resto del mundo (Wallerstein 1988:31). Las formas particulares que asumió cada intervención colonial se correlacionaron con las etapas de desarrollo del modo de producción capitalista y respondieron a las necesidades y a las contradicciones de este sistema: es así como América, Asia y África tuvieron que responder y respondieron de distintas maneras y en distintos momentos históricos a la conformación del mundo colonial.

Primer momento (siglos XV al XVIII): El "*Descubrimiento*" de América y "los otros"

El primer episodio o los inicios del proceso colonial se remontan al siglo XV y corresponden a la etapa llamada capitalismo mercantil. Tres acontecimientos son fundamentales en su aparición: *a)* el que conduce a la afirmación de las monarquías absolutas y el surgimiento del Estado Moderno; *b)* el que emerge como consecuencia del movimiento científico y cultural que encarnó el Renacimiento y *c)* el fenomenal crecimiento económico liderado por la clase burguesa que comienza con la revolución comercial y urbana de los siglos XI y XIII, durante la Edad Media.

Estos acontecimientos conducirán, en la segunda mitad del siglo XV, al desarrollo del capitalismo mercantil[6], promoviendo en su expansión valores considerados universales, que de hecho son etnocéntricos, ya que formaban parte de esa visión del mundo que tenía Europa. Los factores más importantes que caracterizan este proceso fueron una actividad

[6] Es importante señalar que el tránsito del feudalismo a los inicios del capitalismo trajo consigo cambios culturales, tecnológicos, comerciales y políticos, que se habían iniciado en los siglos anteriores ya que no fue una ruptura abrupta con lo medieval, sino el resultado de todo un proceso social y económico.

económica sobre la base exclusiva del afán de lucro y un "espíritu de empresa" erigido a partir de una racionalización creciente en la organización de la producción, el comercio y los negocios y la progresiva desvinculación de los trabajadores libres de la propiedad de los medios e instrumentos de trabajo, a cambio de un salario que en realidad implicaba que no podían sobrevivir sin vender su fuerza de trabajo a los empresarios. En palabras del sociólogo contemporáneo Immanuel Wallerstein:

> "*Lo que distingue al sistema social histórico que llamamos capitalismo histórico es que en este sistema el capital (riqueza acumulada) pasó a ser usado (invertido) de una forma muy especial. Pasó a ser usado con el objetivo o intento primordial de su auto expansión. En este sistema, las acumulaciones pasadas sólo eran "capital" en la medida que eran usadas para acumular más capital. Siempre que, con el tiempo, fuera la acumulación de capital la que regularmente predominara sobre otros objetivos alternativos, tenemos razones para decir que estamos ante un*

sistema capitalista" (Wallerstein 1988:43).

En esta primera fase del capitalismo se produce el "descubrimiento" de América y, a partir de este hecho, la situación de Europa desde el punto de vista político sufrió cambios significativos: a la hegemonía de Francia e Inglaterra sucede, en el siglo XVI, la de España. Pero seguramente el hecho de mayor trascendencia es que se creó un imperio colonial, una organización política, económica e ideológica de gran trascendencia, que más tarde sería imitada por otras potencias. Como dicen los historiadores Stanley y Bárbara Stein: "*La edad de oro de España fue un tiempo de conquista, no de paz; de plata, no de oro*" (Stein y Stein 1970:31).

En América la situación colonial adquiere las siguientes características: la expropiación de las tierras a las comunidades indígenas, una economía basada sobre el monocultivo y en la explotación organizada alrededor de las plantaciones y la minería, de carácter monopólico. También se establecieron grandes propiedades, como la hacienda para abastecer a la economía minera y el trabajo forzado mediante la servidumbre para la población

nativa, organizado principalmente a través del sistema de encomienda y mitas (Menéndez 1969). Los indios fueron explotados como vasallos de la monarquía española. No serían los únicos explotados: en el siglo XVI, y particularmente a partir del siglo XVII, se incorporará la mano de obra esclava africana como fuerza de trabajo en las plantaciones que se extendieron de Brasil a Virginia, en América del Norte[7].

En poco tiempo se despliega un comercio triangular que sirvió para fomentar una división internacional del trabajo que involucraba a tres continentes: "*esclavos de África a América; minerales y comestibles de América a Europa; bienes manufacturados de Europa y América a África*" (Worsley 1966:12). Desde entonces, la tutela europea del capital sobre el resto del mundo dejó su impronta hasta ser recientemente superada, por los Estados Unidos.

La conquista, ocupación y administración de la colonia permitió a los españoles construir una sociedad de superiores e inferiores, de señores y siervos, de blancos y no blancos. En este

[7] Las plantaciones eran empresas que se desarrollaron en zonas subtropicales y tropicales, especializadas en un solo cultivo orientado a la exportación; utilizaba fuerza de trabajo dependiente e inmovilizada de esclavos traídos de África contra su voluntad.

escenario político y social de dominación, la mirada europea a través de los conquistadores, cronistas, viajeros y misioneros dividió el mundo colonizado en salvajes y civilizados. Comienza conjuntamente con la conquista, la colonialidad del saber que legitimará la "acción civilizadora" del hombre blanco.

En esta visión dicotómica, la diversidad cultural encontrada en América quedó subsumida en una sola categoría: los *indios*. Antes de la llegada de los europeos no había "indios", sino pueblos identificados en singular. Podríamos hablar de identidades arrebatadas, de culturas desguasadas, que han provocado efectos culturales diversos y de distinta intensidad en los diferentes pueblos indígenas. Sin embargo, muchos de los pueblos americanos sometidos recurrieron a la rebelión intermitente, cuando las circunstancias resultaban favorables o, en algunos casos, a la apropiación de elementos y prácticas de la cultura ajena, como fue el caso de la incorporación del caballo para ponerlo al servicio de sus propios intereses. En otros momentos, la permanencia de prácticas tradicionales re-significadas, como ciertos ritos colectivos en las fiestas anuales, cumplen con la función de renovar el sentido de pertenencia del grupo y, en la mayoría de los casos

recuperar la humanidad[8] que les fuera arrebatada en este proceso colonial (Bonfil Batalla 1994:193).

Segundo momento (siglos XIX y XX): colonialismo y Antropología científica

Desde los inicios de la gran industria en la era del maquinismo (1800), hasta los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial (1950), se extiende una segunda fase de la expansión capitalista, caracterizada por los contrastes entre centros industrializados y periféricos y que se diferenciará notablemente del momento anterior. No obstante la colonización de América y del África y la existencia de una economía internacionalizada, hasta mediados del siglo XIX persistían economías sólidamente organizadas en China, Japón y en el mundo islámico. Estas sociedades son ejemplos de mundos regionales o de las llamadas *economías-mundo* concepto acuñado por el brasileño Renato Ortiz, cuando hace referencia a aquellos pueblos que pudieron permanecer fuera de la influencia europea hasta las últimas décadas del siglo XIX, exceptuando algunos pocos contactos con

[8] El concepto de humanidad refiere, en este caso particular, a la idea de un sujeto, de un pueblo que sometido a una experiencia de dominación y humillación tiene la capacidad de intervenir en su propio destino con el objetivo de lograr su libertad.

comerciantes y funcionarios. Es el caso de Japón, que desarrollaba su economía ligada fundamentalmente al imperio "celestial" de la China (Ortiz:1999:36).

Según Eric Hobsbawm, recién en el siglo XIX se crea una economía única, que llega progresivamente a los lugares más remotos, con una red cada vez más extensa de transacciones comerciales y comunicaciones,
que conecta a los países industrializados entre sí y con el resto del mundo. En realidad, la diferencia entre países "adelantados" y "atrasados" no existía anteriormente, sino que es una consecuencia directa de la Revolución Industrial, a partir de la cual se clasifica a las sociedades tomando como parámetro los niveles de desarrollo tecnológico y material para determinar los grados de progreso o la civilización de las sociedades.

Esta etapa se caracteriza por nuevos adelantos tecnológicos como el telar industrial y la máquina de vapor, que se utilizará para la producción, la tracción y las comunicaciones. Por otro lado, la organización del trabajo en las fábricas producirá un sensible desplazamiento demográfico hacia los centros donde se instalan esas fábricas. Y, en consecuencia, las

migraciones aumentarán la población de los centros urbanos, con consecuencias sociales importantes para la clase obrera en su conjunto: las enfermedades y el hacinamiento acompañarán su cotidianeidad transformando a las ciudades en ámbitos de contraste extremo entre el esplendor de los que poseen el capital y la miseria del trabajador y su familia.

El capitalismo industrial en sus diferentes momentos contribuyó a cimentar el poder político y las fuerzas militares de las naciones que llegaron primero a una economía basada sobre la industria y que no titubearon en imponer la supremacía de su tecnología en la guerra. Estas naciones se transformaron en las grandes potencias de los siglos XIX y XX (Inglaterra, Francia, Alemania y un poco más tarde los Estados Unidos de Norteamérica).

En las últimas décadas del siglo XIX se produjo en Europa una disminución de la tasa de ganancia en todas las ramas de la actividad económica, como consecuencia de la falta de salida suficiente para absorber los productos industriales y los capitales acumulados; esta crisis condujo a una reestructuración profunda del sistema capitalista. Desde el punto de vista económico, lo fundamental del proceso es el

reemplazo de la libre competencia por los monopolios, que trajo aparejado el fenómeno del imperialismo, que marcará el comienzo de una nueva manera de dominar: la unificación del globo en único sistema económico y social en manos de las principales potencias.

Los rasgos más importantes del imperialismo son la continua concentración de la producción y del capital, que ha conducido a la creación de los monopolios; la fusión del capital industrial y el bancario que genera el capital financiero; la importancia creciente de la exportación de capitales sobre la de mercancías; la formación de asociaciones capitalistas monopólicas internacionales y, por último, el reparto territorial de todo el mundo entre las potencias capitalistas. Del mismo modo que en la etapa anterior del capitalismo mercantil, encontramos nuevamente los dos polos involucrados en la relación colonial: metrópolis / colonias; "civilizados" / "primitivos".

En este contexto mundial, el continente africano será botín de guerra de las potencias europeas, configurándose una nueva situación colonial que repetirá características ya observadas en otras épocas y espacios: lo pre-colonial considerado como inexistente, la

negación de lo existente mediante la desvalorización y la discriminación, la apropiación de las tierras y de las poblaciones para su utilización como fuerza de trabajo y la evangelización forzada. Nada que escape a otros momentos históricos.

Para Peter Worsley, el reparto de África, consensuado por las potencias europeas durante el Congreso de Berlín de 1885, inicia un nuevo modelo de dominación: la unificación del mundo en un único sistema social:

> "*Los imperios mundiales que se repartieron la Tierra no crearon un conjunto de imperios cerrados y mutuamente separados según el modelo tradicional chino. Francia, Gran Bretaña, Alemania, Holanda, Italia, incluso España y Portugal, estaban interconectados en un marco abovedado de combinaciones de comercio y poder, alianzas y oposiciones engendradas por un capitalismo en expansión*" (Worsley 1966:17).

Edward Said, pensador palestino contemporáneo, describe la importancia de la

colonización cultural en el marco de este proceso de dominación total y que en el plano más visible se da con la transformación física y arquitectónica del territorio colonial. Por ejemplo, la construcción de nuevas ciudades coloniales (Argel, Delhi, Saigón), con nuevos estilos artísticos y arquitectónicos, nuevas elites imperiales, con sus prácticas diferentes que alteran la dinámica de la vida cotidiana. Se suma el desplazamiento de la población nativa hacia la periferia de la ciudad y el establecimiento de privilegios urbanos que marcarán las luces y las sombras en un mismo ámbito colonial, tal como ocurrió en El Cairo a finales del siglo XIX: la ciudad fue dividida, una única calle separaba el pasado y el futuro como una barrera infranqueable. Al Este,

> "*la ciudad nativa, preindustrial en tecnología, estructura social y modo de vida, sus calles de arena o lodo*" (...), *el agua suministrada por aguateros itinerantes* (...)". Al oeste, "*la ciudad colonial con su técnica alimentada a vapor, sus vías rápidas, sus jardines franceses* (...) *y los árboles cuidadosamente podados y sus residentes europeos* (...). *Se entraba a la vieja ciudad en caravana y se la*

> *atravesaba a pie o a lomo de animal* (...)*; se entraba a la nueva por tren y se seguía en carruaje*" (Said 1993:210).

No demasiado lejos en el tiempo y en el espacio donde se levanta El Cairo, Franz Fanon describe a la ciudad de Argel como igualmente dividida en colonos y colonizados y regida por

> "*el principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra*: *...La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos* (...). *La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros* (...). *La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, "la medina" o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa...*

> *La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta de pan, de carne, de carbón, de luz* (...). *Es una ciudad de negros* (...). *Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras* (...). *La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión...*" (Fanon 1972: 33-34).

Como parte del capitalismo y en el marco de colonización, entra en acción la ideología racista, legitimada en el discurso de la ciencia. El racismo justifica la desigualdad y afirma que aquellos que están económica y políticamente oprimidos, son culturalmente inferiores por características físicas heredadas. El racismo es la creencia en que las diferencias físicas transmitidas por vía genética determinan la presencia o ausencia de ciertas capacidades en las sociedades humanas. Estos enunciados permitieron y permiten justificar ideológicamente la jerarquización de la fuerza de trabajo y la distribución desigual de sus recompensas y socializar a los grupos en el papel que se les ha adjudicado dentro de la economía (Wallerstein 1988: 68-69).

La antropología "encuentra" su objeto de estudio

La realidad colonial que las potencias occidentales legitiman a partir del Congreso de Berlín de 1885, posibilitará a la Antropología -hacia principios del siglo XX- a abrir un nuevo campo de conocimiento: la descripción de culturas desconocidas para Occidente, al "encontrar" su objeto de estudio en las llamadas sociedades "primitivas"[9]. Los antropólogos tornarán visible la diversidad cultural de las sociedades no europeas a través de una aproximación teórica relativista y poniendo en práctica una técnica particular, el trabajo de campo que garantizaría la rigurosidad científica.

Este inicial trabajo de campo consiste en la convivencia y la observación con participación en las comunidades por un período de tiempo prolongado; su propósito es observar la conducta tal como se manifiesta, manteniendo con la comunidad un extenso diálogo sobre sus prácticas y creencias. Se torna un requisito el

[9] A pesar que, la gran mayoría de los trabajos antropológicos eran llevados a cabo en las regiones colonizadas, algunos antropólogos realizaron investigaciones en la misma Gran Bretaña en la década de 1890, en comunidades inglesas e irlandesas con el propósito de estudiar las consecuencias políticas y sociales de la industrialización y urbanización (Gledhill 2000).

estudio en comunidades pequeñas que harán posible la implementación de dicha técnica. Estas sociedades "primitivas" eran consideradas como sistemas cerrados, autosuficientes, como si funcionaran independientemente del sistema colonial vigente. El objetivo principal del antropólogo era dar cuenta de la totalidad de la cultura, dejando fuera del análisis las dimensiones económicas y políticas. Así sintetiza Lischetti, este momento conocido como el período *clásico* de la Antropología:

> "*Si bien no todos, los antropólogos de este período -llamado clásico- estaban interesados en la defensa del relativismo cultural, consistente en considerar a todas las culturas como igualmente válidas, y se preocupaban por demostrar que una sociedad con una tecnología simple ("primitiva") no significaba una mentalidad simple ("primitiva") de sus miembros. El calificativo de clásica hace referencia al momento en que la Antropología despega como ciencia en cuanto a la riqueza de su producción teórica (investigaciones, publicaciones, cátedras en distintas universidades) y a la originalidad de las técnicas*

> *empleadas en el estudio de los pueblos no occidentales. A partir de este momento será reconocida dentro de las ciencias sociales por sus aportes al conocimiento de las sociedades*" (Lischetti 1997:32).

Consideramos que, más allá de la importancia de la técnica de trabajo de campo, aquello que constituye el aporte más significativo de esta disciplina a las ciencias sociales es su aproximación teórica a las realidades sociales desde un marco de referencia relativista, que trasciende una visión del mundo basada sobre las premisas de la cultura y la historia europea. Sin embargo, esta contribución ha quedado "ensombrecida" por la suposición de que Occidente y su civilización constituían el futuro de la humanidad. Es el mismo concepto de "primitivo" para designar a los pueblos no occidentales que delata esta presunción de superioridad.

La descolonización y la Antropología

Desde sus inicios, el proceso de colonización despertó en los pueblos dominados la necesidad de su liberación. Para lograr ese propósito iniciaron el trayecto hacia la independencia en

diferentes momentos y poniendo en práctica variadas estrategias: desde las formas encubiertas de resistencia campesina expresada en las máquinas que aparecían rotas en la aparente tranquilidad de la vida rural, las rebeliones pacíficas al orden colonial francés cuando las mujeres argelinas se negaban a abandonar la costumbre del velo (símbolo de status en esa sociedad) hasta las prácticas rituales, como la ceremonia de la lluvia, que favorecían el rechazo a los valores e ideologías dominantes y recreaban la autoridad de los jefes nativos.

También se dieron reacciones más organizadas, que ocurrieron en los últimas etapas del proceso de descolonización, como las demandas de libertad y las denuncias de torturas y abusos en los congresos internacionales. El más antiguo de estos movimientos es el Congreso Nacional Indio, fundado en 1885 y existente, por lo menos nominalmente, hasta hoy. Durante los años más difíciles de su historia estuvo orientado por Mahatma Gandhi, que había elaborado una táctica no violenta de oposición y que muchos movimientos de liberación no compartían (Wallerstein 2001:26).

Al mismo tiempo, se llevaron a cabo maneras de resistencia que recurrían a la violencia directa contra los colonizadores y sus posesiones (incendios de plantaciones, muertes, robos), algunas de carácter espontáneo y otras más organizadas. Sin embargo, y a pesar de la variedad de las formas que asumían estratégicamente, todos estos movimientos compartían la necesidad de recuperar la categoría de *hombres*, la cultura y la historia que les fuera arrebatada.

El proceso de descolonización política se inicia formalmente con la independencia de la India en 1947 y alcanza su etapa culminante a finales de la década de los cincuenta y principios de los sesenta en África y el Sudeste asiático. La culminación de este proceso llevará a la desaparición de los grandes imperios coloniales en términos territoriales y el mundo quedará nuevamente escindido: de un lado los países desarrollados y del otro el llamado Tercer Mundo, categoría que, por efecto de simplificación, comprende realidades socioculturales diferentes (países de América Latina, Asia y África), unificadas por una dependencia económica común (Menéndez 1969:79). A esta nueva forma de relación se la denomina neocolonialismo y consiste en

mantener la influencia económica y el dominio político indirecto, que restringen y condicionan la independencia de los nuevos estados.

La antropología reflexiona sobre su propia práctica

En pleno proceso de descolonización y, partir de la década del 50, la Antropología va a asumir una mirada crítica hacia su quehacer profesional, referida tanto a su objeto de estudio como a algunas de las categorías teóricas utilizadas en las primeras décadas del siglo XX (período clásico). En primer lugar, para la Antropología la descolonización significó el "descubrimiento" de la situación colonial y del subdesarrollo socioeconómico de los pueblos donde los antropólogos habían desarrollado sus actividades profesionales, tomando conciencia, además, que sus trabajos de campo dejaban de lado los fenómenos de violencia y exterminio a que eran sometidos los nativos, inducidos muchas veces por la sociedad de origen del antropólogo (Menéndez: 2002:79). En este nuevo contexto post colonial, algunos antropólogos, van a estudiar preferentemente a los pueblos más transformados por el imperialismo, reconociendo el fenómeno de la

colonización como dominación y no como encuentro o contacto entre culturas diferentes.

En segundo lugar y vinculado con el reconocimiento de la cuestión colonial se incorporará la dimensión histórica, que dejará de lado la imagen de los pueblos "primitivos" como sociedades estáticas, integradas y aisladas de la antropología clásica. En ese sentido, se enfatizarán los análisis diacrónicos sobre los sincrónicos: estudios dinámicos y procesuales que requerirán, por lo tanto, de la contextualización de las realidades sociales estudiadas. Se incluirá en los trabajos de los antropólogos críticos la noción de conflicto, en términos de contradicciones internas, como algo inherente a todas las sociedades. La historicidad y el conflicto son las nuevas variables que intervienen en los estudios antropológicos[10]. Es el momento en que la Antropología

> "*parece descubrir, a la luz de un mundo que se descoloniza, que el africano (y más generalmente el hombre del Tercer Mundo) también sea, quizá ante todo, un campesino, un ganadero o un obrero, un ser social e*

[10] Se puede ver el detalle de estos debates en el capítulo sobre Movimientos Teóricos Posteriores.

> *histórico; en una palabra, simplemente un hombre antes que un ser "exótico", "un indígena" o un "primitivo"..."* (Leclerc 1972: 228-229).

La incorporación de la dimensión histórica produjo investigaciones que incluyeron los efectos y consecuencias no económicas de la colonización, como, por ejemplo, los conflictos étnicos que afectaron y afectan actualmente a muchos países africanos. Es el caso de las "nuevas naciones" independientes luego de la Segunda Guerra Mundial, que fueron diseñadas como unidades territoriales de acuerdo a las necesidades de las políticas coloniales, sin considerar que se agrupaba a etnias con tradiciones culturales y liderazgos enfrentados que se sostenían unidas por la presencia de la autoridad colonial (Gledhill ibid.).

En tercer lugar, se reivindica el relativismo cultural y la técnica del trabajo de campo, que caracterizaron a la antropología clásica, privilegiándose las interpretaciones que focalizan la perspectiva del actor, es decir, la palabra de los sujetos que se estudian. Como señala Menéndez, será en esta visión *emic* donde la antropología recupere parte de la

seguridad que había perdido al reconocer tardíamente la situación colonial.

Por último, una de las tendencias más notables está relacionada con la incorporación de las propias sociedades como objeto de estudio. En tanto algunos antropólogos continuaron con sus trabajos en las sociedades no occidentales y lejanas, otros se volcaron al estudio de sus propias sociedades y a veces de sus grupos de pertenencia, de su propia etnia.

Tercer momento: la diversidad en el mundo global

"*Si el mundo fuera determinista, no habría lugar para las utopías*"
(Ilya Prigoyine, Premio Nóbel de Química).

Si en las primeras etapas del desarrollo del sistema capitalista, los estados europeos eran los actores principales de la expansión conquistadora, en las últimas décadas los grandes grupos económicos financieros han ocupado ese lugar. La década del 60 se puede considerar como una etapa transicional dentro de este sistema social en el que se establecen

nuevas maneras de dominar el mundo (Jameson 1999:18). Algunos de los fenómenos sociales que la identifican son el neocolonialismo, la expansión de las empresas multinacionales, el desarrollo fabuloso de redes de información electrónica. Los cambios políticos y tecnológicos de estos años conducirán a la etapa actual del proceso histórico, al que Frederic Jameson denomina *capitalismo tardío*, y que se caracteriza particularmente por el poder hegemónico del capitalismo financiero y del proceso de globalización.

La globalización (etapa actual de la expansión capitalista iniciada en los siglos XV y XVI) representa el mundo entendido como un todo, un sistema único, con una organización mundial a cargo de algunos estados capitalistas poderosos, que se acrecentó en 1989 con la caída del muro de Berlín, que representó metafóricamente el fracaso del socialismo soviético. En la actualidad el proceso de globalización es liderado por los Estados Unidos, tanto en el terreno económico-financiero cuanto en el militar y comunicacional.

Como hemos señalado el fenómeno de la mundialización no es nuevo y sus raíces históricas son profundas. Aún así, debemos destacar algunos rasgos de la globalización que le otorgan originalidad. Primero, el monopolio de la revolución tecnológica en sus dos vertientes: la informática y la genética, que parecen permitir un ahorro de la fuerza de trabajo y de las instalaciones requeridas en la etapa anterior del capitalismo. Por otra parte, los avances tecnológicos en los medios de comunicación y el transporte nos han hecho tomar conciencia de la globalidad: es posible estar observando a través de un televisor o en una pantalla conectada a Internet, en el mismo momento que sucede, desde la participación de nuestro equipo en el Mundial de Fútbol hasta la imagen aterradora de un avión de línea lleno de pasajeros que choca y destruye los edificios más emblemáticos de un país del Norte. Estas innovaciones tecnológicas tienen una influencia extraordinaria en la mundialización de la cultura dominante: computadoras, conexiones satelitales facilitan la comunicación a escala planetaria, dejando la trasmisión de la información en manos de algunas pocas cadenas televisivas globales.

Segundo, el control de los flujos financieros que regulan la economía mundial, el actual flujo de ganancias y transferencias de capital hacia los países centrales en beneficio del segmento que domina el capital globalizado (transnacional) supera ampliamente el reducido flujo de capitales hacia los países periféricos (Amin 2003). Tercero, la extraterritorialidad de los centros de producción de significados y valores están liberados de los espacios locales y se manifiesta en la americanización del mundo, irradiada desde la cultura hegemónica. Cuarto, la creciente urbanización como consecuencia económica y social del sistema capitalista. Y, quinto, la tendencia a la profundización de la desigualdad en la distribución de las riquezas.

Pero esta imagen de un mundo globalizado, de una "aldea global", debe completarse con la imagen invertida de los "otros", los locales, los sectores o los conjuntos sociales de los propios países poderosos y de las sociedades dependientes y más empobrecidas. En otras palabras, al mismo tiempo que se pone en marcha un proceso de dimensiones planetarias en los negocios, las finanzas, el comercio y en el flujo de información, emerge un proceso localizador. En realidad, las políticas planetarias se reflejan en esas realidades

locales. Por lo tanto, la globalización y la localización pueden verse como dos caras de la misma moneda: son las formas de expresión de la nueva polarización y estratificación de la población mundial: ricos globalizados y pobres localizados. Como dice Zygmunt Bauman: "*ser local en un mundo globalizado es una señal de penuria*" (Bauman 1999:9).

La Antropología y la globalización

En el ámbito de los conflictos locales es donde la Antropología reencuentra su objeto de estudio inserto en nuevas realidades complejas que reflejan "*cómo se desmembran imperios o federaciones, cómo se afirman ciertos particularismos, cómo naciones y culturas reivindican su existencia particular, cómo diferencias religiosas o étnicas se invocan con fuerza hasta conducir a la violencia*" (Augé 1998:23). Y no podemos dejar de incluir en esta realidad social a los grandes movimientos migratorios que reflejan la desigual situación política y económica de las regiones más castigadas y miserables del mundo[11] que activan y potencian las actitudes racistas y

[11] En el año 2001, solamente Europa tenía 19 millones de inmigrantes, 3 millones de ellos, ilegales.

xenófobas en las nuevas sociedades de residencia.

Uno de los requisitos de la antropología actual es la de encontrar un enfoque teórico que le permita establecer los vínculos entre el sistema global y las formaciones sociales particulares donde se referencias sus objetos de su estudio. Es decir, la búsqueda de asociaciones entre las historias y los procesos locales que estudiamos los antropólogos y el sistema hegemónico mundial.

Desde esta perspectiva, la Antropología no puede hablar más de sociedades aisladas, ni siquiera de aquellas más remotas y alejadas (que en realidad nunca lo estuvieron del todo), tal como lo hacía la antropología clásica. Por el contrario debe incorporar a sus estudios la interconexión entre cada una de ellas y el orden internacional vigente.

Un ejemplo de este nexo entre lo estructural y la realidad social particular es el estudio de la antropóloga June Nash sobre el proceso de trabajo en las minas de estaño en Bolivia. Nash describe la situación de explotación capitalista (marco estructural) a que son sometidos los obreros y las luchas reivindicativas en las que

se comprometen los trabajadores. En estas prácticas sociales aparecen creencias resignificadas del período precolonial que sirven para interpretar y actuar sobre la explotación actual, constituyéndose en fuente de resistencia y oposición (realidad social particular)[12]. Como cuenta Pires Do Río Caldeira sobre la investigación de Nash: es "*en el proceso de trabajo en las minas, la creencia en el diablo lo ayuda a cimentar una solidaridad entre los trabajadores; y en la historia de los mineros bolivianos, las grandes revueltas y huelgas tienden a ocurrir en épocas específicas, todas ellas asociadas a importantes rituales relacionados con creencias heredadas del período pre-colonial*" (Pires Do Rio Caldeira 1989).

Antropología y la construcción de la otredad: diversidad y desigualdad

Este desandar por la historia del colonialismo nos enseñó cómo la Antropología se configura como disciplina a partir de "encontrar" su objeto de estudio en el *otro cultural*. El aporte de nuestra disciplina y en particular como producto de su praxis (el estudio empírico en unidades de observación discretas), es el

[12] Ver en el capítulo Movimientos teóricos posteriores "los diablos del capitalismo".

descubrimiento de la *otredad cultural*, al recortar inicialmente de la realidad social el espacio de los grupos étnicos y socioculturales no europeos y de los pueblos campesinos. Estos grupos que, a lo largo del proceso de descolonización, formarán parte de los pueblos del Tercer Mundo y recientemente, constituyen el mundo de lo "local".

El carácter histórico de esta categorización se ha manifestado en los sucesivos imperios coloniales y además, lo veremos reflejado en las escuelas teóricas más importantes de la Antropología (el evolucionismo, el funcionalismo, el estructural-funcionalismo británico, el particularismo histórico de la antropología clásica, entre otras) y en los enfoques de los movimientos teóricos posteriores, a partir de la descolonización.

Como señalamos al comienzo de este capítulo, la situación colonial *creó* al *salvaje*, al *primitivo*, al *indio*, con una imagen invertida a la del europeo. Desde esa perspectiva, el salvaje "confirmará" la superioridad de la civilización y así el europeo estigmatizará a los otros como portadores de características inferiores, justificándose a sí mismo. Estos discursos ideológicos son posibles porque en las

relaciones de dominación se intentan licuar las diferencias en una mirada etnocéntrica, simplificadora y esencializada (sin cambios, inalterable, cristalizada) de los otros.

En el siglo XIX y desde el evolucionismo, primer paradigma científico de la Antropología, los otros culturales, los salvajes, son caracterizados como los primitivos, en una escala de progreso unilineal en donde el punto de llegada es la civilización occidental. Son representantes de las primeras etapas de la evolución cultural en una línea de desarrollo tecnológico[13]. En este momento hace su irrupción la ideología racista, justificadora de la explotación y la desigualdad a que se somete a los otros.

En las primeras décadas del siglo XX, en el momento en que la Antropología se consolida como ciencia, los "pueblos primitivos" comienzan a ser percibidos como "diversos", "diferentes" a las culturas occidentales. Son observados y caracterizados como comunidades homogéneas en su estilo particular de vida y a sus miembros se los concibe como inmersos en redes de armonía y estabilidad[14]. Son buenos ejemplos de esta interpretación los estudios

[13] Ver evolucionismo.

[14] Ver funcionalismo, particularismo histórico y estructural-funcionalismo.

realizados desde las teorías funcionalista y del particularismo histórico.

Esta representación de las otras culturas conducirá a exagerar la *otredad* o a encerrarla en una pura diferencia, sin tomar en cuenta la situación de dominio colonial a la que están siendo sometidas. En este momento, van a permanecer ocultas las relaciones de poder y conflicto, que se diluirán en una perspectiva relativista, de aceptación de las diferencias y negación de la desigualdad. Un ejemplo clásico de esta perspectiva es la política de defensa del *apartheid* sudafricano: se justificaba la discriminación en aras de mantener la diversidad de culturas negras africanas frente a la cultura blanca europea.

Otro enfoque sobre la diversidad, cercano al anterior y a la Antropología, y también presente en algunas corrientes filosóficas actuales, consiste en percibir al otro desde el discurso de la tolerancia, que se expresa en estos términos: "*tienen derecho a vivir así*", "*están acostumbrados*", "*es cultural*". Esta perspectiva relativiza todos los valores y creencias. Como defensa de la tolerancia implica la aceptación de la diversidad en términos de igualdad pero, paradójicamente, también lleva a la aceptación

de realidades sociales opresivas e injustas, despojando a los sujetos (entre ellos a los científicos) de toda responsabilidad ética frente a esos otros.

La Antropología puede estudiar diferentes problemáticas relacionadas con instituciones como la familia, las prácticas educativas, políticas, religiosas; los grupos étnicos, los migrantes urbanos recientes, las realidades barriales, las relaciones de género, los rituales, e interpretar las diferencias en términos de diversidad cultural. Ha peleado esforzadamente "*para demostrar que la diferencia cultural no recoge lo exótico y lo extravagante de otras culturas, sino aquello que las distingue culturalmente, sin dejar de lado las semejanzas de la vida cultural de las sociedades*" (Moore 1996:22).

Pero, una vez admitida y aceptada la diversidad cultural, este punto de vista resulta insuficiente. La interpretación de los fenómenos sociales requiere contextualizar esas diferencias en los procesos históricos de dominación, explotación y exclusión. Y, aún más, en las realidades sociales concretas donde se producen. Es importante comprender, explicar y denunciar cuándo la noción de diversidad

oculta las relaciones de poder presentes en las sociedades.

Bibliografía de *La ciencia y su contexto*

Amin, S. 2001: *Capitalismo, imperialismo, mundialización*. Trad. Emilio Taddei, mimeo..

Amin, S. 2003: El capitalismo senil La Jiribilla. La Habana http://www. Lajirilla.cu.

Augé, M. 1998: *La guerra de los sueños*. Gedisa, Barcelona.

Bauman, Z. 1999: *La globalización. Consecuencias humanas.* Fondo de Cultura Económica, México.

Bonfil Batalla, G. 1994: *México Profundo, una civilización negada*. Grijalbo, México.

Bunge, M. 1978: *La ciencia. Su método y su filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.

Burton, Cap. R. (1995): *La montañas de la luna. En busca de las fuentes del Nilo*. Madrid, Valdemar.

Cocchiara, G. 1961: *El eterno salvaje*. Milán, La Cultura XXXVII.

Colón, C. (1964): *Noticias de la Tierra Nueva*. Buenos Aires, EUdeBA.

Comas d'Argemir, D. 1998: *Antropología económica*. Ariel Antropología, Barcelona.

Duschatzky, S. y Skliar, C. 2001: *La diversidad bajo sospecha. Reflexiones sobre los discursos de la diversidad y sus implicancias educativas*. (mimeo).

Easlea, B. 1977: *La liberación social y los objetivos de la ciencia*. Madrid, Siglo XXI.

Fanon, F. 1972: *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica, México.
Gledhill, J. 2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Ediciones Bellaterra, España.
Gluckman, M. & Eggan, F. 1980: Presentación. En: *Antropología Social de las sociedades complejas.* M. Banton compilador. Madrid, Alianza Editorial.
Gould, S.J. 1988: *La falsa medida del hombre*. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones Argentina.
Horkheimer, M. 1986: *Sociedad en transición: estudios de Filosofía Social*. Planeta Agostini, Barcelona. "La teoría crítica, ayer y hoy"; 55-70.
Ianni, O. 1998: Las ciencias sociales en la época de la globalización. En: *Revista de Ciencias Sociales*, Nº 7 / 8.
Jameson, F. 1999: *El giro cultural*. Manantial, Buenos Aires.
Kaplan, D. y R. Manners. 1979: *Introducción a la teoría antropológica*. México, Nueva Imagen.
Kaplan, D. y Manners, R. 1957: Antropología: viejos temas y nuevas orientaciones. En: Llobera, J. (compil.): *La Antropología como ciencia*. Anagrama, Barcelona; Cap.IV.Kitcher, P. 1997: El origen de la moral. En: *Mundo científico* 181:608-611.
Krotz, E. s/f: *Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la*

investigación antropológica. Apuntes-CEFyL, Facultad de Filosofía y Letras.
Krotz, E. 1994: Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 4 (8), México.
Leclerc, G. 1972: *Antropología y colonialismo*. Anagrama, Barcelona, Buenos Aires.
Lévi-Strauss, C. 1968: *Elogio de la Antropología*. Cuadernos de Pasado y Presente 2, Córdoba.
Lischetti, M. 1994: La Antropología como disciplina científica. En: *Antropología*, M. Lischetti compiladora. Buenos Aires, EUdeBA.
Lischetti, M. 1997: La situación histórica y conocimiento en Antropología. En: Lischetti (comp.) *Antropología*, EUdeBA, Buenos Aires; 19-66.
Mair, L. 1998: *Introducción a la Antropología Social*. Madrid, Alianza Editorial.
Margulis, M. 1997: Cultura y discriminación social en la época de la globalización. En: Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (compil.): *Globalización e Identidad Cultural*. Ciccus, Buenos Aires; 39-60.
Menéndez, E. 1969: Colonialismo, neocolonialismo y racismo. *Índice*, Buenos Aires.
Menéndez, E. 2002: *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Ediciones Bellaterra. España.
Moore, H. 1996: *Antropología y feminismo*. Ed. Cátedra, Madrid.

Narvaja, B. y Pinotti, L. 1996: *Violencia, población e identidad en la colonización de América hispánica*. Oficina de publicaciones del CBC-UBA, Buenos Aires.

Nelson, H. y Jurmain, J. 1991: *Introduction to Physical Anthropology.* West Publishing Company.

Ortiz, R. 1997: *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial, Buenos Aires.

Ortiz, R. 1999: Diversidad cultural y cosmopolitismo. Martín Barbero, J. (edit.): *Cultura y globalización*. Ces, Universidad Nacional de Colombia; 29-52.

Pires Do Rio Caldeira, T. 1989: Antropología y poder: una reseña de las etnografías americanas recientes. Material de cátedra: Antropología Sistemática I, cátedra A, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. Págs; 3-18.

Renfrew, C. y Van, P. 1993: *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*. Madrid, Akal.

Said, E. 1996: *Cultura e Imperialismo.* Anagrama, Barcelona, 1996.

Schuster, F. 1982: *Explicación y predicción*. Buenos Aires, CLACSO.

Siglomundo 39: *Africa colonizada.* Centro Editor de América Latina. Abril 1969. Pag.131

Stein, B. y S. 1970: *La herencia colonial de América Latina*. Siglo XXI.

Todorov, T. 1995: *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI Editores.

Wallerstein, I. 1988: *El Capitalismo Histórico Siglo XXI, España*.
Wallerstein, I. 2001: *Conocer el mundo, saber el mundo, el fin de lo aprendido*. Siglo XXI.
Wallerstein, I. (coord). 1998: *Abrir las ciencias sociales*. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales. México, Siglo XXI Editores.
Worsley, P. 1971: *La creación del mundo*. México, Siglo XXI.
Worsley, P. 1966: *El Tercer Mundo*. Siglo XXI, México, 1966.

II

Alteridades y cultura

Identidades socialmente construidas

M. C. Chiriguini

Introducción

En el transcurrir de su desarrollo disciplinar, la Antropología, del mismo modo que las demás disciplinas científicas, ha formulado, abandonado, recuperado y reactualizado conceptos para dar cuenta de la realidad que intenta explicar. Estos conceptos son siempre construidos desde determinada perspectiva teórica y práctica; por lo tanto, su uso, su definición y su aplicabilidad en la interpretación de las problemáticas sociales estará relacionada por quienes los usen según sus propios enfoques teóricos, metodológicos e ideológicos.

Este capítulo tratará sobre las identidades, haciendo explícitas las perspectivas teóricas que acompañan a cada definición y sus consecuencias en la interpretación de los fenómenos sociales. Presentaremos en primer lugar el enfoque más clásico, el esencialista, que define a la identidad como lo que permanece inalterable a través del tiempo, lo

idéntico a sí mismo, lo que perdura conforme a ciertos rasgos esenciales; en segundo lugar, comentaremos el enfoque relacional, que en oposición al anterior, considera a la identidad únicamente en términos de la dinámica social que caracteriza a los grupos sociales, en tanto sostiene que la noción de identidad es una construcción colectiva y polifónica, abierta (siempre en construcción) y sujeta a la posibilidad de resignificación, según las condiciones históricas.

También trabajaremos el concepto de etnocentrismo, entendido como un juicio dogmático sobre la superioridad de la propia cultura, enfoque que ha sido reiteradamente denunciado desde la Antropología Clásica a principios del siglo XX hasta la actualidad en corrientes teóricas posteriores. Sin dejar de mencionar la progresiva sensibilidad de otras disciplinas sociales y de algunos medios de comunicación, la Antropología va a seguir siendo quién continúe en primer lugar denunciando los presupuestos etnocéntricos en muchas de las interpretaciones sobre la realidad, como veremos más adelante, en particular cuando presentemos las teorías del determinismo cultural y del relativismo cultural.

De acuerdo con lo expresado, decimos que la noción de identidad es el resultado de una construcción social y su definición estará relacionada con el enfoque teórico que se privilegie. También comparte con otras nociones el hecho de ser históricamente construida: su uso académico tiene un momento relativamente reciente de reaparición y de auge relacionado con determinados acontecimientos sociohistóricos, entre ellos, con los movimientos migratorios. Es en la década del cincuenta cuando comienza a usarse el término identidad desde la Psicología Social en Estados Unidos, como una herramienta conceptual para estudiar la problemática de los inmigrantes y las dificultades de su "integración" a la nueva sociedad de residencia.

Un poco más cercano en el tiempo, en los años sesenta, dos eran los temas que ocupaban la atención de las ciencias sociales. Por un lado, la "asimilación" de las minorías étnicas y en particular de los negros a la sociedad norteamericana hegemónica y por el otro, las nuevas identidades emergentes del movimiento feminista contemporáneo y del movimiento gay. En la actualidad son los Estudios Culturales y el multiculturalismo, perspectivas académicas

dominantes en Estados Unidos, las que retoman con fuerza la cuestión de las identidades. Estos enfoques privilegian los estudios sobre las minorías sociales y étnicas, poniendo gran énfasis en la diferencia y la identidad de esos grupos, descartando la política asimilacionista de las décadas anteriores que propiciaba la integración cultural a la sociedad hegemónica. La premisa básica del multiculturalismo es la tolerancia de la diferencia (negros, latinos, indígenas), la aceptación de lo heterogéneo, sin dar cuenta de la heterogeneidad interna de esos mismos grupos y del contexto general en que tienen lugar los procesos de tomas de decisiones.

Desde un pensamiento crítico, se considera que el tratamiento dado al concepto de identidad desde la diferencia es encubridor de otras relaciones sociales, en particular de las relaciones de poder y desigualdad. Nos referimos al hecho de que si describimos los conflictos entre los grupos sociales únicamente en términos de identidades contrastivas (opuestas, contrarias), de culturas en pugna o subculturas, estamos dejando de lado la relación de dominación y subordinación propias de toda estructura social. Es difícil imaginar las sociedades como un mosaico de identidades

homogéneas simétricas y estables. No todos los grupos tienen el mismo poder de identificación, en tanto este poder deviene de la dinámica de posicionamientos que ocupan esos grupos en una determinada estructura social. No todos tienen el mismo poder para nombrar y para nombrarse. Podríamos decir que el que domina, nomina, legitimando la jerarquización de las sociedades, de las naciones en el concierto mundial.

Más allá de estas teorías de la diferencia, anticipábamos en párrafos anteriores que se podía rastrear el interés que despierta el tema de la identidad y las identidades a partir de los algunos de los hechos sociohistóricos que afectaron y afectan a las sociedades en las últimas décadas:

> "*la disolución de los bloques antagónicos este/oeste, la intensificación de los tránsitos migratorios, el debilitamiento de la ideas de nación y ciudadanía, la fragmentación identitaria y cultural que aparecía tempranamente, como contracara de la globalización*" (Arfuch 2002:19).

Son estas algunas de las circunstancias más importantes que favorecerán el surgimiento de nuevas identidades étnicas, etarias, de género, religiosas que despertarán el interés, por un lado, de la antropología y de las ciencias sociales en general y por otro, de los medios de comunicación, formadores de opinión en el análisis del discurso cotidiano sobre el "otro". Se tornarán visibles identificaciones políticas no tradicionales y se sumarán nuevas formas de ciudadanía en el espacio urbano (Arfuch 2002), luchando por sus derechos y reconocimientos. En nuestro país (como en otros) la lucha contra la dictadura y la instalación del modelo neoliberal dieron lugar a la emergencia de movimientos sociales que constituyeron y fortalecieron identidades, como las de las Madres de Plaza de Mayo, Abuelas, H.I.J.O.S. reclamando por la aparición con vida de sus familiares ante los responsables de la dictadura más cruel de nuestra historia. Y, compartiendo los mismos espacios públicos (las calles, la Plaza de Mayo), otras identidades adquieren visibilidad como la de los piqueteros, los jubilados, los estudiantes, entre otros, exigiendo por derechos también violentados.

En este trabajo usaremos las nociones de identidad colectiva para referirnos a las

identificaciones con determinados conjuntos sociales o colectivos, llámense etnias, clases sociales o nación, incluyendo también a las identificaciones relacionadas con movimientos sociales diversos: de género, de raza, religiosos o políticos. Privilegiaremos los ejemplos de identidad étnica por su pertinencia clásica con nuestra disciplina, la Antropología.

Identidad, alteridad y cultura

Cómo nos representamos a nosotros mismos y cómo nos representan los demás son cuestiones que nos vinculan con la noción de identidad. Una primera aproximación a su definición, nos dice, que la identidad es un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social. Las identificaciones implican un proceso de aprehensión y reconocimiento de pautas y valores sociales a los que adscribimos y que nos distinguen de "otros" que no los poseen o comparten. En este camino se constituirán los límites socialmente aprendidos que marcarán el sentido de pertenencia y que manifestarán las diferencias entre lo propio y lo ajeno. En ese sentido las identidades se definen de manera negativa en el marco de las relaciones sociales donde interactúan permanentemente los seres

humanos: la identidad femenina frente a la masculina; ser un adolescente es no ser adulto o niño; proclamarse como político de izquierda es no ser de derecha. Entonces decimos que la identidad implica la pertenencia a algo -un *nosotros*- y simultáneamente la diferencia con un algo que no somos -un *otro*- que conforma un universo cultural distinto. Parafraseando a Patricia Campan, señalamos que la identidad se constituye en el momento que nosotros tomamos conciencia de un otro diferente (que también es parte de un conjunto social), de un otro que representa características ajenas a la propia.

A este reconocimiento de la diferencia, a este proceso de extrañamiento se lo denomina *alteridad*. Cuando Occidente se expandía a partir de sus viajes, los pueblos que se iban "descubriendo", se constituyeron en la alteridad para la sociedad colonizadora. Del mismo modo y simultáneamente para los pueblos colonizados, la alteridad estaba representada por la sociedad europea que buscaba imponer su dominio. Cuenta el antropólogo Claude Lévi-Strauss que a poco de producirse la llegada de los españoles a América enviaron comisiones de expertos, la mayoría sacerdotes, para comprobar si los indios tenían alma inmortal o,

en su defecto, eran meros animales; por su parte, algunos indios, ahogaban a los prisioneros blancos para ver si sus cadáveres se pudrían o, sí, por el contrario, eran poseedores de una naturaleza inmortal (Lévi-Strauss 1979:18).

En los diferentes escenarios sociales y culturales donde transcurre nuestra existencia y desde los primeros años se van originando identificaciones sucesivas que necesariamente tienen una dimensión individual y una dimensión social, siempre construidas a partir de oposiciones. En realidad la identidad individual se va constituyendo a partir de la identidad social del grupo de pertenencia, por lo tanto toda identidad individual es una identidad social.

El proceso identitario es en sí un proceso complejo en el que las identificaciones se elaboran colectivamente (en la familia, la escuela, el club, la calle), pero, también en el plano de las subjetividades de acuerdo con nuestra propia experiencia individual, dotando de diversidad (de polifonía) al grupo social de pertenencia. Sentirnos parte de una familia, de un club de fútbol, de una agrupación política, es el resultado de un doble proceso: de lo

colectivo, de experiencias compartidas colectivamente (como parte de un grupo) y de lo *particular,* de la manera en que procesamos esas experiencias, no como individuos sino como sujetos sociales, desde el momento que tomamos conciencia de nuestra pertenencia a un grupo social.

Ilustremos con los ritos de pasaje, ceremonias que se llevan a cabo en diferentes culturas para indicar el pasaje o el tránsito de un lugar o etapa de la vida a otro/a y su realización está restringida a lugares especiales y a momentos establecidos previamente. Entre los rituales más conocidos están aquellos que propician el pasaje de un niño al estado adulto; luego de transitar por una serie de etapas (aislamiento, aprendizaje de algunas prácticas, reincorporación), el niño se transforma en un verdadero hombre con nuevas relaciones, se introduce en otro universo simbólico con nuevos derechos y conocimientos que le permiten valer socialmente en la nueva condición adquirida. Las sociedades occidentales tienen sus propios ritos de pasaje: los bautismos, las confirmaciones, los casamientos, los funerales, los bar mitzvahs, los bat mitzvahs, son algunos de los ejemplos más conocidos.

Los rituales, en general, propios de todas las sociedades humanas, tienen como objetivo renovar el sentido de pertenencia (de identificación) en los diferentes grupos sociales, comunidades y naciones. Los ejemplos pueden abarcar desde los cantos de las hinchadas de fútbol y los rituales religiosos hasta los símbolos patrios como el himno, la bandera, que generan y propician el surgimiento de las identidades nacionales[15]. Del mismo modo, las prácticas alimentarias, las jergas, el uso de cierta ropa, los tatuajes, los accesorios son marcas, identificaciones; son la expresión material de significados compartidos que facilitan la identificación con una clase social, una etnia, una congregación religiosa, un grupo etario, un conjunto musical, entre otros.

Si tomamos el proceso de identificación en el ámbito de las ciudades, encontramos un claro ejemplo en los grupos juveniles urbanos que se identifican con ciertas prácticas culturales y por la apropiación de ciertos espacios públicos que adquieren una dimensión simbólica, es decir, un significado que trasciende a lo material

[15] La exaltación del sentido de pertenencia nacional es utilizado frecuentemente por los estados en las situaciones de confrontación para aliviar las tensiones internas en una sociedad; recordemos cómo la Junta de Comandantes durante la guerra de Las Malvinas logró el apoyo popular que hasta ese momento no había tenido recurriendo a eslóganes nacionales que reafirmaban nuestro legítimo derecho sobre las islas. (en D. Juliano:1992).

objetivo. En palabras del sociólogo Horacio González, sobre las diferentes prácticas sociales de los jóvenes:

> "*La idea en definitiva es marcar fronteras, marcar una territorialidad. Hay jergas, códigos, una ritualidad cerrada, grupos de culto sólo para iniciados, una cierta clandestinidad, todo lo que apunta a construir un tabicamiento como forma de rechazar el mundo cuyos rasgos execrables a sus ojos tampoco lo tienen claro*"[16].

En palabras de un joven que se identifica como *punk*:

> "*El tema no es seguir la moda, sino buscar tu propio estilo: Practico la anarquía personal: hago lo que quiero conmigo, sin joder a otro: Quiero ser respetado no importa qué ropa use. Yo digo: este soy yo.... Es una cuestión de actitud, te podés poner lo que quieras, pero lo que se transmite y lo que captan los demás es tu actitud. Y en*

[16] "Las tribus urbanas" en revista Ñ del diario Clarín, 31/01/2004.

mi caso es diferenciarse de esta sociedad que no te ofrece nada"[17].

Homogeneidades o la ficción simplificadora

Es importante destacar que la representación de una identidad colectiva no supone la homogeneización interna de todo el grupo o de los sujetos que comparten una identidad común. Las representaciones sociales que se construyen sobre "los otros" enmascaran y ocultan las diferencias internas, en tanto cualquier representación es elaborada a partir de ciertos rasgos y prácticas sociales que son seleccionados en la dinámica social; es decir, la representación de la identidad colectiva homogeneiza simbólicamente la diversidad y desigualdad de los sujetos que adscriben a la misma. En su trabajo sobre los coreanos en Buenos Aires, Corina Curtis observa cómo el uso reiterado del pronombre "ellos" en los medios de comunicación para referirse a los coreanos construye socialmente las identidades colectivas fortaleciendo en el imaginario social la dicotomía entre lo nativo (los argentinos) y el migrante exótico. Los coreanos son percibidos actuando en bloque como un grupo homogéneo en sus rasgos físicos y culturales

[17] "Las tribus urbanas" en revista Ñ del diario Clarín, 31/01/2004.

(subjetivamente diferenciados), quedando silenciada la existencia de conflictos y diferencias internas, comunes en todo grupo social (Curtis 2000: 57).

Reiteramos entonces que cuando se definen las sociedades en términos de "esencias" (no dinámicas y/contextualizadas) y sin otorgar peso a las significaciones que elaboran los propios sujetos, la mayoría de las veces, se suelen homogeneizar las diferencias internas de los *otros* (p.e. *los musulmanes son todos terroristas*) y simultáneamente a desconocer las desigualdades de *nosotros* (p.e. *las mujeres occidentales gozan de libertades civiles*), levantando rígidas barreras culturales que separan mundos aparentemente irreconciliables. E. Said, pensador palestino, ha investigado la manera como Occidente construyó una imagen de Oriente adecuada a sus estrategias políticas: Occidente como representante de la libertad y la democracia; Oriente: representando la barbarie y el totalitarismo tradicional (Grimson 2002). En realidad, tanto Oriente como Occidente son complejas construcciones sociales y no datos objetivos y neutrales de la realidad. Nos dice Alejandro Grimson al respecto:

> "*Así se ha enfatizado bastante la situación gravísima de las mujeres en Afganistán, pero se ha dicho mucho menos acerca del movimiento de mujeres que existe en ese país o sobre la situación gravísima de las mujeres en muchos países de 'Occidente', para no decir nada acerca de la discriminación de inmigrantes y negros en casi todos los países civilizados. No se trata, evidentemente de enfatizar menos la situación de las mujeres afganas, sino de ubicar ese hecho en el marco de luchas por la justicia y la equidad en cualquier país del mundo, en lugar de pretender mostrar que la injusticia sólo existe 'allá', entre 'los otros'*" (Grimson 2002).

Resumiendo, el énfasis en la diferencia, en el sentimiento de ajenidad hacia los otros fortalece la distancia entre los grupos sociales, subrayando las diferencias y descartando las similitudes que suceden en las sociedades como se observa en el ejemplo anterior.

Las identidades múltiples

Todos estamos constituidos por un conjunto de pertenencias múltiples En la vida cotidiana pueden alternarse diferentes identidades, según las circunstancias. Es así como en un momento participo como estudiante universitario, en otro, como hijo, y más tarde me identifico como argentino cuando miro un partido del mundial de fútbol. En realidad todas estas identificaciones son partes de uno mismo, de "mismidad"; son como las capas delgadas de una cebolla que conforman al fin y al cabo una unidad y que se van constituyendo en nosotros como resultado de experiencias sociales (históricas) producidas colectivamente y en el plano de la subjetividad.

Las relaciones sociales en las que los sujetos participan son diversas y de diferente complejidad: relaciones de producción, étnicas, nacionales, sexuales, de género, familiares, etarias por nombrar las más importantes y

> "*cada una de ellas tiene la potencialidad de ser para el mismo sujeto, espacios potenciales de identidades (mujer, obrero, campesino, indígena) y cada posición en un espacio de lucha por el sentido de tal posición*" (Vila 1993).

Es decir, asumir una identidad supone una toma de conciencia de valores y prácticas asociadas a dicha posición en un determinado contexto histórico en la que se movilizan razones, emociones y voluntades. Tomemos por caso a las comunidades indígenas. Identificarlas únicamente por su adscripción étnica es dejar de lado el hecho de que además son campesinos, migrantes o ciudadanos de un país y que de acuerdo con las circunstancias sociales en las que estén comprometidos privilegiarán algunas de esas identidades que los constituyen. Un ejemplo adecuado es el de las poblaciones indígenas del Ecuador, que pertenecen a más de 47 comunidades amazónicas y que en el año 2003 demandaron a la empresa Texaco Petroleum Company por contaminar los ríos y las tierras de la región norte del país:

> "*En el llamado "Juicio del Siglo" en Ecuador las comunidades indígenas acusan a las petroleras (Chevron-Texaco) de haber vertido en la tierra y ríos de la región unos 16,270 millones de litros de agua contaminada que, según estudios, contenía elevadas dosis de partículas de crudo, además*

de metales que producen cáncer. También sostienen que afectaron 2.5 millones de hectáreas de bosque húmedo selvático, tanto por la instalación de campos petrolíferos como la apertura de caminos para el trazado de un oleoducto. El impacto, según los demandantes hizo que la población indígena cofanes se redujera de 15.000 en 1971 a 300 en la actualidad"[18].

En el párrafo anterior observamos cómo las demandas sociales, económicas y ambientales de las poblaciones indígenas trascienden los límites de una reivindicación étnica (por las tierras, la educación bilingüe, etc.), llegando a involucrar sus reclamos a la región amazónica en su conjunto, más allá de una pertenencia étnica particular.

Cuando la identidad deviene negativa

Otro aspecto importante es mostrar cómo los procesos de exclusión o aceptación que afectan a los sujetos y a los grupos pueden generar, en situaciones concretas, *identidades negativas*.

[18] Pablo Biffi: "Juicio del siglo en Ecuador: los indígenas contra Texaco", en diario *Clarín*, 23/10/2003.

En algunas circunstancias una estrategia consiste en ocultar la identidad para evitar la discriminación, el exilio o la misma muerte. Un caso histórico es el de los marranos:

> "*Se conocen como marranos a los judíos expulsados de la península ibérica en el siglo XVI, que se convirtieron exteriormente al catolicismo para escapar de la Santa Inquisición, pero que en la intimidad de sus hogares seguían practicando los ritos judíos tradicionales permitiendo la transmisión de esos valores de generación en generación. Con el correr del tiempo estas prácticas pueden haberse mantenido pero sin su sentido inicial; la limpieza profunda de las casas los días viernes en algún pueblo de Brasil o la presencia de estrellas de David en algunas tumbas católicas en pueblos de Portugal, son buenos ejemplos*" (Jelin 2002).

Pensemos también en la dificultad de asumir públicamente la identidad indígena en ciertos contextos urbanos, o no reconocer la afiliación étnica en momentos de auge de políticas discriminatorias. Por el contrario, en otros

momentos la identidad puede significar una bandera de lucha, como es el caso de las reivindicaciones en tanto indígenas y campesinos de la población rural de Chiapas, en México o la reciente notoriedad de los movimientos indígenas en Ecuador y en la vecina Bolivia.

El estudio del fenómeno de las migraciones nos aporta un ejemplo para observar el proceso histórico y social que convierte a una identidad en negativa, en el caso elegido a través de los migrantes marroquíes. En 1964, un acuerdo bilateral firmado entre Bélgica y Marruecos, promovía la llegada de miles de marroquíes al país europeo, en el que se los consideraba como trabajadores bienvenidos. Estos migrantes construyeron su vida en suelo belga y allí tuvieron sus hijos: belgas de padres marroquíes. Hoy, 40 años después, el país que había albergado a sus padres, sumido en una crisis económica e institucional, no requiere a sus hijos, como antes a sus padres. Rotando el discurso oficial, los descendientes de marroquíes son discriminados desde los medios de comunicación (se pone el acento en la delincuencia marroquí, sin profundizar en las causas); son discriminados en los contratos de trabajo; son objeto de humillaciones y

frustraciones cotidianas, como la de negarles el acceso a lugares públicos, etc. Deben mostrar permanentemente que se conocen los códigos, las normas, las actitudes de los "otros": el humor, la forma de caminar, de vestirse, no mostrarse "vehementes". Pero la mayoría de estos jóvenes, viven concentrados en determinadas comunas, social y étnicamente no tienen posibilidades de interiorizar esas conductas, ni en la escuela ni fuera de ella. Si, como sabemos, las identidades se construyen en la familia, en la escuela y a partir de la mirada de los otros; hoy la sociedad, a diferencia de ayer, les devuelve a estos jóvenes una mirada negativa. A su vez, la discriminación también aparece cuando visitan Marruecos, envidiados y también despreciados se les reprocha su falta de nacionalismo porque no tienen intención de regresar a la sociedad de sus antepasados, que los sigue considerando marroquíes, a pesar de que su status legal sea el de ciudadanos belgas (Bailly 2006).

Diferentes enfoques sobre el concepto de identidad étnica

Al comienzo de este artículo indicamos que la definición de identidad/identidades tenía una relación directa con el enfoque teórico que

propusiéramos. En esta línea presentaremos las dos perspectivas teóricas más importantes en relación con la noción de identidad étnica y que se fueron perfilando en las páginas anteriores.

En América Latina la mayoría de los estudios sobre este tipo de identidad estaban referidos principalmente a las poblaciones indígenas. Sólo recientemente se han incorporado trabajos sobre otros grupos étnicos como los migrantes de países europeos, los migrantes internos en las grandes ciudades, los enclaves de poblaciones negras, entre otros.

Perspectivas objetivista y subjetivista de la identidad étnica

El enfoque objetivista también llamado *esencialista* o *sustancialista* define la identidad étnica como un conjunto de rasgos que identifican a un grupo étnico, es decir, como una forma de organización social donde sus integrantes se identifican y son identificados por ciertos rasgos culturales de su pasado; ese pasado puede ser real o no comprobable históricamente. Entre esos rasgos culturales propios de un grupo podemos mencionar el uso de una lengua, un territorio, la práctica de costumbres cotidianas y de una religión. Estos

valores y prácticas compartidos son considerados, desde este enfoque, como inalterables al paso del tiempo y de las diferentes circunstancias históricas que atraviesan las sociedades. Para los objetivistas esta serie de atributos considerados "objetivos" constituyen la identidad colectiva. Denys Cuche sintetiza esta perspectiva de la siguiente manera:

> "*un grupo sin lengua propia, sin cultura propia, sin territorio propio, incluso sin un cierto fenotipo*[19] *propio, no puede pretender constituir un grupo etnocultural. No puede reivindicar una identidad cultural auténtica*" (Cuche, 1999:110).

Esta concepción está presente en muchos libros de textos escolares cuando describen a las culturas indígenas americanas a través de una serie de rasgos culturales reificados (cristalizados), propios de los primeros momentos de la conquista europea y como si no hubieran sido alterados y transformados por los procesos históricos posteriores. Representan esas identidades como si fueran imágenes

[19] Fenotipo hace referencia a características físicas externas observables. Para profundizar ver el artículo de racismo.

fotográficas de una realidad detenida en el tiempo. Del mismo modo nos situamos en la perspectiva objetivista cuando imaginamos a una cultura lejana a partir de ciertos atributos que consideramos obra de una supuesta esencia. Ruth Benedict, antropóloga norteamericana, en la década del 40 analiza desde un enfoque esencialista a la sociedad japonesa en su libro "*El crisantemo y la espada*". Para Benedict, cada cultura estaría constituida por una unidad vital; un modelo de cultura (pattern of culture) se corresponde con una sociedad y comprende a todos sus miembros, determinando incluso la personalidad de los individuos. La ecuación sería: una sociedad = una cultura.

Desde otro marco teórico y décadas más tarde, el antropólogo brasileño Renato Ortiz en su libro *Lo próximo y lo distante* (2003) reflexiona sobre la cultura japonesa y cuestiona por un lado la imagen simplista que representa a un Japón *esencialmente* milenario, ancestral, espiritual, del samurai y la geisha y por otro, la de un Japón supermoderno y tecnificado del Pokemón y de la industria Toyota. Ortiz rechaza el supuesto carácter inmutable y por lo tanto esencializado de la cultura japonesa que los define a todos como robots, dedicados

completamente al trabajo y, a su vez, cuestiona la interpretación por demás ingenua de adjudicar al zen, a las luchas marciales de los samurai, al respeto por los patriarcas y al emperador en particular, el fundamento y el éxito del capitalismo japonés (Ortiz 2003:27). Considerar que las virtudes de una identidad étnica tradicional (en este caso coincidente con la identidad nacional) son responsables del éxito económico "*tiene implicancias políticas que favorecen el mantenimiento del statu quo y la autoridad de los grupos dominantes*" (Ortiz 2003:47). Por otra parte, pensar en términos de identidades tan cerradas en sí mismas dificulta todo proceso de integración entre las sociedades, favoreciendo las posturas racistas que postulan como infranqueables a las diferencias culturales.

El enfoque contrario al objetivista es el de la concepción *subjetivista* del fenómeno identitario. Para los subjetivistas la identidad es un sentimiento de autoidentificación o de pertenencia con un grupo o una comunidad (*son indios todos aquellos que se identifiquen como tales*). No se toma en cuenta la participación en todas o en algunas pocas de aquellas pautas que identifican al grupo, sino el sentido de pertenencia, el carácter totalmente

subjetivo de la elección personal; se conozca o no la lengua, se resida o no en el territorio, se participe o no de la totalidad de las costumbres. En otras palabras, la identidad se descubre dentro de uno mismo e implica identidad con otros (Kuper: 2001:271). Este enfoque tiene la virtud de dar cuenta del carácter dinámico y variable de la identidad, pero a la vez, al acentuar ese carácter efímero, temporal, de las identificaciones, deja de lado el hecho de que las identidades son relativamente estables y se constituyen en el seno de los procesos sociales y no se reducen a decisiones individuales.

Perspectiva relacional y dinámica de la identidad étnica

Esta perspectiva opuesta a los enfoques esencialistas o sustancialistas de la identidad considera que toda identidad o identificación es *relacional* y por lo tanto requiere de un *otro* a partir del cual puede afirmar su diferencia. Es así como se plantea que no es el aislamiento, sino, por el contrario el *contacto* lo que constituye el proceso identitario. Frederik Barth fue quien primero desarrolló a fines de la década del sesenta esta perspectiva de la identidad como una manifestación relacional y

dinámica, opuesta a las perspectivas esencialistas tratadas anteriormente.

Para Barth el fenómeno identitario solamente puede reconocerse en las relaciones entre los grupos sociales. Es decir, son las situaciones de contacto las que llevan a subrayar las diferencias y marcar las identidades. Según este autor la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios. En este sentido para definir la identidad de un grupo no interesa enumerar un conjunto de rasgos culturales particulares**,** sino encontrar entre esos rasgos los que son empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural (Barth 1976:14). En la gran mayoría de los casos no son demasiadas las características que distinguen a un grupo étnico, excepto el hecho de no pertenecer a los otros. Un claro ejemplo es el caso de los judíos durante el nazismo; los judíos, que hasta ese momento estaban integrados a la economía y a la sociedad alemana, fueron obligados a usar la estrella de David en un lugar bien visible para permitir ser identificados y no confundidos con el resto (Juliano 1994). Presentemos otro ejemplo tomado del historiador Eric Hobsbawn:

> "*Los unionistas y los nacionalistas en Belfast (Irlanda) o los servios, croatas y bosnios musulmanes -hablan el mismo idioma, tienen los mismos estilos de vida, el mismo aspecto, el mismo comportamiento- insisten en que lo único que los divide es la religión, de lo contrario serían indistinguibles. A la inversa, qué es lo que une como palestinos a una población abigarrada de varios tipos de musulmanes, católico-romanos, griegos, griegos ortodoxos y otros grupos que, en otras circunstancias, estarían luchando unos contra otros, como hacen sus vecinos, en el Líbano. Simplemente el hecho que no son israelíes, tal y como la política israelí se encarga de recordarles todo el tiempo*" (Hobsbawn, 2002:117).

El ejemplo anterior muestra cómo en una situación la religión y en la otra el hecho de no ser israelitas, "construye" las identidades *contrastivas* en el juego de la interacción social, en contextos históricos y políticos determinados, en los que cada grupo establece límites entre ellos y los otros. Estos límites, también denominados "fronteras", son de carácter simbólico y en algunos casos (no en

todos) pueden tener un referente territorial. Recordemos el Muro de Berlín, que mantuvo separada a la sociedad alemana por motivos político-económicos e ideológicos hasta el año 1989, fecha que marca la caída del bloque comunista europeo. Es así como grupos muy cercanos pueden considerarse extraños unos de otros, oponiéndose en un aspecto del sistema social. Sin embargo, como lo expresa Barth, las "fronteras" no son inmutables, por el contrario, son dinámicas. Para este autor, dos hechos van a caracterizar a las fronteras: primero, toda frontera es concebida como una demarcación social que puede ser permanentemente renovada en los intercambios entre los grupos; y segundo, todo cambio en la situación social puede producir desplazamientos en las fronteras identitarias.

Tomemos este ejemplo de Dolores Juliano, para ilustrar ambos hechos "*... mientras dentro de España los catalanes y los vascos ven como su principal contrincante al Estado que los contiene, y se autodefinen siempre por el gentilicio de su nación o grupo étnico, cuando salen al extranjero suelen considerar que la oposición principal se desplaza hacia fuera de la península ibérica, y aceptan definirse como españoles*" (Juliano 1994). Para reforzar la idea, ilustremos con un

ejemplo similar y más cercano: el del cordobés que sólo piensa "en argentino" cuando está fuera del país: añora el mate y el tango, aunque en Argentina nunca le haya gustado demasiado. Pero en la Argentina "es" cordobés. O, el típico ejemplo de los partidos de fútbol: vivo en San Telmo hincho por el barrio en el campeonato de la "B"; en la "A" soy de Boca, pero en el Mundial somos todos argentinos. La idea que aparece es la de la emergencia, la puesta en acto de significados latentes compartidos, en una circunstancia determinada (el viaje, el fútbol).

Esta perspectiva rompe con el pensamiento clásico, que consideraba que a un grupo étnico corresponde una cultura, es decir, no podemos hablar de la identidad de un grupo definida de una vez y para siempre. No existen identidades auténticas y otras que no lo son. No son más auténticos los indígenas del siglo XVI que los actuales. Por esto

> "*cuando se traza la historia de un grupo étnico en el curso del tiempo. No se está trazando, simultáneamente y en el mismo sentido, la historia de una 'cultura'* (original), *los elementos de la cultura actual de ese grupo étnico, no han surgido del conjunto de elementos*

> (rasgos) *de la cultura del pasado, ya que el grupo tiene una existencia continua organizada dentro de ciertos límites (normas para establecer pertenencia) que, a pesar de las modificaciones, la señalan como unidad continua*" (Barth 1976:49).

Encontramos en las sociedades nativas americanas el caso de las poblaciones mayas de Yucatán en México, que en la actualidad conservan pocos de los rasgos que formaron parte de la época de su esplendor precolonial:

> "*Muchos de estos atributos actualmente no son de origen maya, sino que fueron incorporados a lo largo de su historia, de la que no es ajena la situación colonial europea que los incluyó en su historia. Es así como hay ciertos elementos culturales que se conservan como propios sólo en la memoria colectiva: el 'territorio étnico original', perdido o mutilado a causa de la dominación colonial, puede mantenerse como recurso emotivo de conocimiento, pero no material*" (Bonfil Batalla 1992:127).

Para la antropóloga argentina Liliana Tamagno la identidad étnica se va conformando en las identificaciones que se generan en los procesos de contactos interétnicos, es decir, entre los grupos caracterizados con una serie de rasgos culturales y una historia compartida y que se expresa tanto en el nivel de las prácticas como de las representaciones. Desde esta visión, relacional y dinámica, los atributos o características culturales son los que resulten *significativos* para el grupo étnico. En una comunidad la vigencia de la lengua cobra importancia en el proceso de identificación y para otras no. Lo mismo puede ocurrir con otras expresiones culturales: las prácticas alimentarias, las religiosas, las económicas. Probablemente, la reivindicación de los territorios sea la exigencia compartida por todas las etnias, en cualquier tiempo y lugar.

Desde una visión similar, Guillermo Bonfil Batalla (1992), antropólogo mexicano, nos dice que la identidad étnica no es una condición puramente subjetiva, sino "*el resultado de procesos históricos específicos que dotan al grupo de un pasado común y de una serie de formas de relación y códigos de comunicación que sirven de fundamento para la persistencia de los mismos*" (Bonfil Batalla 1992:43).

La idea de procesos constitutivos de la identidad étnica nos remite a las sucesivas identificaciones que se construyen según realidades históricas y sociales particulares. Para este autor la categoría "indio" es una categoría *supraétnica* producto del sistema colonial, es decir: antes de la Conquista no existían los "indios", en cambio sí estábamos en presencia de grupos étnicos que daban cuenta de una gran diversidad cultural. Este nuevo término homogeneiza e iguala a las culturas nativas en términos de la relación de colonización. Según Bonfil Batalla esa relación se ha mantenido después de la independencia y sigue vigente, cumpliendo el rol del colonizador la misma sociedad nacional[20].

Otro ejemplo con características similares es el de la población negra y el escaso poder descriptivo que tendría esta categoría si solamente enunciáramos ciertos rasgos particulares y no tuviéramos en cuenta que esa categorización es una consecuencia directa del sistema de esclavitud al que fue sometida. Comparte con el indio "*la falta de discriminación*

[20] Dos críticas ha recibido el enfoque de Bonfil Batalla. Por un lado, que no ha incluido en sus categorías a otros grupos minoritarios y dominados dentro de la sociedad capitalista que no son indígenas. Por otro, que no explicita o no advierte la situación de dominación que se da entre las sociedades indígenas (Nervi 1988).

sobre sus orígenes y filiaciones étnicas, la negación de su individualidad y el englobamiento en una sola categoría (el negro/los negros)" (Bonfil Batalla 1992). Desde esos momentos, el *negro* se convertirá en modelo de inferioridad, el estigma del color configurará las representaciones sociales de muchas minorías étnicas.

Decimos entonces que, desde el momento en que una sociedad otorga a un grupo étnico una categoría reconocible, la mirada que las personas tienen de sí mismas y de los *otros* estará condicionada por la clasificación que los procesos de exclusión y pertenencia le han signado en el sistema de relaciones sociales. Permítanme un último ejemplo:

> "*En América Latina, a fines del siglo XIX y a comienzos del XX, los inmigrantes sirio-libaneses, en general cristianos, que huían del imperio Otomano, eran designados (y siguen siéndolo) como Turcos, porque llegaban con un pasaporte turco cuando, justamente, lo que querían era no reconocerse como turcos*" (Cuche 1999:112).

El reconocimiento de las diferencias y del carácter histórico de las identidades es un primer paso para aceptar al *otro,* pero no suficiente si no develamos las relaciones de poder y explotación entre los grupos en cada contexto histórico. Hemos visto que las "fronteras" que separan las diferentes identidades son construcciones culturales emergentes de las relaciones sociales y no de atributos sustancializados de las culturas. Como bien dice el antropólogo Ulf Hannerz, en muchas ocasiones la noción de fronteras entre culturas puede convertirse en instrumento de exclusión y demonización, sustitutos del racismo. La historia y el tiempo presente nos ofrecen permanentes ejemplos que avalan las expresiones de este antropólogo.

El etnocentrismo: una clase particular de sociocentrismo

M. C. Chiriguini y Mariana Mancusi

"*El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la*

barbarie (…) *y cree poder*
hacer legítimamente
violencia al prójimo
basándose en sus propias y
justas creencias"
(Claude Lévi-Strauss 1993:
La mirada distante).

Cuando nos referimos al extranjero, al migrante de otros países o a nuestros vecinos lo hacemos desde nuestra particular representación de los "otros" en su relación con nosotros mismos. Tal como lo expresáramos en páginas anteriores, esta representación es construida socialmente y nos otorga referentes para clasificar a los diferentes grupos sociales. Siempre que emitimos juicios y valoraciones para interpretar el mundo que nos rodea lo hacemos desde la "centralidad" del grupo al que pertenecemos. Este centrismo social o sociocentrismo permite, por un lado, categorizar simultáneamente lo propio que nos identifica y, por otro lado, la alteridad que constituye lo diferente, llámense clases sociales, naciones o etnias.

En todo sociocentrismo aparece una valoración positiva del grupo con que me identifico y una valoración negativa hacia el grupo de afuera, de acuerdo con los parámetros de mi grupo de

pertenencia. Podríamos decir, entonces, que las ideas preconcebidas, los prejuicios, las arrogancias, la descalificación forman parte de las incomprensiones que generan los sociocentrismos (Morin 2002:57).

Entre los sociocentrismos podemos mencionar el clasismo, el nacionalismo y el etnocentrismo. Aquello que comparten estas tres categorías es que el grupo exterior, sea su conformación una clase social, una nación o una etnia, es percibido de acuerdo con los valores del propio grupo de pertenencia; valores (los propios) que son elevados indebidamente a la categoría de universales. El clasismo es el sociocentrismo de clase, en este caso, la actitud, la valoración positiva estará centrada en la propia clase social. A su vez, cuando el sociocentrismo remite a la nación[21] como unidad de referencia, la ideología resultante es el nacionalismo. Según D. Perrot y R. Preiswerk, el nacionalismo siempre alude a principios de acción cuyo objetivo principal es la organización política de una población; por lo tanto, está al servicio de un poder estatal irradiando su influencia tanto hacia el interior como al exterior de la nación

[21] De acuerdo con la definición de Perrot y Preiswerk la "nación" puede ser definida como la población que ocupa un territorio sobre el que ejerce un poder estatal soberano. Asimismo, según otras acepciones el término nación puede hacer referencia a una etnia que busca su soberanía dentro de un estado (por ejemplo el movimiento separatista vasco en España (Perrot y Preiswerk 1979:58).

(Perrot y Preiswerk 1979: 58). Por último en el etnocentrismo el referente es un grupo social caracterizado por una cultura.

¿Qué entendemos por etnocentrismo?

El etnocentrismo, sinónimo de centrismo cultural, consiste en considerar explícita o implícitamente a una cultura o a un área cultural (por ejemplo Europa, o el Islam) como el parámetro general a partir del cual se valoran a las otras culturas. Todo aquello que para una cultura es "normal", "éticamente correcto", "bellamente admirado", y pasa a ser la medida general de ponderación de los demás grupos sociales, encierra una postura etnocéntrica. Estamos en su presencia cuando la cultura de los "otros" se aleja de nuestras normas, paradigmas o intereses y termina categorizándosela como "rara", "anormal" y hasta "patológica". En otras palabras, el concepto de etnocentrismo describe la actitud de los grupos sociales que, identificados con una cultura, no sólo tienen una imagen positiva de ella sino que niegan, desconocen, encubren o desprecian a las otras. Esta conducta tiene por principio la no aceptación de la diversidad cultural desde la igualdad, siendo los modos más habituales en que se manifiesta la

ignorancia, el desprecio y el lenguaje despectivo en la descripción o interpretación de los otros.

Podríamos decir, por lo tanto, que toda posición etnocentrista no repara (consciente o inconscientemente) en el carácter cultural de los propios juicios de valor, de las propias prácticas. De este modo se *naturaliza* el sentido de esas prácticas y en ese proceso se las universaliza: saludamos y nos vestimos de cierta manera o comemos de acuerdo con un determinado estilo y con un conjunto de utensilios sin ser conscientes de que lo hacemos de esa forma, simplemente porque así se hace en nuestra cultura. Las costumbres que nos son ajenas, en cambio, las percibimos con toda claridad como pautas que no nos son obvias y nos resultan extrañas, raras, ajenas.

A lo largo de la historia, los procesos de expansión y mundialización de la economía -dentro de los cuales ubicamos al capitalismo y consecuentemente a la globalización- han sido acompañados y sustentados por proyectos de "desarrollo" cultural impulsados desde los grandes centros de poder político y económico (llámense potencias hegemónicas de Europa, Occidente, Primer Mundo, según el contexto sociohistórico particular). Estos proyectos de

colonización cultural de fuerte carga etnocéntrica, tienden a sobrevalorar las prácticas, conocimientos y experiencias de sus impulsores de manera positiva o "única" con relación al resto. Tal actitud llevó a imponer en forma coercitiva el argumento del "progreso". El siguiente fragmento que remite al concepto de etnocentrismo, nos ilustra y permite reflexionar sobre la problemática de la globalización y la diversidad cultural, desde sus antecedentes históricos:

> "*El siguiente es un escrito que hiciera Benjamín Franklin en 1774* (citado por Adams, 1966; 12-13), *y que titulara "Observaciones en relación a los salvajes de Norte América". Aquí va el escrito para su reflexión: ... Un ejemplo de esto ocurrió en el tratado de Lancaster, en Pennsylvania, en el año de 1774, entre el gobierno de Virginia y las Seis Naciones. Después de que el tema principal de la agenda estuvo establecido, los comisionados de Virginia informaron a los indios, mediante un discurso, que en Williamsburg había una universidad con fondos para educar jóvenes indios; y que, si las Seis Naciones [iroquesas]*

enviaban a la institución a media docena de sus jóvenes, el gobierno se encargaría de que ellos estuvieran bien atendidos e instruidos en todos los aprendizajes de los hombres blancos. Es una regla de cortesía de los indios el no contestar una propuesta pública el mismo día en que ésta ha sido hecha. Ellos creen que esto equivaldría a tratar las cosas a la ligera; y ellos muestran su respeto cuando emplean tiempo para considerar las cosas como algo importante. Por eso, los indios difirieron su respuesta para el día siguiente. Su vocero inició expresando gratitud por el generoso gesto del gobierno de Virginia al hacerles esta propuesta, y continuó: "Hasta donde sabemos, ustedes valoran mucho el tipo de aprendizaje que es enseñado en esas universidades y reconocemos que el sostenimiento de nuestros jóvenes varones, mientras estén ahí, sería muy costoso para ustedes. Nosotros estamos convencidos de que ustedes quieren hacernos un bien con su propuesta; y se los agradecemos desde el fondo de nuestro corazón. Pero ustedes, que son personas

sabias, deben saber que naciones distintas tienen distintas concepciones de las cosas; y, por ello, no van a tomar a mal que les digamos que nuestras ideas sobre educación no son iguales a las suyas. Nosotros hemos tenido alguna experiencia al respecto: varios de nuestros jóvenes fueron en alguna ocasión instruidos formalmente en las ciencias de los hombres blancos pero, cuando regresaron con nosotros, ellos eran malos corredores, ignorantes de cualquier forma de sobrevivir en los bosques e incapaces de soportar el frío o el hambre; no sabían cómo construir una tienda de campaña, cómo cazar un venado, ni cómo matar a un enemigo; hablaban incorrectamente nuestro idioma y, por todo esto, no fueron aptos para ser ni cazadores, ni guerreros, ni consejeros; ellos eran totalmente... buenos para nada. Nosotros nos sentimos no menos obligados ante su gentil oferta, la cual queremos declinar; y, para demostrar nuestro profundo agradecimiento, si los señores de Virginia aceptaran el enviarnos una docena de sus hijos, nosotros nos encargaremos con mucho

cuidado de su educación, los instruiremos en todo lo que sabemos y haremos de ellos unos hombres de verdad" (Valenzuela González 2000).

En esta situación, se advierte la directa alusión de ciertos sectores de la sociedad norteamericana a la existencia de una educación "universal", a la que se estima "todos aspiran o deberían aspirar". En otro lugar del mundo, en la misma época, las expresiones del Emperador de la China, enriquecen la ejemplificación de aquello que definimos como una mirada etnocéntrica:

"*En 1793, Ch'ien Lung, Emperador de China, se dirigió a un potentado bárbaro, Jorge III de Inglaterra, en respuesta a la misión de Earl Macartney, mandado por Jorge a Pekín: Vos; oh Rey, vivís más allá de los confines de muchos mares; pero impelido por vuestro humilde deseo de participar de los beneficios de nuestra civilización habéis enviado una misión que trae respetuosamente vuestro memorial...Para mostrar vuestro afecto habéis enviado también ofrendas de los productos de vuestro país. He leído*

con atención vuestro memorial: los términos fervorosos que contiene revelan una respetuosa humildad de vuestra parte, lo que es altamente loable... En cuanto a vuestra petición de enviar a uno de vuestros nacionales para que sea acreditado en mi corte celestial y con el fin de que quede al control del comercio de vuestro país con China, esta petición es contraria a los usos de mi dinastía y no puede ser considerada.. .Podríamos sugerir que imitara a los europeos que residen permanentemente en Pekín y adoptar el vestido y las costumbres chinas, pero nunca ha sido el deseo de nuestra dinastía obligar a hacer cosas impropias e inconvenientes... En mi imperio sobre el ancho mundo tengo una meta, la de mantener un gobierno perfecto y cumplir con los deberes del Estado... Como lo puede ver por sí mismo vuestro Embajador, lo tenemos todo. No doy valor a los objetos extraños e ingeniosos y no tienen utilidad para nosotros las manufacturas de vuestro país... (En cuanto al comercio) ... nuestro Imperio Celeste posee todas las cosas en

abundancia prolífica y no falta ningún producto dentro de sus fronteras. Por lo tanto, no hay ninguna necesidad de importar las manufacturas de los bárbaros de afuera a cambio de nuestros propios productos. Pero como el té, la seda y la porcelana que produce el Celeste Imperio son necesidades perentorias de las naciones europeas y vuestras hemos permitido, como señal, de favor, que hongs extranjeros se establezcan en Cantón, de manera que vuestros requerimientos sean cumplidos y vuestro país participe así de nuestra liberalidad. En cuanto al culto de vuestra nación al Señor de los Cielos (cristianismo)...desde el principio de la historia emperadores prudentes y gobernantes sabios dieron a China un sistema moral e inculcaron un código, que desde tiempo inmemorial ha sido observado por los millones que forman mi pueblo. Nunca ha habido interés alguno por doctrinas heterodoxas... La distinción entre chinos y bárbaros es muy estricta y la petición de vuestro Embajador para difundir vuestra religión es totalmente irrazonable...

> *Desplegad, oh Rey, una lealtad aún más ardiente en el futuro y esforzaos por conservar para siempre Nuestro afecto benévolo...*" (Worsley 1971: 5-6).

Este testimonio remite a una constante que se ha dado casi siempre que se ponen en contacto dos culturas diferentes: por un lado, un visible desprecio hacia el "otro" y, por otro, la ignorancia de unos grupos respecto a otros, comportamiento adjudicable no sólo a la ausencia de información, sino, también a la falta de interés en conseguirla y en las nociones a priori e intereses que determinan las reacciones y respuestas mucho más allá del contacto real. Este tipo de conducta es lo que tiende además a la formación de estereotipos, y ocurre habitualmente como consecuencia de un conocimiento "exterior" del otro, producto de una falta de interacción con ese "otro". Worsley refiere a este tipo de situación señalando que "*no* (se) *observa la conducta de los demás con la suficiente intimidad para ver la extensión de su individualidad* (...)". En consecuencia, "*el extranjero es visto 'en un solo plano' y de allí, la creación de estas categorías*" (íbid.).

Es así como los estereotipos responden a una imagen construida como resultado de un

proceso de simplificación. Si tomamos como ejemplo la visión que tenían los países europeos de las sociedades no occidentales durante el proceso capitalista, observamos que eran consideradas como un bloque, como si las diferencias sociales y culturales entre ellas fueran mínimas, siendo destacables, en cambio, las que surgirían de la comparación con la sociedad occidental. En ese sentido una de las maneras de sostener la idea de superioridad europea, era calificarlas como sociedades esencialmente éxoticas, distantes, atrasadas frente a las cuáles Occidente podía desplegar toda su potencialidad material y cultural. Este proceso de homogenización de la diversidad cultural es fácilmente observable en el concepto de "indio", categoría que uniformó la pluralidad cultural americana desde el momento de la llegada de los españoles a América. En este caso estamos en presencia del etnocentrismo occidental, como uno entre otros tipos de etnocentrismo.

El eurocentrismo

El etnocentrismo occidental, o eurocentrismo, define a la postura científica, política, ideológica y del sentido común que plantea que Occidente (más concretamente Europa y

recientemente Estados Unidos después de la 2da. Guerra Mundial) es la cultura superior y el resto de las sociedades deben ser categorizadas como salvajes o irracionales. Europa y Estados Unidos se consideran a sí mismas como algo más que una civilización[22] entre varias, sino que se piensan como la única civilización.

Los valores y supuestos occidentales sobre el ser humano, la historia, la idea de progreso, el conocimiento y la vida cotidiana, son tomados como universales y únicos. Según el venezolano Edgardo Lander la fuerza hegemónica de este pensamiento se torna evidente en su capacidad de presentar su propia historia como la historia universal de la humanidad; su sociedad como la más avanzada y sus conocimientos (el científico, en particular) como los únicos y verdaderos. Esta capacidad se sustenta en condiciones histórico-sociales particulares que tienen su momento fundacional en la conquista española en la que se dan "*dos procesos que articuladamente constituirán posteriormente la modernidad y la organización colonial del mundo*" (Lander 2005:16):

[22] El término civilización se refiere a un conjunto de características sociales que contrastan con el primitivismo o la barbarie) y cuyas características más importantes son la idea de modernidad que implica el desarrollo tecnológico, la idea de progreso, la defensa del individualismo, la forma democrática de gobierno, el cristianismo, etc. (Wallerstein:2002:103)

> "*Con el inicio del colonialismo en América comienza no sólo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio a un largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo -todas las culturas, los pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados- en una gran narrativa universal*" (Íbid.).

La fuerza del eurocentrismo se puede advertir en la elaboración e interpretación de los fenómenos históricos: en aquellos sucesos que se registran y en aquellos otros que son omitidos. Los acontecimientos que se ponderan sobre otros que se olvidan o se recortan están enmarcados en valores, concepciones del mundo afines a Occidente. Es así como desde esta historia particular, devenida narrativa universal, son categorizadas las culturas y los pueblos del presente y del pasado. Tomemos como ejemplo del acontecer latinoamericano la revolución haitiana ocurrida en el siglo XIX y no tenida en cuenta por la historiografía "oficial". El movimiento libertario haitiano, encabezado

por libertos y esclavos negros de las plantaciones de café, algodón y caña de azúcar, era inconcebible en su tiempo, incluso mientras estaba ocurriendo; era la época de esplendor de la política europea colonialista y de la ideología racista. No encajaba en el pensamiento hegemónico de los europeos y de los americanos que negros africanos y sus descendientes (enarbolando los principios de la revolución francesa) elaboraran estrategias para conquistar su libertad y lograran vencer a una potencia como Francia creando un estado independiente.

Esta visión eurocéntrica del mundo se va a legitimar con el aporte de las ciencias sociales que se constituirán en el conocimiento verdadero y único, elaborando conceptos, categorías y teorías que analizarán los atrasos, las insuficiencias de las otras culturas y se interpretarán valorativamente los saberes sociales (por ejemplo el saber médico occidental frente a las prácticas "tradicionales" de los pueblos no occidentales).

Asimismo, la validez absoluta del conocimiento científico conducirá a reconocer como verdadero sólo aquello que este conocimiento produce, y como erróneo el resto del conocimiento que

escapa a la lógica del saber científico. Como nos dice Alejandra Roca:

> "*La construcción del conocimiento por Occidente lleva a codificar y clasificar el mundo natural en un nomenclador universal desde el cual se omite o se reinterpreta las clasificaciones y los relatos nativos de ese mismo mundo. No nos sorprendemos preguntando el "verdadero" nombre del humilde "potus" de nuestra maceta o la "verdadera" denominación de la molesta "culebrilla" que azota a la vecina. Hemos asumido acríticamente como sinónimos el adjetivo de "verdadero" por científico y de "vulgar" por erróneo*" (Roca 2005).

En la actualidad, encontramos la perspectiva eurocéntrica en la ideología neoliberal que representa la lógica "natural" del progreso de las sociedades. Toda aquella sociedad que ofrezca un obstáculo para este progreso será evaluada como inferior culturalmente y como *legítimamente* subordinada a las culturas dominantes, es decir, a las sociedades capitalistas desarrolladas.

Finalmente no podemos dejar de mencionar que uno de los aportes más importantes de la antropología ha sido la denuncia del etnocentrismo occidental, presente en las teorías científicas que explican la evolución y el progreso de las sociedades[23]. Aquello que la antropología ha puesto en evidencia es que para decir si una cultura es superior a otra hay que determinar qué parámetros son los que tenemos en cuenta para juzgar esa superioridad. Y, además, de qué dependen esos parámetros desde donde "objetivamente" se juzga esa superioridad? Reiteramos que estos parámetros son construcciones sociales enmarcados en una determinada concepción del mundo; nos referimos a costumbres, valores, tradiciones, pasiones que cobran sentido en un contexto histórico particular. El arte y la escultura en particular nos pueden servir de ejemplo para mostrar como el reconocimiento de las expresiones culturales de una sociedad están relacionadas con los propios referentes culturales de la sociedad que observa y evalúa:

> "*La escultura monumental de los incas constituía, hasta no hace mucho*

[23] En el capítulo referido a las principales corrientes teóricas de la antropología se considera el carácter eurocéntrico de las teorías sociológicas y antropológicas del siglo XIX.

tiempo, un caso particular de otredad cultural americana. Relieves netamente geométricos, rocas esculpidas in situ, innumerables e inútiles escalones o facetados que modificaban enteras formaciones geológicas, no eran precisamente, el tipo de manifestación artística que podía cautivar la mirada de los primeros cronistas españoles.... el sentido icónico del arte de Occidente en el siglo XVI, cuyos epítomes podrían ser la Pietà de Miguel Ángel o La virgen de la silla de Rafael, mal pudo haber preparado a cualquiera de los cronistas para percibir la naturaleza escultórica (simbólica) *de eso trabajos abstractos... Así quedó sellada la suerte de los monumentos incaicos: no hubo indagaciones acerca de su simbolismo, ni de su función en la sociedad... Es que desde nuestra perspectiva etnocéntrica se tiende a ver el arte no figurativo -como el arte islámico, por ejemplo- como expresiones tentativas, balbuceantes, el mero inicio de una evolución cuya apoteosis sería la abstracción*

geométrica de nuestro siglo" (Paternosto 1989).

Para finalizar, sostenemos -recordando la cita que precede a este trabajo- que adjudicar el carácter de "bárbaro", "primitivo", "salvaje" a los otros en relación a nosotros "civilizados" es estar en presencia de una actitud etnocéntrica, que muchas veces se constituye en la justificación de la dominación, como lo han denunciado muchos antropólogos respecto al etnocentrismo occidental.

El etnocentrismo y los referentes culturales

El concepto de etnocentrismo presentado en el punto anterior fue ampliamente estudiado por los antropólogos clásicos de principios del siglo XX cuando advirtieron en los trabajos de los antropólogos decimonónicos que las apreciaciones emitidas sobre las otras culturas contenían valoraciones o prejuicios enmarcados en la cultura occidental de la época, entendida como natural o universal. Nuestra disciplina fue quién más luchó por desenmascarar las valoraciones etnocéntricas y, en particular las eurocéntricas que pesaban sobre las otras sociedades no occidentales. En los últimos años este concepto capturó nuevamente el

interés de los estudiosos, reapareciendo en los discursos académicos en los que se plantean una serie de interrogantes sobre el carácter de su universalidad

Desde la perspectiva clásica, tomamos como referente a Claude Lévi-Strauss, quien considera al etnocentrismo como un fenómeno universal y consubstancial a los seres humanos resultado de las relaciones directas e indirectas de las sociedades entre sí; formulación que ilustra con su conocida metáfora sobre los trenes que circulan en el mismo sentido y en sentido contrario para señalar desde esas imágenes la casi imposibilidad de aprehender culturas diferentes. Para Lévi-Strauss aquella sociedad con la que compartimos una historia en común, semejante a nosotros en sus valoraciones y pautas culturales pareciera que se "desplazara" con el mismo sistema de referencias y a un ritmo similar a la nuestra, tal como ocurre con un tren que circulara paralelamente al nuestro (reconocemos rostros, formas y comportamientos similares a los nuestros).

Por el contrario, frente a una sociedad más alejada, no sólo geográficamente, en la que su modalidad cultural difiriera de la nuestra, la

posibilidad de identificarnos y de que sus prácticas y valoraciones adquieran sentido, se torna complicada y difícil dada la diversidad cultural de las respectivas sociedades. En este caso y recurriendo a la metáfora anterior, se produce el efecto óptico de un tren circulando en sentido contrario al nuestro. Se nos desdibujan los rostros de los pasajeros, pierde sentido y significación lo que ocurre en su interior, ya no es un tren, "ya no significa nada" (Lévi-Strauss 1979: 320). Es decir, la mirada sobre una sociedad culturalmente diferente estará signada por el sistema de valoraciones de la propia sociedad: todo aquello que se aparte de nuestro sistema de representaciones culturales es considerado en tanto diferente, inferior.

Por su parte, la antropóloga catalana Teresa San Román introduce la noción de *referente cultural*, que le permitirá debatir el carácter universal del etnocentrismo que se postula desde aquella perspectiva clásica. La autora se pregunta cómo podemos afirmar que el etnocentrismo, entendido como juicio negativo de la diferencia cultural y al mismo tiempo como valoración de la propia cultura como universal, esté presente en todos y cada uno de los juicios, de las valoraciones y de los

discursos que emitimos sobre otra cultura. En sus palabras:

> "*no es cierto que todos los pueblos y que todos los segmentos y sectores de cada uno de los pueblos enjuicie negativamente la cultura de los extranjeros* (...) *mucho menos puede decirse que haya una aversión espontánea al otro en términos de etnocentrismo... Esto es simplemente falso*" (San Román 1996:51).

En este párrafo se cuestiona la afirmación sobre la existencia en cada uno de nosotros y en todos de una mirada etnocéntrica en cada práctica y cada imagen o representación que involucre a otra cultura diferente. Para San Román la universalidad del etnocentrismo debe plantearse desde el concepto de referente cultural y desde el proceso de endoculturación y de socialización presente en todas las sociedades. Veamos su argumentación.

La socialización- endoculturación es un proceso de carácter universal en el que estamos involucrados desde que nacemos, común a todos las sociedades y particular en cada una de ellas y, es en consecuencia este proceso el

que nos introduce en el ámbito de lo social y cultural. Por lo tanto, es mediante este proceso que adquirimos los *referentes culturales*, maneras de interpretar el mundo, que le otorgan sentido a nuestra vida y ordenan nuestro horizonte social. Los seres humanos no actuamos automáticamente, naturalmente (aunque así lo pareciera), por el contrario actuamos de acuerdo a valores, a normas que adquirimos socialmente.

Estos *referentes culturales* conforman nuestras estructuras mentales (nuestro mundo psíquico: los anhelos, los sueños, las fantasías, los miedos...) de manera diferencial, potenciando algunas capacidades sobre otras, interiorizando diferencialmente algunos modelos y no otros. Y, es a partir de estos modelos que establecemos nuestra relación entre las personas, las instituciones de nuestra sociedad y de las otras sociedades. Estos referentes culturales son, por lo tanto los que "dotan de sentido a la vida de cada uno, a los hechos vitales, a los datos de la experiencia personal y colectiva" (San Román:108). En otras palabras, nos permiten construir el vínculo que los sujetos establecemos con el entorno social cercano y el más alejado.

En las sociedades occidentales los códigos que determinan cómo deben ser juzgadas las personas, quiénes son los responsables de ejercer la justicia y cómo se tipifican los delitos están establecidos en la constitución de los diferentes países. En cambio, en algunos estados del norte de Nigeria en el continente africano, la *sharía* es el sistema jurídico que en manos de un tribunal islámico y basado en una interpretación ortodoxa del Corán, determina las penalidades a que están sujetas las personas en esos estados. Cada una de estas sociedades, ya sean occidentales o de tradición musulmana, poseen diferentes *referentes* para juzgar lo correcto de lo incorrecto y las sanciones a la transgresión de las normas estará acorde con los modelos de justicia dominantes.

Decimos, entonces, que el *referente* es el que le da sentido a nuestro hablar y orienta las relaciones que mantenemos como resultado de la interacción social. En otras palabras, es el substrato referencial, una base de referencia, que nos permite decidir, oponernos, disfrutar en nuestra cotidianeidad, orientando nuestro pensamiento y acción; pero, de ninguna manera determinando nuestro comportamiento.

¿Qué significa esto último? En toda cultura, en sus diferentes estamentos y sectores, existen proyectos culturales más o menos articulados: algunos cercanos y complementarios y otros francamente opuestos, que nos permiten alinearnos diferencialmente según los valores que uno comparta. Por ejemplo: comparto, me siento cómodo, defiendo toda perspectiva valorativa que resguarde la libertad, la fraternidad, el respeto a los grupos diferentes; o, por el contrario, me alineo, desde otro modelo, con la idea de la superioridad de algunas sociedades respecto a otras y sostengo aquella ideología que pregone un mundo construido sólo con "los mejores". Tanto una mirada como la otra pueden darse (y de hecho existen) en una misma sociedad; son orientaciones culturales diferentes, que en el proceso de endoculturación-socialización fueron transmitas diferencialmente y asumidas por los sujetos también en forma diferencial. En la Argentina conviven representaciones contradictorias sobre los inmigrantes, que llegan en algunos momentos a admitir y confraternizar con las minorías étnicas, a partir de la aceptación de la diversidad, pero en otras circunstancias aparecen expresiones de discriminación y xenofobia, es decir: comportamientos etnocéntricos relacionados

frecuentemente con crisis económicas y políticas. Ambas miradas presentes en la misma sociedad, en el mismo tiempo compartido[24].

Entonces, si diferenciamos entre etnocentrismo y referente cultural podríamos afirmar lo siguiente. El referente cultural a partir del cual adquirimos una representación sobre el mundo de lo social, no es determinante, ni totalmente coherente ni estático. No siempre es conciente, tal como el psicoanálisis nos recuerda constantemente. No nos programa para que actuemos en forma automática y desde una mirada etnocéntrica hacia el extranjero. Como dice San Román, este substrato cultural no tiene por qué coincidir necesariamente con un etnocentrismo, ni guiarnos hacia una militancia étnica y menos aún hacia la violencia ante quienes son diferentes. De hecho, puede también conducirnos hacia un relativismo cultural; esto es, a la aceptación y respeto por las diferencias culturales.

[24] Resulta un acontecimiento frecuente que en las situaciones de crisis económicas, sociales y políticas las actitudes e ideologías etnocéntricas puedan agudizarse y muchas veces aproximarse al racismo. En este caso, las diferencias que se establecen entre los grupos sociales son de origen biológico y genético y no culturales. Si bien el racismo siempre tiene como referente a los aspectos biológicos y genéticos, en los últimos tiempos se considera que el fundamentalismo cultural, en cualquier sociedad, se aproxima al racismo, como veremos en el capítulo respectivo.

¿Cuáles son las propuestas novedosas de este enfoque? Por una parte, presenta la endoculturación con las siguientes características: en primer lugar, como un proceso universal de adquisición de referentes culturales que modela a la persona con independencia de la herencia genética; en segundo lugar, sostiene que ese proceso de endoculturación es abierto y permanente y puede ser crítico y reflexivo, lo que indica que en la propia cultura pueden darse heterogeneidades y propuestas contradictorias y, en tercer lugar, que esos procesos de endoculturación y la cultura que lo sustenta son fenómenos dinámicos, sujetos a transformaciones y, consecuentemente los referentes culturales también lo son.

Resaltamos que uno de los aportes más importantes de esta propuesta, es la de considerar la existencia de un espacio de reflexión crítica para juzgar lo culturalmente diferente, ciertos grados de libertad para calificar a los extranjeros y a los grupos étnicos, en tanto como seres humanos no estamos totalmente determinados por los mandatos culturales que nos transmite el proceso de endoculturación-socialización. Esta propuesta implica la posibilidad de *descentrarnos,* es

decir, “correrno” de algunas de las pautas dominantes en nuestra sociedad y, de esta manera, adoptar una postura más flexible respecto a otras formas culturales. Por supuesto no se niega la presencia del etnocentrismo, que seguramente siempre está y puede aparecer enmascarado y en diferentes niveles; por el contrario, se lo denuncia y se lo combate.

Por otra parte, el reconocimiento de la existencia de modelos contradictorios en el interior de las sociedades nos abre la posibilidad de presentar la teoría del relativismo cultural, opuesta al etnocentrismo y que propone la igualdad de todas las culturas en cuanto tales y el respeto por las diferentes. La perspectiva del relativismo cultural, como veremos más adelante, es una de las variables teóricas más importantes que acompaña el trabajo de los antropólogos clásicos de principios del siglo XX.

La cultura como concepto central de la Antropología

Ariel Gravano

Sentidos amplio y restringido de cultura

Ya que el objeto de estudio de la Antropología ha quedado definido como la otredad cultural y se ha identificado a la alteridad como eje de ese objeto, nos ocuparemos ahora del segundo componente de la ecuación: lo cultural o, con mayor precisión, del concepto de cultura, tomando en cuenta tanto sus usos más corrientes cuanto la forma como lo trata el enfoque antropológico.

¿Para qué puede servir hablar de cultura? ¿Por qué la Antropología puede aportar al enfoque de problemas mediante el uso de este concepto? Partimos de las siguientes premisas: ningún concepto de ninguna ciencia se utiliza sin sentido o por inercia. Surge, se construye y se define históricamente porque en un determinado momento y lugar se torna necesario enfocar alguna cuestión o interrogante, de acuerdo con ciertos intereses,

aunque éstos no sean explícitos. Para eso vamos a contextualizar el momento en el que surge la noción de cultura en general y su sentido antropológico en particular.

En segundo lugar, un concepto se define por el foco o conjunto de fenómenos a los que refiere. Los antropólogos decimos que cultura es lo que el hombre crea y produce, un modo de vida, o el conjunto de representaciones y prácticas de todo grupo humano. Este sentido amplio del concepto de proviene de la definición clásica del antropólogo inglés Edward Tylor (1871): "*cultura ... es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre...*".

Pero, también hay otro uso, más corriente y más restringido: el que considera que la cultura está compuesta por ciertas y especiales manifestaciones y comportamientos, como las artes plásticas, la escritura y literatura, la educación, la música, la danza, la poesía, el cine, la comunicación mediática, los espectáculos.

A su vez, todo concepto se define por oposición a otros fenómenos que no refiere, en este caso a lo que *no es* cultura. En cuanto al sentido antropológico que vimos recién, lo opuesto a la cultura sería lo que pertenece a la naturaleza, lo que el hombre tiene como animal, su físico, su funcionamiento orgánico. Y en cuanto al otro sentido, cultura se distinguiría del sistema o estructura económico-social, el sistema político, la tecnología industrial, para citar algún ejemplo. Un autor contemporáneo, el galés Raymond Williams, llama a esto cultura como "*sistema significante*", esto es: como una especificidad que cada sociedad y época pueden definir en forma acotada (obras de arte y comunicación), no solamente por llamarlas de esa manera sino porque se aplican políticas y acciones hacia ella.

Estos dos sentidos de cultura -amplio y restringido- no se distinguen solamente porque el primero abarca una realidad más total (todo lo que el hombre hace) y el segundo una más reducida (cierto tipo de obras), sino porque conforman dos perfiles de una misma moneda, ya que -como veremos- nada de lo que el hombre hace deja de tener un carácter significante, y esto nos da pie para comenzar a

abordar la complejidad del fenómeno y los interrogantes ya citados.

Surgimiento del concepto: modernidad y expansión colonial

En principio, cultura es una categoría conceptual, una construcción que surge en determinado momento histórico y que va modificándose según diversos usos. Su matriz original es la época del Iluminismo, a la par de otras nociones y otras palabras que emergen dentro del pensamiento de la Modernidad para encarar determinadas cuestiones no vistas hasta ese momento como tales o no tenidas en cuenta. Es lo que pasa con “humanidad” e “ideología”: junto a “cultura”, apuntan a definir el fenómeno humano en forma autónoma y ya no como algo dependiente en sus determinaciones de la Providencia Divina o como algo degradado respecto de ésta. Lo humano se va constituyendo como un objeto de reflexión a partir de la ruptura con el paradigma del pensamiento hegemónico medieval, previo a la Modernidad, en el que prevalece la argumentación mística para explicar el mundo.

Las necesidades de las relaciones capitalistas de producción (en cuanto al desarrollo de la tecnología, los procesos sociales y de trabajo) impulsan a explicar el mundo como algo racional, analizable, manejable y, sobre todo, previsible, con precisión y garantía de optimización de resultados y ganancias. Por eso comienza a perfilarse el racionalismo como la forma de pensamiento más acorde con esos intereses, en puja con las posturas místico-absolutistas que defendían el régimen feudal. No es casual que coincida esto con la ponderación de la Razón como herramienta distintiva de la comprensión y acción del ser humano respecto del mundo.

Desde el pensamiento moderno, científico, secular, las causas del acontecer histórico van a ir a buscarse, entonces, también en los actos de los hombres, tanto los que se definen como materiales o prácticos cuanto los "espirituales". Vemos que en esta última palabra se refleja parte del antiguo paradigma, que escinde -como señala Néstor García Canclini- "*un viejo divorcio: entre lo material y lo espiritual, el cuerpo y el alma, el trabajo y la conciencia*" (García Canclini 1981:9). Esta separación, "*reproduce en el campo teórico la división de la sociedad en clases: de un lado, la actividad -*

material- de apropiación y transformación de la naturaleza; del otro, la traducción simbólica -ideal- de esas operaciones concretas" (íbid).

A esto se suma que la expansión colonial europea había producido nuevos interrogantes o bien nuevas respuestas a interrogantes previos. Una de esas cuestiones era si debía concebirse a los seres humanos como conformando una unidad y, si era así, cuál de las sociedades conocidas hasta el momento era la más perfecta y modelo a seguir. El prejuicio generalizado en el pensamiento eurocéntrico colocaba a las sociedades capitalistas mercantiles y en proceso de producir la revolución industrial como ideal de ese modelo. Este es el terreno desde donde surgirán, en consecuencia, las ciencias humanas y sociales.

La paradoja es que cuando el poderío económico, militar y organizativo de Occidente logra la expansión y encuentra la amplia diversidad de imágenes de los Otros, comienza a surgir la pregunta por los componentes comunes que pudieran hacer posible hablar de una sola Humanidad. La diversidad pone en el tapete, entonces, la cuestión de la unicidad humana. La Antropología dirá lo suyo cuando

enuncie la noción de “unidad psíquica” de la especie humana en su conjunto.

La cultura emerge, entonces, como una categoría construida en gran medida a partir de esta nueva problemática que planteaba la expansión colonialista y su correspondiente visión del mundo: el cruento y asimétrico encuentro con la diversidad respecto a Occidente, con los “otros”. Lo que interesa puntualizar aquí es que la diversidad estuvo representada tanto por el aspecto físico de los “otros” como -y principalmente- por las distintas formas de comportamiento, de prácticas rituales, de sistemas de creencias, de valores, de símbolos, en suma, de culturas.

La cultura como “tesoro de signos”

En realidad, la cultura del hombre -como fenómeno- existe desde que el hombre es hombre y produjo el primer artefacto, como se verá cuando estudiemos los procesos de hominización y humanización. Pero la palabra cultura aparece en 1750 (pleno Iluminismo), enunciada por el estadista y filósofo francés Anne Robert Jaques Turgot: cultura es -dice- el “*tesoro de signos*” que constituye la “*herencia*

social" de la Humanidad[25], que propende, a la reproducción de los hombres sobre la base de la transformación de la naturaleza.

Con la expresión "*tesoro de signos*" se sintetizaba lo que nosotros hoy englobamos en la noción de cultura en un sentido amplio, que incluye básicamente el lenguaje, sus imágenes materializadas en relatos, íconos, gestos, que aluden a valores, metáforas, símbolos, y que se "*atesoran*" precisamente porque los grupos sociales (y en conjunto la Humanidad, dirá Turgot) le asignan valor, sentido y necesidad de preservarlos.

Mitos, creencias, tabúes, cultos, ideas, recetas, sistemas de clasificación, transformados también en prácticas: ceremonias, ritos, oraciones, cantos, formas de conseguir y tratar el alimento, criar a los niños, de saludar, de considerar a los mayores, a las mujeres, a los hombres, todo de acuerdo con valores implícitos o expresados públicamente. Lo que nosotros incluimos en el conjunto de representaciones simbólicas que refieren a significados compartidos y a prácticas llevadas a cabo en

[25] "*Poseedor de un tesoro de signos que tiene la facultad de multiplicar hasta el infinito, el hombre es capaz de asegurar la conservación de las ideas que ha adquirido, de comunicarlas a otros hombres y de transmitirlas a sus sucesores como una herencia constantemente creciente*", decía Turgot [1750] (en Harris 1978: 12).

forma regular precisamente por estar valoradas culturalmente.

La primera asociación es con la noción de cultivo; esto es: lo que hacen o producen los hombres, lo que no es natural. Y un eje inicial constitutivo del concepto puede ser señalado por esta distinción entre herencia social y herencia biológica. Esta última es lo que los hombres -a nivel de su especie- tienen en común con el resto de los seres vivos. Pero la cultura, los signos, hacen que los hombres se diferencien cualitativamente del reino de lo puramente orgánico, constituyendo un algo más, que el componente biológico no puede explicar.

A ese algo más, la cultura, cada generación debe aprenderla en su totalidad, ya que no se recibe por legado genético. De acuerdo con esta noción inicial, todos los hombres son igualmente capaces de producir cultura, poseerla, transmitirla y fundamentalmente renovarla, ya que en la cultura no hay copia; siempre implica innovación, porque el signo es eso: un resultado de la relación dialéctica entre algo familiar (p.e. el significante, la forma) y algo nuevo: el efecto de significado que puede tener en los receptores. Por eso la cultura es un

terreno de interminables interpretaciones de esos signos que, para mayor precisión, llamaremos símbolos[26].

Hablar de símbolo (o de representación simbólica) implica situarnos en el salto cualitativo que da nuestra especie en su ruptura con lo dado de su naturaleza. El símbolo se constituye por sustitución respecto de un referente real o imaginario: cualquier palabra remite a una cosa, a un estado, a "algo" que actúa de referente de lo que la palabra misma significa.

Pero el símbolo sólo re-presenta (vuelve a presentar), no "es" esa cosa, estado o situación, sino que, por medio de la abstracción y la síntesis, es posible incluir en él numerosos casos particulares de referentes que se condensan en el mismo símbolo y hacen posible la comunicación y la comprensión. Ser "*estudiante de la Universidad*" es una categoría meramente formal y hasta burocrática, pero que incluye y condensa -como toda representación simbólica- una amplísima diversidad de posibles identificaciones y

[26] La constitución misma de la cultura en el reino de lo simbólico implica situarnos en el terreno de lo arbitrario y lo convencional, de lo que no tiene un sentido natural o fijo, como podría ser el sentido de las *señales* que sirven para establecer la comunicación entre los animales, sino sentidos construidos en forma explícita o implícita como valores de esa cultura.

proyecciones de cualidades que posee cada uno en forma particular y como conjunto (sexos, edades, carreras en las que se inscribieron, ciudades donde nacieron, barrios con los que se identifican, clubes, gustos musicales).

Y cada una de esas cualidades, a su vez, tiene su "carga" de valores simbólicos, porque el símbolo se utiliza para trasuntar valores: en el ámbito universitario, no es visto de la misma manera "*estar en el CBC*", "*ya estar en la Carrera*", o ser "*alumno avanzado*", aunque todas esas situaciones también se engloban en la categoría "*estudiante*", y toda categoría no deja de ser un símbolo, por su función de representar. El significado que adquieran va a depender de la interpretación valorativa de los actores en situación.

Además de la representación, la cultura incluye los modelos o convenciones en que los hombres hacen todo, incluyendo sus actividades más ligadas a lo orgánico y natural, como las formas y normas para comer, vestirse, unirse sexualmente, más que ingerir alimentos, abrigarse o reproducir la especie. En otras palabras: en ninguna cultura los seres humanos solamente se nutren, se abrigan o se reproducen: siempre a cada una de esas

actividades se les da una significación, que implica gustos, identidades, orgullos o desprecios compartidos, normas sobre lo que hay que comer y cómo y en qué momento; qué ponerse sobre el cuerpo y sobre lo que no hay que hacer con él para no recibir las burlas del conjunto (resultado de la perplejidad). Y los actos sexuales no dejan de estar regidos por tabúes (*eso no se hace*, *eso no se toca*, *eso no se dice*, *con ése* o *aquélla no*, etc.) y valores ponderados (económico, sentimental, estético, etc.).

La cultura, entonces, implica hablar de prácticas y representaciones simbólicas, acciones de vida que adquieren significación establecida por los actores que las comparten y no sentidos dados en forma natural. Y además implica el establecimiento de modelos que sirven para la acción, que actúan como parámetros para la atribución de esas significaciones y valores.

La cultura como transformación de lo natural

La producción de significados y sentidos tiene una inherente relación con la cultura como transformación y con lo que Carlos Marx y Federico Engels han llamado la "*especificidad*

humana", sobre la base del concepto de trabajo, como transformación de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la producción (material y simbólica) es el rasgo humano por excelencia.[27] Desde el surgimiento del hombre, todos sus actos han devenido productos, en donde lo meramente vital se ha desgarrado bajo la infinita formación y transformación de la naturaleza en cultura. Y es necesario resaltar que nada de lo material deja de adquirir significación simbólica y ningún símbolo puede manifestarse sin un soporte material.

Podemos afirmar que la cultura se constituye por oposición y transformación de la naturaleza. Porque somos la única especie (al menos conocida por nosotros y en este planeta) que ha desarrollado la cultura como modo por el cual ya no sólo estamos en el mundo de la naturaleza, como nuestros primos los animales y las plantas y el mundo de lo inorgánico. Esto es importante, porque los otros animales no hacen sino cumplir con las leyes naturales, en el sentido que ninguno de ellos se representa lo que hace con símbolos, como algo que puede

[27] El concepto de trabajo de Marx y Engels es el equivalente a la base de la producción humana, pero no se reduce ni al trabajo ni a la producción como los entiende la economía capitalista, como mercancía. "*Lo que hoy se llama trabajo no es más que un fragmento diminuto y miserable de la formidable y poderosísima producción*" La moral mercantilista aleja al trabajo de la totalidad de los matices que tiene la vida humana, incluida la diversión y el placer, "*a pesar de que también eso es producir*" (Marx & Engels: *La Ideología Alemana*), con lo cual el trabajo queda entendido dentro de la cultura en su sentido integral.

ser interpretado con otro sentido que el de su propio sistema de comunicación con significado fijo: las señales. En cambio nosotros, en nuestro mundo de símbolos, siempre estamos necesitados de un proceso de interpretación y los sentidos nunca están dados como algo fijo y natural.

En realidad, podemos decir que, como especie, en esta doble dimensión entre lo natural y lo cultural, nos pasamos todo el tiempo tratando de conocer las leyes naturales para "contradecirlas". Es como si la *contra-dicción* (decir en contra) fuera nuestra más específica forma de comportarnos[28].

Para crear cultura, el hombre "contradice" a la piedra, para que "deje" de ser solamente piedra y pase a ser un instrumento que le permita cazar un animal y abrigarse y alimentarse. Así se adapta a los más variados climas sin cambiar su naturaleza, sino mediante sus herramientas, su cultura. Y hoy manda naves a las otras galaxias aplicando este mismo principio de la contra-dicción.

[28] "*La vida consiste precisamente en que un ser sea al mismo tiempo, en el mismo instante, el que es y otro. La vida no es, a su vez, más que una contradicción albergada en las cosas, y en los fenómenos y que se está produciendo y resolviendo incesantemente: al cesar la contradicción, cesa la vida...*" (Engels: *Anti Dühring*; 127).

Esta oposición conceptual entre naturaleza y cultura, entonces, resulta básica para comprender no sólo ésta última noción sino también para situar el primero de los eslabones que constituyen al ser humano como tal: ser productor de cultura a partir del principio de contradicción. La oposición a lo natural, como lo dado, mediante el trabajo de la cultura, mediante las prácticas materiales significativas, implica la constitución del hombre como ser histórico.

Por eso la Historia resulta ser una contienda continua con lo dado, con lo que aparece como natural, como naturalizado dentro de las representaciones del mundo, como lo que se preconcibe como la "*naturaleza de las cosas*", con lo que niega a la cultura ese carácter básico de ser ruptura con lo dado.

La determinación: estructura económica y representación simbólica

Una cuestión clave es la relación de determinación entre lo material y lo simbólico. Es la estructura de poder económico-material la que determina los intereses sociales diferentes y su asociación con los valores culturales. La totalidad histórica está compuesta por lo

material y su significación, aunque ésta también se expresa mediante referentes materiales (los soportes materiales de los signos). Puede ser abordada desde distintos niveles de abstracción: el económico es uno de ellos, el cultural otro. García Canclini afirma que la cultura constituye un nivel específico del todo social y, por ende, no puede ser estudiada en forma aislada, autónoma de las estructuras económicas,

> "*no sólo porque está determinada por lo social, sino porque está presente en todo hecho socio-económico. Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica. No hay fenómeno económico o social que no incluya una dimensión cultural, que no lo representemos atribuyéndole un significado*" (García Canclini *op.cit.*:25).

La relación entre estructura material y el conjunto de representaciones simbólicas e institucionales ha sido tratada por el marxismo en general como la relación entre la esfera de lo económico y la "conciencia social". Esta última incluye lo cultural e ideológico y las instituciones jurídico-políticas, englobadas en el

concepto de super-estructura[29]. Si bien no pocas veces fueron tratadas como entidades separadas y escindidas una de la otra, hoy se hace hincapié en su relación de unidad e imbricación, pues de lo contrario no podría haber determinación desde la base económica hacia la superestructura. Lo que equivale a ponderar la autonomía relativa de la esfera cultural respecto de la estructura: "*no hay producción de sentido que no esté inserta en estructuras materiales* (…) *el sentido está inmerso en el desenvolvimiento de la materia*" (García Canclini *op.cit.*:24 y 27).

Como establece el pensador contemporáneo Scott Lash:

> "*Los paradigmas culturales dependen de factores materiales, sobre todo de la acumulación de capital y de la formación y fragmentación de clase; pero estos factores culturales, una vez establecidos, desempeñan un papel importante en la definición de la estructura*" (Lash 1999:55).

[29] "*La superestructura está constituida por las instituciones políticas y jurídicas y por determinadas formas de la conciencia social, que corresponden a la base dada*" (Rosental & Iudin 1959:39).

Cultura, entonces, es el conjunto de operaciones simbólicas y prácticas mediante las cuales el hombre está en el mundo transformándolo, produciéndolo como un mundo específicamente humano. Es el conjunto de prácticas y representaciones simbólicas mediante las cuales, en una determinada sociedad, grupo u organización, la gente, los pueblos, los sectores sociales, dan sentido, en forma compartida (aún dentro de la heterogeneidad de intereses y valores determinados por la estructura social), a las acciones y actividades que realizan.

La cultura como arena de lucha por los significados: dominación y hegemonía

Si decimos que los significados o sentidos no son algo dado sino construcciones permanentes, también tenemos que tomar nota que en las culturas siempre se establecen -como afirmamos recién- *modelos* de lo que hay que hacer, decir, etc. Los monumentos nos dictan a quiénes debemos venerar y recordar como modelos de acción para el futuro. Los himnos nos dictan a qué símbolos debemos atenernos para mantener una cierta identidad. Las ceremonias y ritos nos dictan qué debe repetirse, evocarse, mantenerse. Estas serían

funciones de la cultura que tienden a la reproducción, a la actualización y re-presentación de ciertos valores, ciertas ideas y no otras.

Y hemos repetido la palabra dictar porque precisamente esos dictados son mensajes que apuntan a la reproducción porque representan intereses que tratan de imponerse, conservarse, mantenerse. Y esto es así porque esos valores o ideas a mantener están en riesgo de perderse o son cuestionadas, contradichas. Si no, no habría necesidad de invocar su conservación en una cultura. Ningún signo se mantiene o se trata de mantener de modo inercial, sin una razón histórica, sin un interés y una racionalidad que lo motoriza.

Esta racionalidad puede manifestarse hasta en un gusto artístico, por ejemplo, musical. ¿Cuánto de nuestra identidad se construye alrededor de nuestros gustos musicales y de nuestros artistas preferidos? ¿Cuántas veces en un festival se establecen bandos que pujan por el mantenimiento en el escenario de "su" artista en desmedro de los otros? Bien, pensemos -parafraseando irreverentemente a Turgot- que una cultura es un *festival de significaciones*, de valores, ideas, es una lucha permanente por

imponer esas significaciones, esas ideas y esos valores.

Y el mantenimiento o no de los mismos va a depender de quién detente el poder de establecer esos sentidos o bien de convencer a los demás de que esos sentidos son los que hay que mantener. A la primera forma -la imposición- se la llama *dominación*, que es cuando al otro no se le brinda la oportunidad ni siquiera de manifestar su significación o su identidad. La dominación es la imposición desde el exterior de una determinada relación; imposición violenta, que cuenta con resistencia explícita y que sólo puede mantenerse con el aparato represivo, explicaba el revolucionario italiano Antonio Gramsci.

El ejemplo que podemos dar es la lisa y llana "desaparición", de radios y canales de televisión, de ciertas expresiones de la música nacional y latinoamericana y la censura al teatro y al cine con determinados contenidos, durante la última dictadura.

Pero estar en una cultura implica también aceptación, consenso. El hecho mínimo de hablar un lenguaje, desde el que establecemos la comunicación, indica que adherimos a un

modelo (sintáctico, semántico), al que difícilmente cuestionemos. En realidad, a la mayoría de las prácticas las realizamos sin siquiera cuestionarlas, dado que estar en una cultura es precisamente no contradecir en forma explícita todo el tiempo todo lo que hacemos. Algo siempre deberemos tomar como dado, en algún "lugar" debemos "pararnos", centrarnos como sujetos. Estos son los componentes más interesantes de toda cultura. Son los modelos que actuamos y arraigan sin imposición forzada.

Y puede haber representaciones o prácticas que no respondan a nuestros intereses objetivos, pero aún así las actuamos. A esta segunda forma, que no implica necesariamente imposición por la fuerza sino consenso de parte de quienes no comparten objetivamente los intereses de quien domina y, sin embargo, se apropian de ellos, se le da el nombre de *hegemonía*. Consiste en la aceptación de una concepción del mundo como propia, aún cuando resulte contraria a los intereses sociales o de clase de quien la adopta.

La censura durante las dictaduras muchas veces está precedida o acompañada por la concepción generalizada de que en realidad

existen expresiones "peligrosas" y hasta "pensamientos peligrosos"[30] que deben ser censurados. Hasta la represión se avala con asunciones como "en algo andaría…", equivalente a los prejuicios con que se amparan las discriminaciones de nuestros días.

La hegemonía produce dominio, si bien con la "anuencia" de los dominados, porque produce que los actores adquieran las ideas que no se corresponderían con sus intereses, sobre todo de clase. Así lo establecía Marx:

> "*las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir*

[30] Cuando Benito Mussolini manda a prisión a Gramsci, ordena a sus carceleros: "*que ese cerebro deje de pensar*"…

espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas" (Marx & Engels: *La Ideología Alemana*; 50)

Marx establece como eje de la dominación el ejercicio del poder. Pero no meramente un poder material, sino "espiritual" o, decimos nosotros, simbólico, en el terreno de las ideas, de los valores, de la cultura, porque es sólo en el terreno de las ideas, de la ideología y siempre en la cultura, que los sujetos pueden representarse el mundo de acuerdo con intereses propios o ajenos y hasta opuestos a los propios.

"*Toda clase que aspire a implantar su dominación tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar su interés como el interés general*" (op.cit.30). "*Cada nueva clase que pasa a ocupar el*

> *puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada a presentar su propio interés como el interés de todos los miembros de la sociedad, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar esas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta*" (íb.52).

Lo que equivale a ponderar las ideas, las ideologías -significados que implican intereses particulares, como resultado de lo que los sujetos dan crédito de verdad- como el terreno de lucha del poder.

Pero señalemos que, en el terreno de la cultura, la hegemonía es necesaria para ejercer el poder porque detrás (o en contra) de ella hay un juego permanente de oposición que podemos llamar *alterna*, porque representa, en el fondo, un antagonismo con el poder hegemónico. Si no existiera esa alternidad, no habría razón para que se ejerciera la hegemonía[31].

Como no existe ningún actor, individual y colectivo que sea pasivo en términos culturales, siempre la hegemonía se da en lucha con su

[31] El concepto de alternidad no se reduce al de contra-hegemonía o "hegemonía alternativa" (Williams 1980:132 y ss.) sino que abarca procesos de conflicto u oposición latentes, de hecho, no sólo de lucha explícita. Es lo que hace que los mensajes hegemónicos se tornen necesarios para los sectores dominantes, ya que ponen en riesgo ese dominio.

contrario, latente o explícito, en un proceso permanentemente dinámico en donde nunca está dicha la última palabra. Las víctimas de la represión y de los prejuicios discriminatorios en general "cuestionan" al poder con su sola existencia, de ahí su "peligro".

La dominación se ejerce por la necesidad de aplastar un movimiento opositor pre-existente, resistente y alterno a esa misma dominación, no porque sí. La hegemonía también se edifica sobre la base de contrarrestar o neutralizar la conciencia de verdades que las ideologías no se representan o bien aquellos contenidos de verdad que las ideologías no cuestionan, que encubren u opacan, lo que se da en llamar la "falsa conciencia", que es cuando el sujeto asume como propia una idea ajena a su interés. Pero dentro de una cultura esto es algo "normal", no se puede evitar. Toda comunicación produce ideología y opacidad, aunque tienda a la transparencia. Es una dialéctica insoslayable del estar en el mundo humano, social e histórico.

¿Por qué aceptamos ideas o valores que no tienen que ver con nuestros intereses y son aún contrarios a ellos? ¿Por qué "aceptamos" la hegemonía? Porque vivir en la cultura implica

vivir en un mundo de significados en construcción permanente y no en un mundo de ideas fijas, transparentes o verdaderas de por sí, cuyo sentido no pueda ni deba ser contrastado, interpretado y verificado respecto a condiciones reales.

La opacidad de nuestra vida -aquellas representaciones de la realidad que se nos "escapan" dentro de la totalidad- es la que nos impide conocer todo, saber todo, estar por encima de los símbolos, pero a su vez es la que nos permite -parafraseando a Engels- estar vivos, contradiciendo, desentrañando, desenmascarando permanentemente nuestras propias condiciones de existencia, transparentando mediante nuestra conciencia.

En este proceso, lógico es que las fuerzas de mayor poder tanto comunicativo cuanto material -como dice Marx- se impongan como las más importantes, verdaderas o hasta "inevitables". Por eso la cultura hegemónica efectiva es aquella que se ejerce con flexibilidad, que se adecua a situaciones y cambios. La hegemonía "*no actúa en forma impositiva ni unidireccional*" (García Canclini 1987: 23), sino que opera mediante cambios, ambigüedades y sentidos cruzados, en los que básicamente lo

que se dirime es el poder de imponer por consenso sentidos ajenos y aún contrarios a los intereses de quienes se los apropian.

Lo importante es que los mismos contenidos culturales pueden resultar hegemónicos, esto es conservadores de intereses dominantes en un contexto y contrarios a esos intereses en otros contextos. Es lo que ejemplifica Gramsci con la religión: las mismas creencias y los mismos ritos pueden esgrimirse para consolidar a sectores dominantes como para luchar contra ellos. Es precisamente lo que llama "*lucha cultural*" (Gramsci 1976: 126).

Como estamos viendo, la relación entre la cultura y el contexto de lucha por los significados -en términos de dominación y hegemonía- no puede estar ajena a la realidad de la lucha de clases, ya que implica identificar quién ejerce el poder de dictar o pretender dictar los valores, los modelos, las representaciones, los símbolos y, por lo tanto, determinar las acciones y los hechos sociales. Pero también nos obliga a categorizar los procesos de confrontación (oposición explícita) y alternidad (que puede ser una oposición objetiva pero no declarada respecto al dominio)

con relación a los significados dominantes. Por eso hablamos de puja y contradicción.

Podemos decir que la cultura no brinda la imagen de una laguna apacible, sino que se parece más al oleaje permanente de un mar embravecido, a una confrontación permanente, a una lucha por dar, cambiar y reproducir sentidos. Con esto afirmamos que la cultura no responde a un único orden, lógica o sentido, sino que será precisamente el reinado de la diversidad, de la heterogeneidad, por su carácter de magma de contradicciones permanentes y una "*arena de luchas*" (al decir del semiólogo Valentim Voloshinov) por dar, compartir o imponer significados.

El sentido antropológico del concepto de cultura

Se habla del sentido antropológico del concepto de cultura cuando ésta se atribuye a todos los hombres, sin establecer juicios de valor sobre cuáles manifestaciones podrían eventualmente ser o no cultura, o ser más o menos "cultas" o "tener" menos o más cultura. Este sentido ni siquiera tiene en cuenta estas cuestiones, no se las plantea: se parte de la base de que toda manifestación (material o simbólica) producida por cualquier grupo humano es cultura. Este es

el concepto que más ha sido utilizado por los antropólogos, iniciales especialistas en el tema de la diversidad, precisamente por haber apropiado y redefinido el concepto de cultura en estos términos.

El hecho de partir de la noción de una cultura distribuida por igual -en tanto tal- entre todos los hombres es lo que hace posible concebir la diversidad entre las manifestaciones de esa cultura genérica como culturas -en plural-, como diversidad. De esta cuestión surgirá más adelante el problema de dónde está el límite entre una y otra cultura, porque pensar una diversidad implica obligarse a establecer elementos en común y elementos que distinguen y, por lo tanto, hacen posible una identificación entre unidades, como pueden ser cada cultura en particular (la cultura mapuche, la cultura europea, la cultura nahualt, la cultura trobriandesa), en distintas escalas.

Hablamos de cultura en un sentido antropológico cuando nos ocupamos de todo lo que los seres humanos hemos construido en el mundo y todo lo que nos representamos de ese mundo, las formas de hacer, de pensar y de expresar. Desde este punto de vista, no hay

distingos de más o menos cultura, mejor o peor cultura: todos producimos cultura.

El uso antropológico es *relativista cultural*, ya que afirma la validez igualitaria de la pluralidad de culturas, sin que sea admisible que una prepondere sobre otra y cada una deba ser comprendida en sus propios términos, es decir: tal como la interpretan sus propios miembros. La paradoja es que la definición más clásica, que ha servido para fundamentar la perspectiva antropológica, es la de Tylor que vimos al inicio, enunciada en el contexto de la Inglaterra colonialista y desde la concepción evolucionista, según la cual a la "civilización" occidental se la pre-concebía como el pináculo de la evolución humana y al mismo tiempo se atribuye la cultura en particular a la totalidad de la especie y a la totalidad de cosas que la especie hace. Aplicada hoy, abarcaría desde la narración de un chiste hasta la más complicada ceremonia religiosa, desde la fabricación de una canoa hasta una nave espacial.

Cuando nos referimos al sentido antropológico, entonces, no estamos hablando de la cultura entendida como conocimientos refinados, o formas de buena educación, ni tampoco las bellas artes o la literatura. Este último sentido

del concepto sería el uso iluminista, y es el de uso más recurrente. Si bien es opuesto al sentido antropológico, tienen entre sí relaciones que se remontan al surgimiento del concepto mismo.

Vimos que la matriz de gestación de la noción de cultura y sobre todo la apropiación más generalizada es la del iluminismo como tendencia del pensamiento occidental y la Modernidad como paradigma histórico e ideológico de ese pensamiento. Esto es lo que explica que el mismo sentido antropológico, que establece la universalidad de la producción de cultura como patrimonio de la especie humana, sea eclipsado -en situaciones concretas de uso- por la valoración asimétrica de las diferencias culturales propias de los procesos de colonialismo y conquista de las que emergieron.

En efecto, la diversidad fue concebida a partir del contraste entre las culturas "otras" de los territorios colonizados y los valores de las culturas consideradas modernas y civilizadas, que no eran otras que las de las sociedades dominantes y de sus sectores dominantes. Estos valores fueron tomados como parámetros desde los que era posible establecer representaciones etnocéntricas desde culturas

pre-concebidas como superiores hacia culturas consideradas inferiores, lo que muchas veces era expresado como un conflicto entre los "verdaderos" valores culturales y su contrario, o entre los "portadores" de más o menos cultura y eran, por lo tanto, considerados más o menos "cultos".

Para este pensamiento dominante al que nos referimos, los "no cultos" o "menos" cultos podían ser tanto el nativo de la colonia como el campesino europeo o ambos a la vez, en situaciones de cercanía o lejanía geográfica, pero siempre como símbolos del "otro", del distinto-extraño y en no pocas ocasiones *peligroso*.

Por eso podemos afirmar que el conflicto es la base de la cultura. Los conflictos sociales -según el pensador francés contemporáneo Pierre Ansart- no son diferentes a cómo se plantean los conflictos dogmático-religiosos, aunque de manera más compleja y formalizada de otros modos. Pero en sí se realizan dentro de este mundo cultural, donde la lucha por los significados es el ring donde se dirimen. Por ejemplo, para los historiadores de la denominada en forma oficial Conquista del Desierto (que, en realidad estaba poblado por

numerosos pueblos y para nada desierto) los indios tomaban “cautivos”, en cambio los blancos tomaban “prisioneros”, nada pequeña aunque aparentemente sutil diferencia. Y para algunas corrientes antropológicas (y, por lo tanto, más relativistas que esos historiadores etnocéntricos), los indios tenían “cultura”, en cambio los blancos eran sostenedores de la “civilización”.

La Antropología se ocupa de la alteridad de valores, de la lucha de racionalidades y significados, del entrecruzamiento de sistemas de representaciones, de la diversidad de actores en pugna y cooperación, dentro de la realidad práctica y concreta, en una palabra: de la realidad concebida como una *dialéctica de la cultura*. En el enfoque antropológico se necesita, epistemológicamente, de la voz de un actor “otro”, y en eso reside su punto de partida dialéctico en lo metodológico. Para que sea dialéctico se deben tener en cuenta, desde la misma definición y constitución de los actores, sus relaciones mutuas de interdependencia, asimetría y contraposición.

Los antropólogos nos hemos acostumbrado más a hablar de “producción cultural”, con estos criterios holísticos, que de “trabajo” (como

Federico Engels). Sin embargo, si asignamos a la cultura el papel de transformadora de la naturaleza por medio del trabajo o, si se prefiere, el ser resultado de la transformación de la naturaleza por medio del trabajo del hombre, la relación básica o estructural que se está implicando es la de una *ruptura con lo dado*. Por eso decimos que la cultura es una herramienta tanto de la reproducción como de la transformación, porque sobre todo implica desarrollarse dentro de esta dialéctica entre lo que se supone (como prejuicio) dado, verdadero a priori, y, por lo tanto, no se cuestiona, y lo que pretende producir una ruptura con ese prejuicio o creencia en una verdad absoluta.

Un objeto de estudio es una relación conceptual, una construcción, no una cosa ni una sustancia. Para la consideración del objeto antropológico es fundamental el concepto de cultura porque implica el enfoque holístico (totalista), la observación con participación, las explicaciones cualitativas, la exotización de lo familiar, y demás rasgos articulados en lo que se denomina perspectiva antropológica.

Y esto es lo que el antropólogo detecta en forma distintiva respecto a otras disciplinas hermanas: la cultura, como totalidad de la

producción simbólico-material humana. Y para que haya un objeto de estudio, también es imprescindible definir a un sujeto, o más precisamente la relación en la que realiza el proceso de objetivación y de registro de lo que se mira. La cultura, en este mismo sentido, tampoco es una "cosa": siempre es el resultado de una perspectiva, de alguien que ve y define algo como cultura. Y ese alguien no está fuera de toda cultura. El proceso social continúa generando la necesidad de un tratamiento que objetive específicamente las otredades culturales.

El sentido iluminista (o humanista) del concepto de cultura

Un antropólogo, George Stocking, llama "*humanista*" al uso contrario al sentido antropológico de cultura. Él define humanista como el uso que proviene del pensamiento iluminista, y que es una manifestación del etnocentrismo que concibe a la "otra" cultura en forma paternalista. Este sentido supone en el fondo la existencia de un modelo de cultura como paradigma desde el cual las otras se colocarían en una posición de parecerse más o menos. Este modelo de cultura visto en singular ubica a la pluralidad de culturas como girando

en su derredor, como subordinadas, degradadas o marginales, si bien acepta que si se encaminan por el respeto de esos valores considerados centrales y más perfectos podrán aspirar a parecerse, a encolumnarse en el camino a esa perfectibilidad. Este modo de ver la cultura acepta como posible un camino progresivo de evolución y perfectibilidad hacia esa "cumbre", que representaría la cultura entendida como superior.

De esto resulta no sólo que se considere que hay personas, sectores o pueblos más cultos que otros sino que haya actividades valoradas como propiamente culturales y otras que caerían lisa y llanamente en el campo de la "in"-cultura o de lo que no sin esfuerzo podría "aspirar a ser" cultura.

Más allá que el rótulo "humanista" pueda ser un tanto engañoso, digamos que esta actitud iluminista hacia la cultura es la propia de todos los sistemas de enseñanza, pero mucho más de los dominantes y por nosotros más conocidos. Éstos últimos se establecen sobre la base de la idea de un recinto oscuro de por sí (el alumno, etimológicamente, del latín: *alumni*, equivalente a un *ser sin luz*), al que se debe iluminar con la transmisión de determinados contenidos

elegidos de antemano y concebidos como superiores, los que finalmente él debe ser capaz de reproducir, o sea repetir en forma lo más cercana al modelo que recibió. Es como, si desde esta posición humanista no se considerara cultura a los valores de quien todavía no está dentro del sistema formal de apropiación de esos valores: la educación.

Por eso, el punto de vista humanista establece parámetros que supuestamente sirven para "medir" el grado de cultura pero a la vez es tolerante ante el otro y, a su manera, relativamente relativista cultural, ya que considera que cualquiera (persona, pueblo, sector social) puede escalar o evolucionar desde lo menos perfecto a lo más perfecto, por medio de la educación en los valores considerados superiores.

De algunos distinguidos argentinos que mechan palabras en francés en su habla cotidiana, están seguros de cuál tenedor es el apropiado para cada tipo de manjar, se quejan de lo atascante del tránsito alrededor del Trastévere romano, enarcan sus cejas los fines de semana ante las páginas culturales de los diarios y a situaciones complicadas les atribuyen el ser

algo “kafkiano”, se suele decir que son “personas cultas”.

Se acostumbra a denominar “cultura general” a un conocimiento acumulado que en gran medida sirve para establecer una distinción entre los que lo tienen y -paradójicamente- la generalidad de las personas.

Para agregado cultural de las embajadas se suele nombrar a quien se ha destacado por su notoriedad en actividades “culturales” por antonomasia, como la literatura, la pintura o la música “culta”.

Están quienes ritualizan en forma más que abundante la ingesta de bebidas de eufóricos efectos sin caer en el descontrol, por lo que se les admira su “cultura alcohólica”.

Desde este uso, entonces, vimos que tendría más cultura quien comparte ciertos y determinados conocimientos, distribuidos en forma distintiva: para saber cuál es el tenedor más apropiado hay que pertenecer a tal grupo de iniciados en la materia; lo mismo para conocer tal o cuál término extranjero o lo que se considera cultura “general”, como conocimiento acumulado. Para saber cuán enmadejado es el

tránsito en el centro de Roma hay que haber estado en Roma, y para saber que algo complejo puede ser "kafkiano" hay que haber leído a Kafka, y así de seguido.

Acá es necesario no confundir lo verdadero con lo verosímil (lo que *es* y lo que *se cree* que pueda ser). Porque la cuestión de fondo es que para ninguna de estas imágenes es necesario conocer lo que se dice que se conoce sino ostentarlo, que no es lo mismo. En otras palabras: lo importante es el valor simbólico que puede adquirir la posesión del conocimiento de cierto bien distintivo de cultura, lo que representa para ese grupo y para el resto social del cual ese grupo intenta diferenciarse, apareciendo como "culto".

Queda claro entonces el carácter socio-céntrico y elitista del sentido humanista o iluminista de cultura. La especificidad de las páginas culturales de un periódico y de la agregaduría diplomática estarían también basadas sobre este sentido, que produce la valoración de ciertas y determinadas actividades como propiamente culturales, principalmente las artístico-literarias y de éstas sólo algunas, y principalmente manifestadas en los centros dominantes. El chisme de la cola del mercado,

el refrán en una conversación de café, el canto de la tribuna futbolera o los cuentos de Jaimito, por ejemplo, no entrarían dentro de esta clasificación, como tampoco sus ejecutores como "*gente de la cultura*".

Y el ejemplo de la cultura "alcohólica" es interesante porque se apartaría de estas concepciones de lo culto como lo exclusivamente artístico-erudito o como contenido de conocimiento. *Si al que toma mucho se le nota, es un borracho; si no se le nota, es un hombre culto (de alcohol)*. La ostentación, lo que se muestra, es lo más importante, aunque la cantidad real sea la misma.

En el fondo, la perspectiva que prevalece es la de la cultura como algo cuantificado, acumulable, seleccionable y centralizable, siempre determinada por el sujeto que se auto-atribuye el poder de cuantificar, acumular, seleccionar y centralizar ciertos valores supuestamente "más" culturales.

Unidad de contrarios

El sentido antropológico sirve para tomar conciencia que todas las manifestaciones

humanas de cualquier latitud y cualquier época son, han sido y serán cultura, como parte de la producción simbólico-material de la especie, transmitida en términos de signos aprendidos y arbitrarios, compartidos y en transformación permanente, y que todas las sociedades y grupos son productores de cultura, sin que sea posible distinguir en términos de más o de menos. En consecuencia, nos permite realizar una crítica respecto de las posiciones etnocéntricas, sociocéntricas y elitistas respecto a la cultura, que en gran medida coinciden con el sentido que Stocking tipifica como humanistas y en general situamos como iluministas.

Pero debemos tomar nota que ambos sentidos constituyen un par de opuestos que conforman una unidad, ya que uno se constituye y define en función del otro y, como veremos enseguida, adquieren un valor analítico y de transformación social sólo si se los ve en esta unidad de contrarios.

Por ahora digamos que si bien todas las sociedades poseen cultura por igual, no existe grupo humano que no pondere, dentro de su misma cultura, unos valores por sobre otros.

Lo que equivale a expresar que ninguna cultura deja de reivindicar, enseñar o imponer ciertos valores, comportamientos o creencias por encima de otras. Si bien las culturas pueden diferir sobre quién realiza la socialización y educación de los niños (los futuros "sucesores" de la definición de Turgot), en ninguna cultura se deja de señalar qué se debe decir, qué se debe tocar, qué se debe hacer, etc., en suma: *ninguna cultura, paradójicamente, deja de ser iluminista consigo misma*, con lo que el relativismo cultural extremo encuentra otro punto de crisis en sí mismo.

Cultura de las culturas, o hiper-uso del término

Es recurrente el uso de la palabra "cultura" para referir a fenómenos, acciones y situaciones de carácter diverso.

Cuando los espectáculos de fútbol o de rock se ponen violentos los titulares de los medios no dejan de apuntar a "*una verdadera cultura de la violencia que se ha adueñado de nuestra sociedad*". En no pocas ocasiones se coloca como causa de los dramas sociales de los argentinos a la "*cultura de la marginación*". En otras, a la "*cultura de la droga*", cuando no a la "*cultura de la miseria*". La enorme cantidad de

accidentes de tránsito se atribuye a una "*cultura del riesgo*" (CLARÍN, 8/4/06).

Previamente al Golpe de Estado Financiero de diciembre de 2001, también se hablaba de "*cultura de la renta*". En otro orden, algunos analistas pretendieron ubicar como clave de los atentados de septiembre de 2001 -que sirvieron de excusa para la política hegemónica y dominante de las potencias occidentales EEUU y Gran Bretaña y su marioneta española- al "*choque de culturas*" entre Oriente y Occidente...

Tras el accidente del vuelo de LAPA de 1999 en el Aeroparque de Buenos Aires, se escuchó decir a una azafata: "*en la empresa, existe una cultura que hace que si un piloto no corre riesgos no es macho...*".

Dentro del movilizado verano del 2002, frente al Ministerio de Trabajo pudo verse, en diversas ocasiones, a la cabeza de una marcha de desempleados una ancha tela que rezaba: "*luchemos por el regreso a la cultura del trabajo*".

A la "*gente culta*", la cultura "*general*", la cultura "*alcohólica*", se le suman la cultura de la violencia, de la renta, de la droga, de la

marginación, del trabajo... Estaríamos ante un uso extremadamente amplio del concepto que seguramente tiene causas y produce determinados efectos. En concreto: ¿A qué se debe este hiper-uso del término? ¿Para qué se establece la distinción entre quienes "poseen" más o menos cultura? ¿Por qué, en los otros casos, no se habla directamente de marginación, droga, violencia, renta, trabajo, etc.? ¿Cuál es el sentido que se implica al agregarle a cada uno de esos sustantivos la palabra "cultura"?

Nuestra hipótesis es que detrás de este uso generalizado debe haber alguna razón, alguna utilidad para ciertas racionalidades, para ciertos intereses sociales que lo justifiquen. Porque las palabras no surgen ni se usan sin sentido o en forma inercial, sino que responden a cuestiones y problemáticas de cada contexto histórico y situación concreta. No es sólo la moda la que explica estos usos, si por moda entendiéramos la mera copia. Y aunque así fuera, deberíamos preguntarnos por la razón de esa moda de agregar "cultura" a todo, la que podríamos llamar -siguiendo la moda- una verdadera *cultura de las culturas*.

Entramos, entonces, en el momento de tener que esbozar cuáles serían los descubrimientos atribuidos al concepto y cuáles los encubrimientos que, como toda construcción humana y científica, necesariamente conlleva.

Sombras

Hay instancias para las cuales el uso exclusivo del sentido de cultura como totalidad puede resultar contraproducente -por encubridor- y por eso es necesaria su problematización.

1.
El primero es que si la unidad entre lo material y lo simbólico es concebida como una mezcla amorfa, sin determinaciones desde lo social-estructural, se termina sin explicar mucho. Cuando se toman como base la descripción y comprensión del sentido de las culturas desgajándolas de las explicaciones históricas (que sólo quedarían, de esta manera, en manos de los modelos macro-estructurales, con acento en los procesos económicos, sociales, políticos) el concepto de cultura termina sólo describiendo, sin explicar.

La cultura, así entendida, sería la forma particular de los fenómenos, que daría cuenta

del *cómo* y no del *porqué* histórico de los fenómenos, y justificaría el statu quo, en aras de una supuesta autonomía de lo cultural que lo escindiría de lo histórico y contradiría su carácter de transformación y producción de lo nuevo y emergente.

Aquí incluimos la crítica a las definiciones que se reducen a la mera oposición entre cultura y naturaleza y, como ejemplo en el sentido común, podemos recordar la supuesta atribución causal del accidente del avión a la cultura del personal de la empresa, como si esa cultura no fuera el resultado de procesos de gestión y explotación del trabajo de ese personal.

2.
Segundo, tanto como una consecuencia de la fusión conceptual entre lo material y lo simbólico cuanto de la concepción relativista en lo cultural, que propende a la no valoración ética ni política de las distintas manifestaciones culturales, el concepto antropológico extremo impide ver las contradicciones y desigualdades sociales.

Es lo que se ha dado en llamar la *paradoja del relativismo cultural*, ya que termina

coincidiendo con las posiciones que proclama refutar. No ver en el seno de una sociedad las contradicciones que la atraviesan y la motorizan y evaluar todo lo que ocurre en ella como un conjunto homogéneo de manifestaciones, sin jerarquías de determinación y asimetría, tiene como efecto una supuesta "neutralidad" en el análisis, muy cercano al ideal de una objetividad a la manera positivista y ahistórica.

En efecto, el relativismo cultural establece que todas las manifestaciones culturales son igualmente dignas, tienen derecho a desenvolverse en forma autónoma, sin que exista teoría de lo humano de alcance universal que pueda imponerse a otra y que ninguna de ellas puede arrogarse el derecho de ser superior al resto. Así ha sido proclamado por las Naciones Unidas en su Declaración sobre los Derechos del Hombre, de 1947, sobre la base de un documento elaborado por la Asociación Antropológica Americana. Como señala García Canclini: "*dos problemas quedan sin resolver; uno de carácter científico: ¿cómo constituir un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás? El otro es de carácter político: ¿cómo establecer,*

en un mundo cada vez más conflictivamente interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?" (op.cit.17-18). Vale esta consideración para el ejemplo visto de quienes pretenden ocultar, bajo el ropaje del "choque de culturas", la explotación y sojuzgamiento del imperialismo occidental hacia los países del llamado Tercer Mundo, con complicidades de sus sectores dominantes, como base determinante del "*conflicto entre Occidente y Oriente*".

3.

En tercer lugar, y como una derivación de lo anterior, nos encontramos con la imposibilidad epistemológica e histórica de establecer fronteras nítidas entre una cultura y otra, lo que en Antropología aparece como el problema de la *unidad de análisis*. ¿Dónde empieza y termina una cultura, para que empiece o termine otra? ¿En los indicadores externos, señalados desde afuera de esa cultura? Puede ser una opción, sólo que con el riesgo de reducir la realidad a la mirada (obligadamente etnocéntrica) de ese observador. ¿Desde las representaciones que los actores miembros de esa cultura definen como límites entre lo propio y lo ajeno?

También puede ser una opción, pero con el riesgo de dar por sentado que, dentro de esas mismas representaciones, los actores pueden establecer esa identidad cultural sobre la base de reivindicar valores históricamente determinados, pero concebidos como perennes, como esencias absolutas y auto-contenidas, como si existieran o pudiera ser posible que existieran fuera de la Historia y de cualquier contradicción interna y respecto al exterior de esas culturas.

Esto se agrava con los procesos de transnacionalización y desterritorialización de las culturas, que impiden representarlas como entidades aisladas. Así, muchas veces se da como ejemplo de cultura en un sentido antropológico a los casos en que se le adicionan calificativos como “tradicional” o “popular”, que tanto pueden expresar una oposición a esos procesos de unificación y dominio transnacional como de deshistorización de contradicciones internas de esas culturas.

Una opción efectiva puede ser tomar el afán reproductivo y reivindicativo como parte del conflicto de base entre el sistema imperialista y unilateral de globalización capitalista, que pretende la unificación según los parámetros de

la cultura dominante, y las culturas e identidades locales y referenciadas territorialmente, que en esa situación se aglutinan en torno a valores constituidos como "tradicionales" para ellas.

Las investigaciones muestran, sin embargo, que muchas tradiciones resultan ser continuas *invenciones*, que tienen como propósito reaccionar o posicionarse en forma activa frente a procesos de conflicto por imponer o defender valores en riesgo. La invención de la tradición, de acuerdo con Eric Hobsbawm, consiste en invocar la perpetuación -mediante rituales- de valores y actos porque supuestamente representan un pasado valioso, cuando en realidad en esas épocas esos actos no se realizaban de esa manera. Las ceremonias, danzas, recetas, discursos de hoy no son más que intentos de congelamiento histórico de ese pasado (Hobsbawm 1987).

No es la globalización transnacional -como proceso planetario de interrelación cultural, comunicacional, económica y social- el "enemigo" de las culturas locales sino los efectos del dominio imperialista (como fase principalmente financiera y totalizadora de desarrollo del capitalismo) y su apropiación de

los medios de producción del mundo humano, material y simbólico.

4.
Una última consideración crítica debemos hacer hacia la hipertrofia, o extensivo uso del concepto de cultura. De acuerdo con lo que estuvimos viendo, se refuerza nuestra hipótesis de una racionalidad o valor de uso que tendría ese adosamiento. Al hacerlo, se corre el riesgo de despojar a la actividad o situación en cuestión (violencia, marginación, droga, etc.) de la determinación histórica y de la matriz de contradicciones que la producen, dificultando a la vez la posibilidad de indagar sobre sus agentes y causas estructurales. Cultura vendría a funcionar, en estos casos, como comportamientos auto-contenidos, justificados en sí mismos, regulares y habituales hasta el extremo de no poder ser modificados ni explicados por ninguna causalidad externa. En última instancia, este uso de cultura implica que las "causas" de esos estados o acciones son los actores (o víctimas) mismos.

Esto no deja de tener antecedentes en ciertas construcciones teóricas, básicamente en el llamado culturalismo. Uno de sus representantes más conspicuos fue el

antropólogo norteamericano Oscar Lewis, con su teoría sobre la "*cultura de la pobreza*", que hoy se ha deslizado al sentido común con el cual se desarrollan las políticas sociales. En sus trabajos, Lewis se ocupaba de afirmar en forma taxativa que la cultura de la pobreza (representada por "costumbres" como robar, prostituirse, tener relaciones incestuosas, ser violentos) constituye un modo de vida auto-perpetuado entre los pobres, sobre la base de valores construidos para y por una situación de adaptación, considerados "anti-valores", de los cuales el pobre no podría salir, ya que "*esto les anula la disposición mental necesaria para aprovechar las condiciones o las oportunidades de mejoramiento que pudieran tener a lo largo de su vida*" (Lewis 1956:109).

La perpetuación de "esencias" y la naturalización de conductas sería, en última instancia, el mensaje implicado en el uso de lo que hemos llamado cultura de las culturas. ¿Qué relación podemos encontrar con la hegemonía o la alternidad?

Luces

Ya señalamos que el sentido antropológico permite, como aportes o descubrimientos:

1.
Realizar una crítica al etnocentrismo, al sociocentrismo y al elitismo de la concepción *culturosa* de cultura, que en gran medida coincide con el sentido humanista o iluminista. "*Al descentrarse de la propia cultura, los antropólogos fueron descubriendo otras formas de racionalidad y de vida*" (García Canclini 1981:13). Y, con las limitaciones ya indicadas, el relativismo cultural produce una ruptura con esas asunciones centristas.

2.
En segundo lugar, permite contrarrestar la división clásica de la filosofía idealista entre la vida material y la espiritual, coincidente con la oposición entre trabajo manual e intelectual, ya que incluye a ambas dentro de la producción cultural.

3.
A pesar de que la oposición entre naturaleza y cultura puede no llevar directamente a dar cuenta de las desigualdades sociales, es importante destacar que sí sirve para contrarrestar las naturalizaciones y biologizaciones de lo social y los prejuicios positivistas. El destino de los humanos no está

escrito en nuestros genes. Todo el tiempo creamos nuestro mundo, nuestro contexto, nuestra historia, nuestros sistemas de vida. Y así como somos nosotros los que los hacemos, somos también nosotros los que los podemos cambiar. Porque todo lo que nos rodea tiene responsables, y son humanos. Y esto puede servir para no atarnos a una sola idea de destino o de futuro ni a un "pensamiento único", como se pretende desde los poderes dominantes.

4.

El concepto de cultura brinda un marco teórico adecuado para una crítica a los reduccionismos economicistas, que soslayan la importancia de las representaciones simbólicas e ideológicas en la construcción de los procesos históricos y sociales. Es más, el sentido antropológico es el que muchas veces se utiliza cuando se constata alguna falla en las explicaciones macro-históricas, económico-políticas, y aparece la apelación a la muletilla "*es una cuestión cultural*". En rigor, es cuando se necesita contemplar teóricamente la existencia de significados distintos al que se había pre-establecido como único, cuando se descubre que la gente piensa o actúa distinto a como "debería" haber pensado o actuado.

5.
Sirve para no caer en la asunción fatalista que coloca a la globalización con un único mensaje unificador y uniformizador, ya que permite que la trasnacionalización de la cultura pueda dar cabida a su relación dialéctica con el fortalecimiento de las culturas locales, evitando asimismo satanizarla como su "enemigo" y en cambio verla como un proceso histórico dentro del cual los pueblos pueden posicionarse estratégicamente.

6.
Tal como hemos sugerido que puede ser tratado, en términos de unidad de contrarios entre su uso antropológico e iluminista, el concepto de cultura aporta a la transformación y la mejora social. Vimos como la crítica al biologismo y al fatalismo globalizante puede servir para contrarrestar los mensajes dominantes del "único camino", tal como se presenta el mundo actual a los pueblos sojuzgados, explotados y expoliados por el Único Orden del imperialismo multinacional, hegemonizado por Estados Unidos y su política de garrote sin aparente freno. Y si hablamos de transformación, necesariamente debemos referirnos a un mundo de valores, por lo que

queda planteado un debate y cruce de miradas y no una naturalización o un mensaje único. Esto potencia la construcción de opciones y alternativas propias, porque los significados de lo que pasa en el mundo humano no son parte de ninguna ley natural e inalterable, sino que se pueden transformar.

7.

El aporte del concepto a la comunicación social también está relacionado con las transformaciones institucionales. De acuerdo con lo que hemos visto de la cultura como producción de sentido, todo en el mundo humano tiene un carácter significante. Esto implica que acciones y discursos (representaciones) deben ser interpretados no sólo por los emisores sino -y fundamentalmente- por los receptores, por los otros, lo que impulsa a la *escucha activa* de los destinatarios de mensajes e instituciones.

Acción

¿Cómo situarse desde una posición y acción transformadora con esta base conceptual del concepto de cultura?

Evidentemente el concepto antropológico, manejado en forma hipertrofiada, como hemos visto, tiende a la reproducción del status quo. Su utilidad se dará siempre y cuando se lo maneje como un contrario en unidad con el concepto iluminista. Es difícil pensar una transformación social sin apelar a un sentido de la cultura como aprendizaje continuo, de acuerdo con determinados valores y no de absolutizaciones de lo relativo.

Sólo de la combinación dialéctica y constante entre pares analíticos (material-simbólico, etnocentrismo-relativismo, iluminista-antropológico) se pueden dar cuenta de la realidad más allá de las naturalizaciones y los preconceptos. Si se recorren las modificaciones que fue sufriendo la postura de la UNESCO respecto a las cuestiones culturales, se podrá encontrar de lleno con una dinámica entre la perspectiva iluminista y la antropológica, entre concebir la cultura como todo lo creado por el hombre y el modo de vida de los pueblos y advertir a la vez contra los peligros de la *provincialización* (uno de los efectos del relativismo extremo) de las realidades culturales, que conlleva al ahistoricismo y la aceptación de modelos estáticos y congeladores de la historia.

Si la cultura no se hereda más que socialmente y se debe aprender todo en cada generación, nada puede obligarnos a naturalizar ni el progreso continuo ni un mundo mejor como algo garantizado de por sí, por el mero transcurrir de los tiempos. Es la Historia, como eslabonamiento de contradicciones, la que puede construir el progreso, pero también puede no hacerlo. Y es la acción de los hombres, dentro de las contradicciones de cada sistema social, la que determina que los cambios sean posibles.

"*La fantasía es como la veleta y es como una antena la conciencia del hombre. Amo a las dos. Las dos en mi tejado vibran como una rosa*", escribió el poeta argentino Raúl González Tuñón (1905-1974). Tanto la fantasía como la conciencia entran dentro de la cultura, pues se construyen mediante la dimensión simbólica de las acciones humanas. Es imposible escindir una de otra, como es imposible, en el mundo humano, dejar de lado el vuelo creador de las representaciones y el proceso de profundización de la conciencia social, en el terreno fértil que las contiene como herramienta de análisis y transformación: la cultura.

Cuerpo y cultura

Mercedes Cravero y Alejandra Roca

Lo material y lo simbólico

La Antropología ha mantenido una perspectiva social y cultural de los diversos fenómenos y manifestaciones humanas. Desde sus comienzos, el enfoque holístico de la antropología clásica ha prestado interés a las formas materiales del universo simbólico, interpretándolas en la compleja red de significaciones culturales. Como ha dicho Claude Lévi-Strauss: "*no podemos estudiar dioses, ignorando sus imágenes*", a la vez que toda representación simbólica utiliza mediaciones materiales. De esta forma, el diseño de los objetos, la distribución espacial, la arquitectura de las casas, los templos, la utilización de los colores y las vestimentas, no han pasado inadvertidos por los antropólogos y menos aún por los arqueólogos, quienes trabajan exclusivamente con restos materiales socio-culturales. De este modo, la expresión material y simbólica de toda producción

humana, ha constituido uno de los ejes fundamentales de la Antropología.

Lévi-Strauss afirma que "*cierto tipo de hacha de piedra, puede ser un signo*". ¿Qué significa esto? Fuera de su contexto cultural, un ingeniero podría examinar la eficiencia del hacha como herramienta, la tecnología con la cual fue realizada, en una palabra, el aspecto utilizado del artefacto. Un diseñador se detendría en sus líneas y formas, un artista en su valor estético; un coleccionista en su valor como reliquia, y un anticuario en su valor monetario. Asimismo, un análisis de laboratorio nos brindaría el detalle de su composición química, determinando a su vez su antigüedad. Sin embargo, un hacha de piedra supone un conjunto de elecciones, que implican tanto su eficacia, su valor estético y tecnológico, pero esta hacha adquiere su sentido pleno en el contexto de una cultura particular. Lo que Lévi-Strauss llama un sistema de elecciones posibles; es decir, esta hacha de piedra es una y no otra de tantas posibles. Es un producto material dotado de significado, dentro de un contexto específico. En otros términos, la observación de Lévi-Strauss hace referencia a la existencia de un sistema cultural particular que opera en elecciones arbitrarias a menudo percibidas

como estrictamente funcionales (utilizando como ejemplo un hacha de piedra, un objeto aparentemente simple y rudimentario).

Estas observaciones no se limitan al estudio de las llamadas sociedades "primitivas". Historiadores como Eric Hobsbawm han percibido con precisión la dimensión simbólica de la cultura material, tal como surge de las descripciones pormenorizadas que hace del mundo capitalista del siglo XIX, de donde surge la estrecha relación entre "*el interior burgués*", los objetos que lo habitan, y los valores estéticos, morales, religiosos, las prescripciones de clase y los símbolos de status. En *La era del capitalismo*, Hobsbawm se refiere al mundo burgués del siglo XIX de la siguiente forma:

> "*Permítasenos comenzar el análisis de esta sociedad... con la descripción de las ropas que vestían sus miembros y los intereses que las rodeaban. El hábito hace al monje, decía un proverbio alemán, y ninguna otra época lo entendió tan bien como ésta, en la que la movilidad social podía colocar a un gran número de personas en la situación, históricamente nueva, de desempeñar nuevos (y superiores)*

roles sociales, y, en consecuencia vestir las ropas apropiadas. [...] *La impresión más inmediata del interior burgués de mediados de siglo es de apiñamiento y ocultación, una masa de objetos, con frecuencia cubiertos por colgaduras, cojines, manteles y empapelados y siempre, fuese cual fuese su naturaleza, manufacturados. Ninguna pintura sin su marco dorado, calado, lleno de encajes e incluso cubierto de terciopelo, ninguna silla sin tapizado o forro, ninguna pieza de tela sin borlas, ninguna madera sin algún toque de tomo, ninguna superficie sin cubrir por algún mantel o sin algún adorno encima. Sin ninguna duda era un signo de bienestar y status.* [...] *Los objetos expresaban su precio... los objetos eran algo más que simples útiles, fueron los símbolos del status y de los logros obtenidos...* [...] *Sus objetos al igual que las casas que los albergaban eran sólidos... La dualidad entre solidez y belleza expresaba una neta división entre lo material y lo ideal, lo corporal y lo espiritual, muy típica del mundo de la burguesía; sin embargo en él, tanto el espíritu como el*

ideal dependían de la materia, y únicamente podía expresarse a través de la misma o, en última instancia a través del dinero que podía comprarla. Nada era más espiritual que la música, pero la forma típica en que entró en los hogares burgueses fue el piano, un aparato excesivamente grande, elaborado y caro".

Vemos entonces cómo, tanto en el estudio de las sociedades arcaicas como en las modernas e industrializadas se ha demostrado que lo material y lo simbólico conforman una totalidad.

Un hacha de piedra, una alfombra, un piano, un chicle, una pieza tallada de jade, una guía telefónica, o un corpiño con relleno, expresan el sistema de múltiples determinaciones de la sociedad que los produce y adquieren significado en un contexto específico. Cabe señalar también que el contexto cultural, al tiempo que posibilita, limita nuestra capacidad para signar significados e interpretar. Para dar un ejemplo, cuando vemos un film, un mismo objeto, como una goma de mascar sobre una alfombra persa, puede significar, de acuerdo con la trama, la contradicción entre Oriente y

Occidente, la presencia de un espía norteamericano en Irán, o la pista de un asesino. En nuestra vida cotidiana, solemos estar permanentemente atentos al significado de nuestras prácticas y también (especialmente) a las de los demás.

Como dice García Canclini:

> "*Cualquier práctica es simultáneamente económica y simbólica. A la vez que actuamos a través de ella, nos la representamos atribuyéndole un significado. Comprar un vestido o viajar al trabajo, dos prácticas socioeconómicas habituales, están cargadas de sentido simbólico: el vestido o el medio de transporte- aparte de su valor de uso: cubrimos, trasladamos- significan nuestra pertenencia a una clase social (o grupo de pertenencia) según la tela y el diseño del vestido, si usamos un camión o un coche, de qué marca, cte. Las características de la ropa o del coche comunican algo de nuestra inserción social o del lugar al que aspiramos, de lo que queremos decir a otros al usarlos*".

El célebre dramaturgo Molière observó mordazmente estas aspiraciones, en su retrato del "*burgués gentilhombre*", donde satiriza las pretensiones y el ascenso económico de la burguesía del siglo XVII:

> "*El señor Jourdain: -Os he hecho esperar un poco, pero es que ahora me estoy haciendo vestir como las gentes de categoría; y mi sastre me ha enviado medias de seda como jamás pensé que había de ponerme.*
> *El maestro de música: -No estamos aquí sino para esperar que os desocupéis.*
> *El señor Jourdain: -Os ruego a ambos que no os vayáis hasta que no me hayan traído mi traje, a fin de que podáis vérmelo. [...] Mi sastre me ha dicho que las gentes de categoría andan así por la mañana,*
> *El Sastre: -Mirad, aquí tenéis el más y mejor guarnecido traje de corte. Es una obra maestra haber inventado un traje tan serio sin que fuera negro ...*
> *El señor Jourdain: -¿Qué significa esto? ¡Habéis puesto las flores para abajo!*

El Sastre: -Sí, por cierto todas las personas de categoría las llevan en esa forma.
El señor Jourdain: -¿Las personas de categoría llevan las flores para abajo?
El Sastre: -Sí, señor.
El señor Jourdain: -Oh, entonces está bien."

En este retrato de un "*parvenu*" (algo así como un "nuevo rico"), observarnos un "uso" de la indumentaria que resulta familiar en nuestra sociedad: el gasto desmedido en la vestimenta que expresa la pretensión de pertenencia a un sector social de status más elevado.

Los significados sociales atribuidos a la indumentaria se relacionan así tanto a diferencias de clase y status, como también a distinciones de género, preferencias sexuales, etáreas, actividad laboral, o de grupos definidos por lo que se han dado en llamar las nuevas identidades urbanas. Innumerables trabajos etnográficos acerca de las sociedades llamadas "primitivas" describen con amplitud los distintos tipos de arreglos y ornamentaciones, así como las ropas apropiadas que deben usarse en diferentes ocasiones, tales como

rituales de iniciación, funerarios, bodas y ritos de pasaje.

Consumo de signos

Estas prescripciones indumentarias y de arreglo personal, como ya dijimos, no son puramente estéticas, o puramente funcionales, sino que expresan de modo implícito la estratificación social, los valores, etc. La sociedad capitalista va a imprimir su propio sesgo a este tipo de expresiones, ya que si bien existen convenciones (novias de blanco, luto de negro), las mismas tendrán su propia expresión en diferentes grupos sociales, de acuerdo con sus propias pautas de consumo. Estas no descansan solamente en el poder adquisitivo que se tenga con respecto a un bien. Pierre Bourdieu nos habla de una "*apropiación diferencial de los bienes*". Si bien las clases sociales se diferencian por su relación con la producción y la propiedad, también lo hacen por el aspecto simbólico del consumo, es decir por la manera de usar los bienes transmutados en signos. Este rasgo es específico de la llamada "sociedad de consumo". Por ejemplo: la entrada a un Museo, o a un concierto de una orquesta sinfónica puede ser gratuita (lo que la haría "*accesible a todos*"), pero sólo algunos sectores

sociales consumen y gustan este tipo de bienes culturales. La posibilidad de apropiarse de los mismos está relacionada con hábitos socioculturales, estéticos y estructuras del gusto, internalizadas y aprendidas en el grupo de pertenencia.

La apropiación diferencial de los bienes se expresa también en el consumo de espacios de recreación públicos o semipúblicos. Un ejemplo de ello son los "paseos de compras" o *shopping center*. Allí pueden reunirse una chica que ha hecho un largo viaje en colectivo con sus familiares para fotografiarse con su traje de cumpleaños de 15 en un ambiente de "lujo", un contingente de amas de casa del interior del país para hacer un *tour* de compras y recreación, un grupo de adolescentes que hacen del shopping un lugar de encuentro, una persona que entra directamente a una negocio, realiza una compra y se va... Todos estos sujetos sociales se apropian en forma diferenciada y desigual del mismo espacio.

En la indumentaria, por ejemplo, una misma prenda puede ser "consumida" de modo diferencial: una camisa verde loro, corta, con solapas enormes y botones diferentes, acompañada de saco marrón, o un jean roto, no

produce la misma impresión (es decir: hacemos otra lectura de la misma) en una modelo que en una empleada doméstica. También diferentes elementos del contexto como el lugar (una "disco" de moda o un transporte colectivo del Conurbano Bonaerense), el tipo de arreglo personal, los accesorios, el horario, nos hablan de situaciones y usos sociales por completo diferentes, aunque se trate de la misma prenda. Sin dudas, para la empleada doméstica esa camisa no está "a la moda", si no se compra otra es porque no puede hacerlo. En cambio para la modelo seguramente signifique algo "retro" y "original", inclusive estará dispuesta a comprar ropa usada, en un comercio exclusivo.

Como ya señalara García Canclini, cabe plantearse que los procesos de diferenciación que se expresan en el consumo y generan identidades son resultado de desigualdades, es decir, dejar de lado un enfoque relativista de acuerdo con el cual sólo veríamos diferencias, donde en realidad hay desigualdades.

Las diferencias de clase no implican entonces solamente el aspecto económico-material, ya que la burguesía desplaza la diferenciación a un sistema conceptual, en un plano simbólico. De ahí que Bourdieu nos habla de la lucha

simbólica. Esta estrategia crea la "ilusión" de que la diferenciación no se debe a lo que se tiene, sino a lo que se "es". De esta forma, la cultura, el arte, el buen gusto, la distinción, aparecen como un don "natural".

Finalmente, podemos retomar aquí el concepto de cultura, tal como lo entiende la Antropología, según el cual todo sistema simbólico inserto en estructuras materiales expresa sentidos, a la vez procesos de identidad y diferencia, observables en las diversas prácticas e instituciones sociales. Recordemos la noción de cultura que la define en oposición a la naturaleza (ver Gravano): la arbitrariedad y diversidad de la producción humana que va más allá de lo dado, de lo natural, transformándolo... El hombre, al modificar la naturaleza se transforma a sí mismo, y su propio cuerpo lleva inscriptas las "marcas" de su cultura.

A propósito de esta distinción entre naturaleza y cultura, Lévi-Strauss nos relata, en *Tristes Trópicos*, en alusión al arte del tatuaje de los indios Caduveo (de Brasil),

> "*en sus pinturas faciales ... los mbayá expresan un mismo horror por la*

> *naturaleza. El arte indígena proclama un soberano desprecio por la arcilla de la que estamos amasados...*" Y luego agrega: "*Las pinturas confieren al individuo su dignidad de ser humano, operan al paso de la naturaleza a la cultura, del 'animal estúpido' al hombre civilizado...*"

Es que la construcción social y cultural del cuerpo es común a toda experiencia humana.

Bibliografía de *Alteridades y cultura*

Ansart, P. 1983: *Ideología, conflictos y poder*. Premia, México.

Arfuch; L. y otros 2002: *Identidades, sujetos y subjetividades.* Prometeo libros, Buenos Aires.

Bailly, O. 2006: Una generación bisagra. En: *Le Monde Diplomatique*, febrero, Buenos Aires; 28-30.

Barth, F. 1976: *Los grupos étnicos y las fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México

Bonfil Batalla, G. 1992: *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina.* Fondo Editorial del CEHASS- Editorial de la Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires.

Bourdieu, P. 1988: *La distinción, criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid.

Briones, C. 2002: Depredación y ninguneo. En *Encrucijada.* Universidad Buenos Aires, Nº 15, Año 2, Buenos Aires.

Cirese, A. 1980: *El concepto de cultura, ensayo sobre las culturas subalternas*. CISINAH, México.

Cuche, D. 1999: *La noción de cultura en las ciencias sociales.* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Curtis, C. 2000: *Construcciones de alteridad. Discursos cotidianos sobre la inmigración*

coreana en Buenos Aires. EUdeBA, Buenos Aires.
Eagleton, T. 1997: *Las ilusiones del posmodernismo*. Paidós, Buenos Aires.
Engels, F. 1945: *El Anti-Dühring*. Ediciones Fuente Cultural, México.
García Canclini, N. 1982: *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen, México.
García Canclini, N. 1981: *Cultura y sociedad, una Introducción*. Sep, México.
Garcia Canclini, N. 1987: Cultura transnacional y culturas populares; bases teorico-metodologicas para la investigacion. En: Garcia Canclini, N. & Roncagliolo, R.: *Cultura transnacional y culturas populares*. Instituto para la America Latina; 17-76.
Geertz, C. 1995: *Tras los hechos*. Paidós, Buenos Aires.
Geertz, C. 1987: *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Buenos Aires.
Gramsci, A. 1971: *Cultura y Literatura*. Península, Barcelona.
Gramsci, A. 1976: *Literatura y vida nacional*. Juan Pablos Editor, México.
Gravano, A. 1989: *La cultura en los barrios*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Gravano, A. 1991: La cultura de las culturas. En: *Realidad Económica*, IADE, 105-106; 145--157.

Grimson, A. 2002: Guerras culturales o cultura de guerra. En Encrucijada. Universidad de Buenos Aires, Nº 15, Año 2, Buenos Aires.

Hobsbawm, E. 1987: Introduction. En Hobsbawm (comp.): *Inventing traditions*. Univ. Press , Cambridge; 1-14 (trad. Eugenia Calligaro).

Hobsbawn, E. 2000: La izquierda y la política de la identidad. En *New left review*, Nº 0, Ediciones Akal, Madrid.

Hobsbawm, E. 1981: *La era del capitalismo*.

Juliano, D. 1994: La construcción de la diferencia: los latinoamericanos. Mimeo.

Juliano, D. 1992 Estrategias de elaboración de la identidad. En: Hidalgo, C y Tamango, L. (compiladoras): *Etnicidad e Identidad*. CEAL; 50-63.

Kahn, J. 1969: *El concepto de cultura, textos fundamentales*. Anagrama, Madrid.

Kuper, A. 2001: *Cultura. La versión de los antropólogos.* Cap.7: Cultura, diferencia, identidad. Paidos, España.

Lander, E. 2005: Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (compilador): *La colonialidad del saber:eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Clacso Libros-UNESCO, Buenos Aires.

Lash, S. 1990: *Sociología del posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires.

Lévi-Strauss, C. 1970: *Tristes trópicos*. EudeBA, Buenos Aires.
Levi Strauss, C. 1979: Raza e Historia. En su: *Antropología Estructural II*. Siglo XXI, México.
Lewis, O. 1956: La cultura de la pobreza. En su: *Ensayos antropológicos* (1986). Grijalbo, México; 107-123.
Lotman, Y. 1979: *Semiótica de la Cultura*. Cátedra, Madrid.
Martín-Barbero, J. 1987: *De los medios a las mediaciones*. Ediciones G.Gili, México.
Martín-Barbero, J. et.al. 1998: *Cultura y globalización*. CES, Universidad Nacional, Colombia.
Marx, C. & Engels, F. 1968: *La ideología Alemana*. Edic. Pueblos Unidos, Montevideo.
Neufeld, M.R. 1994: Crisis y vigencia de un concepto: la cultura en la óptica de la Antropología. En: Lischetti, M. (comp.): *Antropología*. EUdeBA; 381-408.
Nervi, L. 1988: América Latina: Grupos étnicos e integración nacional. En: Lischetti, M. (compiladora): *Antropología.* Manuales, EUdeBA, Buenos Aires.
Ortiz, R. 2003: *Lo próximo y lo distante.* Interzona editora S.A., Buenos Aires.
Paternostro, C. 1989: *Piedra abstracta. La escultura inca: Una visión contemporánea*. FCE, Buenos Aires.
Perrot, D. y Preiswerk, R. 1979: *Etnocentrismo e Historia*. Nueva Imagen, México.

Roca, A.2005: El problema de la verdad y la constitución del lenguaje en la ciencia. (Mimeo).

Rockwell, E. 1980: *Antropología y Educación: problemas del concepto de cultura*. Mimeo, México.

Rosaldo, R. 1991: *Cultura y Verdad, nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.

Rosenthal, M. & Iudin, P. 1959: *Diccionario filosófico abreviado*. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.

Said 2001: El exilio del testigo. *Cultura y Nación*, Clarín, 7 de octubre.

San Román, T. 1996: *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía.* Tecnos, Barcelona.

Tamagno, L. 1988: La construcción social de la identidad étnica. En *Cuadernos de Antropología 2 Identidad e Identidad Étnica.* Universidad Nacional de Luján- EUdeBA.

Buenos Aires.

Todorov, T. 1991: *Nosotros y los Otros*. Siglo XXI, México.

UNESCO 1997: *Nuestra diversidad creativa, informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*. Correo de la UNESCO, Librería, México.

Valenzuela González, J. 2000: *La divisoria digital y la globalización de la educación ¿pueden representar una nueva forma de colonización?* 3ª Reunión Regional de

América Latina y el Caribe del Consejo Internacional de Educación Abierta y a Distancia (ICDE), San Pablo, Brasil.

Valentine, Ch. 1970: *La cultura de la pobreza*. Amorrortu, Buenos Aires.

Vila, P. 1993: El otro en las narrativas en ciudad Juárez, El Paso. XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Ciudad de México-29 de julio de 1993.

Voloshinov, V. 1965: *El signo ideológico y la Filosofía del Lenguaje*. EUdeBA.

Wallerstein, I. 2000: *El eurocentrismo y sus avatares*. En New left review, Ed. Akal; 97-113.

Williams, R. 982: *Cultura, Sociología de la Comunicación y del Arte*. Paidós, Bs.As.Worsley, P. 1971: *El tercer Mundo*. Siglo XXI, México.

III

Principales corrientes teóricas de la Antropología

Del Iluminismo a los clásicos

Introducción

Josefina Ghiglino

El conocimiento científico moderno surge en Europa hacia el siglo XVII y en sus múltiples desarrollos irá adquiriendo un lugar crucial en la configuración del mundo actual, tanto en los procesos socio-políticos y económicos como en la vida cotidiana de los sujetos. Se trata aquí de situarnos en el contexto de surgimiento de este sistema de conocimiento, sin desconocer otras formas generadas en otros momentos históricos y contextos culturales, que no serán contempladas en esta presentación.

Nuestro interés se centrará en las ciencias sociales en su conjunto y la Antropología en particular. Las mismas se conformarán como disciplinas autónomas de la filosofía[32] hacia

mediados del siglo XIX y se apoyarán en gran medida en las concepciones y desarrollos teórico-metodológicos de las ciencias de la naturaleza que es posible ubicar en el siglo XVII[33]. Dicha conformación se caracteriza por el desarrollo de métodos propios en interacción con el contexto socio-histórico que condiciona en última instancia la producción y el quehacer científico.

Considerar algunas de las distintas escuelas y vertientes de la Antropología, tal como serán expuestas en los siguientes textos, tiene un sentido informativo, a la manera de una historización del surgimiento y primeros desarrollos de la Antropología -período denominado clásico- así como de los movimientos teóricos posteriores y a su vez un sentido interpretativo, que podría sintetizarse en los siguientes núcleos de interés:

¿Cuáles son los interrogantes centrales y las nociones conceptuales que distinguen a una y otra corriente teórica? ¿Cuáles las semejanzas y

[32] Esta autonomía no alude a una desvinculación de las ciencias de toda filosofía, sino a la estructuración y sistematización de un conjunto de premisas teóricas y metodológicas. Sea explícitamente reconocido o no, las teorías científicas remiten en última instancia a concepciones filosóficas.

[33] Uno de los ejemplos del auge y nuevo giro que caracteriza este proceso de constitución de la ciencia moderna es el estudio del cuerpo humano y el desarrollo de la anatomía y fisiología; estudio que será retomado después de varios siglos de prohibición durante el medioevo. Otro es la teoría copernicana, que lleva al pasaje del geocentrismo al heliocentrismo, y la repercusión de la misma más allá del campo de la astronomía.

diferencias en las formas de abordaje del objeto de estudio? ¿Qué concepción de hombre y sociedad sostienen unas y otras? ¿Cómo interpretan y valoran el "encuentro" de Occidente con otras culturas? ¿Cuáles son las concepciones acerca de la cultura que postulan? ¿Cuáles los diálogos y debates que sostienen con otras disciplinas?

Las preguntas que caracterizan al período clásico acerca del origen de las sociedades, de la continuidad y cambio, del funcionamiento y dinámica de las mismas, de la diversidad cultural, así como los intereses y problemáticas de los desarrollos actuales -entre las de mayor relevancia- se inician en el pensamiento del Iluminismo[34]. Pensamiento en el que la Antropología encuentra su filiación, al igual que las otras ciencias sociales y el conocimiento científico en general. Por ende, y en virtud de su importancia, abordaremos las corrientes antropológicas a partir de una aproximación a este pensamiento de múltiples resonancias e implicancias sociales[35].

[34] Los términos Iluminismo, Ilustración, filósofos o pensadores del Iluminismo o de la Ilustración serán utilizados como equivalentes, dado que si bien distintos autores enfatizan el uso de uno u otro, no habría diferencias significativas entre los mismos.

[35] En el capítulo sobre Movimientos Teóricos Posteriores se brinda un cuadro con estas relaciones.

Las concepciones sobre la relación entre individuos, instituciones sociales y conocimiento de las mismas que despliegan pensadores como Rousseau, Voltaire, Montesquieu y otros, la íntima vinculación de este movimiento con la Modernidad y la incidencia en la actualidad del Iluminismo, pueden ser rastreadas a la manera de sustratos en las escuelas antropológicas que se desarrollan desde fines del siglo XIX. Nos referimos al evolucionismo, el funcionalismo, el estructural- funcionalismo, el difusionismo, el particularismo histórico, el estructuralismo y a nociones tales como evolución y progreso, integración social y cambio, estructura y relaciones sociales. Y con relación a las corrientes contemporáneas, a las nociones de conflicto, contradicción, práctica antropológica y lugar del antropólogo en el marco de los significativos cambios que se han generado desde la Modernidad.

Iluminismo

J. Ghiglino

Conocimiento y transformación social

Es en el siglo XVIII y en Francia, en el contexto que precede a la Revolución Francesa, cuando se despliega en toda su magnitud el movimiento iluminista. Un conjunto de pensadores que abrevan en la filosofía racionalista del siglo XVII (Descartes, Spinoza y Leibniz entre otros) situarán en el centro de sus reflexiones la noción de Razón, en íntima relación con la crítica a toda forma de conocimiento dogmático y al hombre como sujeto del acto de conocer, hacedor de la historia y las instituciones sociales. Postularán por ende una filosofía social y política que desborda los sistemas axiomáticos[36] de la filosofía precedente y que ahonda en la crítica de las instituciones vigentes: la monarquía absoluta, la jerarquía eclesiástica, la censura a las formas de pensamiento y expresión, instituciones que coartan la libertad de los hombres y el camino

[36] Sistemas metafísicos abstractos que caracterizaron la filosofía del siglo XVII.

al conocimiento de la naturaleza, de la naturaleza humana y de la sociedad.

> "*El siglo de Rousseau, de Voltaire, es el territorio de gestación de las grandes apuestas del hombre moderno...en los talleres de los poetas, de los pensadores, de los primeros libre pensadores que produjo la modernidad, se fueron forjando las palabras que alimentaron los sueños, las esperanzas, las movilizaciones de millones de seres humanos....palabras tales como libertad, igualdad, equidad, fraternidad, autonomía, ciudadano, democracia*" (Forster1999: 242).

Para el iluminismo, la Razón será camino y fin. Los métodos racionales permitirán acceder a la verdad, una verdad despojada de todo contenido teológico y aún ontológico. El conocimiento tendrá un valor práctico y éste será ante todo el cuestionamiento del orden vigente. Cuestionamiento que adquirirá distintos énfasis, desde la radicalidad del pensamiento de Rousseau, para quien una nuevas instituciones debían sustituir las existentes, a Montesquieu, para quien era posible introducir reformas en las mismas.

Pensamiento y tradición intelectual -la del Iluminismo- que recorrerá la Modernidad y que podemos rastrear hoy en el seno de los procesos sociales que caracterizan a la sociedad occidental actual.

¿Cuáles fueron las vicisitudes de esta corriente de pensamiento? ¿Cuál su importancia con relación al conocimiento científico y al surgimiento de las ciencias sociales y de la Antropología? ¿Cuál su legado? ¿Qué podríamos rescatar hoy de aquellas utopías?

Distintos autores señalan dos vertientes, en el marco de los acontecimientos post-revolucionarios[37], que se gestan en el siglo XIX. Una es aquella que se expresa en una filosofía conservadora, que afirma las instituciones que consolidan el orden burgués, que se aboca a describir y normatizar lo existente e incluso postula la vuelta a un *status-quo* anterior -el "Antiguo Régimen"-, toda vez que las nuevas instituciones, pudiesen atentar contra el equilibrio social. Esta tradición se entronca con la denominada filosofía positiva y positivismo[38],

[37] Nos referimos al advenimiento del orden democrático-burgués, dimensión política del capitalismo industrial y al surgimiento de dos nuevas clases sociales: el proletariado y la burguesía.

[38] La filosofía positiva postula una noción de progreso que se asienta en el orden y el control social, propuesta que se corresponde con la concepción del sistema social como un todo integrado, libre de conflictos y contradicciones. El positivismo, como método de aplicación al estudio de los fenómenos sociales, se limita básicamente al dominio de lo manifiesto, la

modelo del conocimiento científico que signa a las ciencias sociales durante este siglo y en gran medida en el siglo XX.

La otra vertiente será una filosofía progresista, dos de cuyas manifestaciones son el socialismo utópico, tal como Marx denominó a pensadores como Saint Simon, y el marxismo, que se propone dar cuenta de las contradicciones del nuevo orden vigente y postula por ende la idea de superación del mismo. La filosofía dialéctica será directriz en el pensamiento marxista. Se trata de una filosofía dialéctica, en particular, no de toda filosofía, concepción o lógica dialéctica. En el pensamiento marxista los hechos dados, aquello que "es", constituye una verdad parcial, transitoria, sujeta a su negación, de modo que las relaciones entre los hombres y de los hombres con la naturaleza no se agotan en las formas en que se manifiestan, sino en la posibilidad de trascenderlas. Retoma de modo general así el contenido crítico del iluminismo. Por el contrario, el positivismo considera al orden fáctico, a los hechos tal como se dan, en términos de verdad.

observación y descripción de lo observado, la explicación y la pretensión de predictibilidad son ejes centrales de esta concepción, en su versión más genérica.

De las dos filosofías mencionadas, será la positivista la que sostiene gran parte del desarrollo de las ciencias sociales y las teorías consensualistas que predominan en las mismas. Estas teorías conciben los sistemas sociales a partir del equilibrio y observan los cambios como procesos que atentan contra el orden social. Con posterioridad surgirán, en el campo mismo de estas ciencias, las teorías que conciben la dinámica social en términos de totalidades históricas atravesadas por contradicciones sociales. Estas nociones serán re-significadas por la antropología contemporánea en los desarrollos críticos que se gestan desde la disciplina misma, de frente a la ruptura del régimen colonial hacia mediados del siglo XX y que impactarán crucialmente en la Antropología que había surgido bajo la impronta de la expansión colonial europea.

Razón y progreso

Los pensadores del siglo XVIII comparten, más allá de sus diferencias, la *fe* en la razón.

> "*Más que los pensadores de cualquier época anterior, los hombres del Iluminismo adherían firmemente a la convicción de que la mente puede*

> *aprehender el universo y subordinarlo a las necesidades humanas* (...) *Utilizando los conceptos y las técnicas de las ciencias físicas, emprendieron la tarea de crear un mundo nuevo basado en la razón y la verdad* (...) *pero no la verdad como revelación, tradición o autoridad, sino aquella cuyos pilares gemelos serían la razón y la observación* (...) *Si la ciencia había revelado la acción de las leyes naturales en el mundo físico, quizá podían descubrirse leyes similares en el mundo social y cultural* (Zeitlin 1968: 13).

Todos los aspectos de la vida social -las instituciones políticas, religiosas, morales- serán analizados a través de un enfoque en el que se intenta aunar los métodos deductivos e inductivos, aquellos que provienen del racionalismo y del empirismo -dos vertientes filosóficas que recogen del siglo anterior- y en este intento radica uno de los aportes del Iluminismo al conocimiento científico en su concepción moderna.

El estudio de las instituciones vigentes arrojará como resultado una visión crítica de las

mismas. Concluyen las más de las veces que son contrarias a la razón, irrazonables, por tanto contrarias a la naturaleza humana y reclaman entonces un cambio, sea la sustitución, sea la reforma de las mismas. Esas instituciones, heredadas del medioevo, oprimen a los hombres y les impiden la realización de sus potencialidades. Será la razón, el conocimiento racional antepuesto a las creencias irracionales, la vía que posibilitará el camino hacia la perfectibilidad ilimitada del espíritu humano. Razón y progreso se entrelazan: el progreso humano es posible mediante el avance de la razón y la razón se despliega en el progreso indefinido de lo social-histórico. La confianza en la razón otorga a este movimiento un énfasis optimista e ingenuo a su vez.

Los límites del conocimiento racional, del conocimiento científico, del "progreso" técnico y tecnológico, son de diversa índole. Por eso la historia de los siglos subsiguientes y en gran medida la crítica a la idea de progreso y evolución social proveniente de las ciencias sociales -y específicamente de la Antropología- relativizarán y hasta refutarán estas ideas a la luz de los procesos históricos que harán mella en estas nociones.

Iluminismo y Antropología

Dado que para los iluministas la razón es universal, la humanidad encuentra su unicidad a partir de esa universalidad, que se expresa de forma particular en los distintos pueblos. Esta diversidad será el modo que adquiere la razón según el espacio geográfico y tiempo histórico. Universalidad y particularidad serán algunos de los problemas en los que centra su atención la Antropología, así como las preguntas mencionadas en la Introducción. Entre ellas, las concepciones acerca de la diversidad cultural y física de los pueblos que Europa "descubre" en su expansión colonialista.

La mirada que predomina hacia los pueblos no occidentales durante el siglo XVIII tendrá un carácter benévolo y tolerante. Fundamentalmente es Rousseau, a través de la metáfora del "buen salvaje"[39], quien plasma esa mirada. El "salvaje" es concebido como representante del hombre de origen, de lo auténtico y, dado que no ha sido corrompido por las instituciones que oprimen al hombre europeo, le es posible establecer relaciones

[39] Esta metáfora remite a la compleja noción de "estado de naturaleza" u "hombre natural" como una condición hipotética, que puede, según Rousseau contribuir al conocimiento de la naturaleza real del hombre.

armónicas con la naturaleza y con los otros hombres. Por ende, de él pueden extraerse enseñanzas. El hombre europeo, de acuerdo con esta postura, habría sido salvaje y habría evolucionado hacia la civilización. No obstante, en esta evolución un orden social concreto, en este caso el absolutismo, puede devenir inadecuado y contrario a la naturaleza del hombre por irracional.

La metáfora adquiere entonces un valor instrumental: el cuestionamiento a las instituciones vigentes en la Europa que precede a la Revolución Francesa. Un siglo después, otra será la imagen y la mirada predominante hacia los pueblos no occidentales. Serán éstos los que deberán extraer enseñanzas de los europeos, será Europa quien representará la cúspide de la *civilización* y a ella deberán asimilarse los *salvajes* y *bárbaros*.

La Antropología surge en el marco de esta concepción, la de una única evolución histórica y una única cultura, a saber: la de Occidente. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo XX se operará un cambio crucial. Será el pasaje a la concepción de pluralidad de culturas.

> "*Hay dos ilustraciones: una profundamente reivindicable* (…) *y que tiene que ver con los conceptos de autonomía, emancipación, con la relación compleja entre libertad e igualdad, entre orden normativo como ley jurídica e igualdad material* (…) *con la idea de un hombre que es capaz de dialogar críticamente con otro hombre, que es capaz de construir la comunidad de hablantes que racionalmente pueden llegar a entenderse* (…) *podemos hablar entonces de una ilustración libertaria* (…) *Pero también tenemos* (…) *otra ilustración, que va desplegando una racionalidad absorbente, cuantificadora* (…) *que va dominando la naturaleza, que supone que el hombre es esencialmente estructura racional* (…) *que en la construcción de modelos de racionalización* (…) *finaliza devorando las pluralidades, las diferencias y al propio espíritu critico* (…) *Una ilustración que se convirtió en ideología de una sociedad imperial, en ideología de la racionalización*

científico-técnica del mundo." (Forster 1999: 267)

Este legado resulta complejo: por un lado, los ideales de libertad, autonomía, igualdad, equidad, fraternidad, y por otro estos mismos valores, pero debilitados y aún negados por los desarrollos históricos concretos que Occidente mismo irá produciendo en el mundo de la mundialización. Los ideales que impregnaron los movimientos sociales y políticos de utopía y proyecto durante dos siglos al menos, aparecen hoy vaciados de pasión. Plantear una re-ilustración sería de algún modo reivindicar la idea de la autonomía como principio de rebeldía, dice Forster, una vía de interpelación crítica al presente.

Evolucionismo: el primer paradigma antropológico

María Elina Vitello

El paradigma[40] científico del siglo XIX

El inicio del siglo XIX, en el que surgirá la nueva ciencia antropológica, encuentra a la sociedad europea convulsionada por los efectos transformadores de los sucesos históricos ocurridos en los últimos años del siglo anterior. Nos referimos a la revolución francesa, por un lado, y a la revolución industrial, por el otro. Ambas marcaron el comienzo de un proceso profundo en la esfera económica, política y social de Europa, que cambiaron radicalmente la forma de vida de las sociedades europeas en principio y del resto del mundo después. El clero y la nobleza perdieron gran parte de sus privilegios (tierras, títulos, cargos hereditarios,

[40] El paradigma es "*la fuente de los métodos, el campo de los problemas y de los cánones para su solución que son aceptados por cualquier comunidad científica madura en cualquier tiempo dado*" (Khun T., en Krotz 1983: 34). Según Kuhn, las ciencias no progresan siguiendo un proceso uniforme por la aplicación de un hipotético método científico. Se verifican, en cambio, dos fases diferentes de desarrollo científico. En un primer momento, hay un amplio consenso en la comunidad científica sobre cómo explotar los avances conseguidos en el pasado ante los problemas existentes, creándose así soluciones universales que Kuhn llamaba "*paradigmas*". En un segundo momento, se buscan nuevas teorías y herramientas de investigación, conforme las anteriores dejan de funcionar con eficacia. Si se demuestra que una teoría es superior a las existentes entonces es aceptada y se produce una "*revolución científica*". Tales rupturas revolucionarias traen consigo un cambio de conceptos científicos, problemas, soluciones y métodos, es decir, nuevos paradigmas.

etc.) y la burguesía, que ya había asumido el control económico, se afirmaba políticamente en el nuevo orden social.

Los grandes cambios son siempre resistidos y combatidos por aquellos sectores cuyas prerrogativas son vulneradas. De esta manera, nos encontramos que en los primeros años de este siglo XIX, las antiguas clases dirigentes intentarán volver y restaurar, junto con el principio de la legitimidad de sus privilegios, el respeto a los poderes absolutos, así como también el sentido de la jerarquía y de la autoridad que detentaban antes de la revolución burguesa. En este intento por recuperar un tiempo perdido, las clases dominantes revestirán al pasado de significaciones idílicas y lo revalorizarán a través de las tradiciones. Este movimiento encuentra también su expresión en la producción intelectual y artística de la época. Propone la recuperación de los valores nacionales y de las tradiciones populares, tomando el nombre de Romanticismo.

Esta mirada retrospectiva también se refleja en la búsqueda antropológica. Será el punto de partida del folklore, disciplina que dentro del movimiento romántico se ocupará de recuperar

e incorporar al patrimonio cultural los valores nacionales y las costumbres populares a la historia de las modernas naciones europeas[41]. Pero estos últimos intentos por sostener los vestigios del antiguo régimen quedarán barridos del escenario europeo por el empuje de las nuevas fuerzas surgidas de la revolución industrial. En este siglo surgirá pujante una burguesía apoyada en el soporte ideológico del liberalismo. Por otro lado, nacerá una clase trabajadora que manifestará su conciencia de clase. Lo nuevo no es tanto la existencia de una clase obrera, sino que la misma toma conciencia simultáneamente de su miseria y de su fuerza.

El resurgimiento religioso, el conservadurismo político y el nacionalismo romántico de las primeras décadas, retardaron pero no detuvieron el surgimiento de las ciencias del hombre. A lo largo de este siglo los continuos avances en la física, la química y la técnica aplicadas a la industria, el comercio y la guerra, trasmitieron confianza en el progreso y jerarquizaron el método científico. La ciencia decimonónica sostenía una cosmovisión que informaba sobre un mundo regular, ordenado y

[41] Este primer impulso del Folklore se dinamizará luego desde posiciones marxistas y funcionalistas.

observable, con modificaciones graduales en el tiempo y en el espacio, cuyos fenómenos y funcionamiento se explicaban por la ley de la causalidad.

El positivismo, fundado por Augusto Comte, estableció una nueva forma de aproximarse a los fenómenos sociales: empírica, experimental e inductiva. Pero ¿qué significaba *positivo*? Comte decía que positivo significaba lo real frente a lo fantástico. Lo real era lo dado por la experiencia; también significaba lo útil frente a lo ocioso, lo preciso frente a lo indefinido, lo constructivo frente a lo destructivo y, por último, lo relativo frente a lo absoluto, ya que era conocimiento de los fenómenos y no de las esencias. De ahí que postuló que la mente humana debía renunciar a todo empeño por conocer la esencia misma de las cosas y contentarse con la verdad derivada de la observación y la experimentación. Planteaba la improcedencia de la especulación en torno al comportamiento del hombre, concebía a la Sociología como una ciencia natural a la que denominó física social, en la cual se fundían todas las ciencias orgánicas e inorgánicas y que no podía reducirse a los principios de ninguna de ellas, en particular.

Como dijimos, la ciencia se apoyaba en una metodología general de tipo inductivista, para la cual los hechos singulares son conocidos por la observación y la experimentación. Por vía inductiva se pueden llegar a establecer leyes que no explican los fenómenos sino que describen las regularidades observables en los mismos. La ciencia, para el positivismo, tiene un carácter instrumental; es valiosa porque sirve a la técnica y a la industria.

En el marco de esta concepción, y con miras a comprender el auge de la explicación evolucionista tanto en el ámbito de las ciencias de la naturaleza como en las del hombre, no podemos dejar de mencionar a Charles Darwin y Herbert Spencer. Ambos fueron influenciados por Thomas Malthus[42] a través de su obra *Ensayo sobre Población*. El mecanismo mediante el cual Darwin explicó la evolución biológica fue la selección natural a través de la *lucha por la existencia* y la *supervivencia del más apto*, ambos conceptos fueron elaborados por Malthus en su explicación sobre el crecimiento de la población inglesa.

[42] Malthus, Thomas (1766-1834), economista inglés, profesor de Economía Política y pastor protestante. Su principal estudio, fue el *Essay on the Principles of Population* (1798), trata el problema de la superpoblación desde un punto de vista pesimista. Sostenía que los recursos se reproducían aritméticamente, mientras que la población lo hacía de manera geométrica. Este desequilibrio produciría miseria y hambruna inexorablemente.

Si bien la biología se encontraba bajo las mismas influencias epistemológicas y socio-históricas generales que el resto del pensamiento del XIX, la publicación de la obra de Charles Darwin *El origen de las especies* (1859) produjo una verdadera revolución en el ámbito de las ciencias naturales. Construyó una teoría general de la evolución biológica donde incluía a todos los seres vivos, plantas, animales y hombres, irradiando consecuencias en otros campos científicos. Dice Levi-Strauss: "*de aquí en más ya no nos habremos de ver con construcciones filosóficas como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII...*" o la degeneración de las razas de años más tarde. La idea de una evolución gradual de las especies vivientes, a través de inmensos períodos geológicos permitía asimilarla a la historia de la especie humana. Los restos asociados a herramientas de piedra ya no se interpretarán como testimonios de una época antediluviana. Ahora eran pruebas de la lenta evolución del pasado del hombre. Y en la medida que esos utensilios prehistóricos se asemejaban a los utilizados por muchos grupos primitivos contemporáneos, permitía encontrar en éstos el pasado vivo de los diferentes estadios progresivos de la humanidad.

Por su parte Spencer, contemporáneamente, se encontraba abocado a demostrar que el universo era un esquema progresivo y continuo de desarrollo, que abarcaba todos los fenómenos inorgánicos, orgánicos y superorgánicos. Es decir que todos las manifestaciones eran producto de la evolución. En su obra también recurrió a las ideas malthusianas para explicar el progreso de la humanidad. Este autor afirmaba que la lucha por la vida conducía a la disminución de los ineptos y a la supervivencia de los aptos. Spencer fue el que popularizó el término evolución y podemos decir que también le concedió su sentido más abarcativo.

Según Marvin Harris la tendencia a la biologización en el siglo XIX no tenía nada que ver con el mayor prestigio de las ciencias biológicas frente a las ciencias sociales. No podía decirse que un campo imitara al otro, sino que tanto las ciencias biológicas como las ciencias sociales, dieron respuestas paralelas a necesidades ideológicas similares.

> "*El interés de los científicos sociales por el progreso y la perfectibilidad hizo que el evolucionismo abrevara en la teoría biológica, en tanto que el*

> *concepto de selección natural surgió del interés por encontrar un marco explicativo a las guerras y los conflictos raciales, nacionales y de clase*" (Harris 1997: 111).

Dentro de las ciencias del hombre, la Antropología nació en el ámbito intelectual de estas proposiciones paradigmáticas y se nutrió de las mismas fuentes.

La Antropología y el evolucionismo

El esquema evolutivo, que se convirtió en matriz principal de explicación de los fenómenos sociales, se mantuvo dentro de la tradición filosófica del Iluminismo. La secuencia evolutiva *salvajismo*, *barbarie* y *civilización* que explicaba el desarrollo de la razón humana en las ideas de los filósofos, fue retomada por los antropólogos para explicar la evolución de la cultura. Al igual que las ciencias naturales, y según el ejemplo de éstas, la Antropología confió en descubrir relaciones constantes entre los aspectos socioculturales, como lo hacían aquellas con los fenómenos de la naturaleza.

El aporte de la teoría de la evolución biológica a la Antropología fue certero, arrojó luz sobre su

objeto: el Hombre. Como tal, pertenecía a la especie homo sapiens que, a diferencia de las demás especies, encerraba una particularidad: el homo era un ser dual, tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza y en tanto espíritu pertenecía a otro mundo, el de la cultura.

El surgimiento de la Sociología y la Antropología en este siglo XIX, amplió la necesidad de conocer científicamente a aquellos otros hombres que la expansión capitalista introducía abruptamente en la historia occidental. En los países europeos eran las masas de desocupados y asalariados que comenzaban a reclamar por mejores condiciones de trabajo. En las colonias de ultramar, eran otros hombres con anatomías y costumbres diferentes que se oponían a condiciones de sometimiento y explotación colonial.

La pregunta ¿quiénes son los *otros*? no era nueva en el pensamiento europeo. La relación entre Occidente y el resto del mundo había generado muchas respuestas en los siglos anteriores. Pero con la expansión sistemática de Europa el encuentro con otros pueblos, con otras culturas, con modos de vida distintos a los “propios” no fue ingenuo: la intencionalidad

del colonialismo dominaba la relación. Entonces, el asombro dejó paso al desprecio por lo diferente, y las respuestas ya no vinieron de la religión o de la filosofía, sino del método científico.

La Antropología se constituyó como ciencia a finales del siglo XIX siendo su primera corriente de pensamiento el evolucionismo. Esto significa el reconocimiento social de un nuevo campo de conocimiento y la constitución de una comunidad científica particular. Los nuevos antropólogos tendrán que dar respuestas sobre esos otros hombres que se construirán científicamente no por lo que son, sino por lo que les falta: los no-occidentales.

Las ideas principales

Los principales representantes del evolucionismo fueron Lewis Morgan y Edward Tylor. Considerados fundadores de la Antropología, se propusieron responder científicamente a varias preguntas: ¿por qué las sociedades humanas eran tan diferentes?, ¿por qué algunos pueblos estaban tan atrasados? ¿cómo se producían los cambios?

El conocimiento de otras formas de vida y la rápida transformación de las mismas en el plano económico, político, social, etc. a consecuencia de la revolución industrial, constituyeron desafíos teóricos para la incipiente teoría antropológica. Los pensadores de la época se enfrentaron por un lado a un mundo contemporáneo donde la diversidad cultural se hacía empíricamente constatable, y por otro, esas diferentes formas de vida no eran estáticas ni inmutables, sino que podían cambiar y transformarse al contacto con otras.

Como fuente de reflexión antropológica estas sociedades demostraban, en virtud de las circunstancias socio-históricas, que el cambio social era inherente a ellas y por lo tanto se constituía en un interrogante a ser explicado. El evolucionismo como primera teoría científica contestó a la pregunta sobre las semejanzas y diferencias de los hombres a través del concepto de progreso, explicando la historia como un proceso natural.

Hasta ese momento la explicación sobre el Hombre, había estado escindida. En tanto cuerpo era objeto de la anatomía, la fisiología; en tanto espíritu pertenecía al campo de la filosofía y la religión. El evolucionismo propuso

entonces el estudio del Hombre como una totalidad, donde cada una de sus partes podía entenderse bajo el siguiente criterio: el hombre como especie era el resultado de la evolución biológica, como el resto de los seres vivos. Era un eslabón más en una cadena de organismos, pero un organismo que se completaba con un atributo particular: la cultura, que se desarrollaba a través del tiempo en diferentes grados de evolución o progreso, la evolución cultural.

Si bien la concepción del hombre como un ser dual -biológico y cultural- no era nueva, el gran aporte que enfrentaba las posturas teológicas y filosóficas vigentes era, por un lado, la concepción del hombre como un animal y, por otro, la aseveración de que su parte espiritual era la consecuencia de su parte natural.

> "*Los modernos investigadores de las ciencias de la naturaleza inorgánica son los primeros que reconocen, ya sea dentro de sus campos limitados de trabajo como fuera de él, la unidad de la naturaleza, la rigidez de sus leyes, el concreto orden de causa y efecto, merced a lo cual cada hecho depende del anterior y actúa sobre el que lo*

> *sucederá.* (…) *Ahora bien, al llegar a los procesos superiores del sentimiento y la acción del hombre, del pensamiento y del lenguaje, del conocimiento y el arte, se da una transformación en el torno de la opinión que prevalece. Por lo general no estamos preparados para aceptar que el estudio de la vida humana se considere una rama de las ciencias naturales* (…) *Ninguno negará que las causas naturales y concretas determinan en gran medida la acción humana*" (Tylor 1977:126-27).

Ambas partes de la dualidad humana, la naturaleza y la cultura, eran entendidas por los evolucionistas como una continuidad. Para Tylor la cultura comenzaba en el hombre cuando la naturaleza había concluido su obra. La cultura era el producto de las transformaciones de la naturaleza en el tiempo. Pero se trataba de un producto radicalmente distinto de cualquier otro que la naturaleza hubiese generado en su evolución. La cultura era un producto "superior", dependiente de las propiedades de la mente humana. Por lo tanto, el estudio de la cultura podía realizarse bajo las mismas premisas que el ámbito natural.

Y la teoría evolucionista partía de tres premisas sobre el hombre:

- la unidad psicobiológica de la especie humana: todos los hombres pertenecen a una sola especie, Homo Sapiens,
- el hombre es un ser dual: el hombre es al mismo tiempo un ser biológico y un ser cultural y,
- a igual especie, corresponde una sola cultura con diferencias de grado.

En efecto, el evolucionismo concibe la existencia de una sola cultura. La cultura humana es una sola y los diversos pueblos o formas de vida conocidos, representan momentos, en una escala de progreso donde cada escalón en ascenso constituye un grado mayor de cultura.

La cultura humana pasa por diferentes estadios de desarrollo que van de lo simple a lo complejo. En este sentido, la humanidad desde su origen y en su devenir histórico va ascendiendo desde un estadio de simplicidad total a otros de complejidad creciente. Todas las sociedades se originaron con una cultura muy primitiva, salvaje, y llegaron a un estadio con

una cultura más compleja, más rica, más variada. A medida que los hombres fueron generando descubrimientos e inventando elementos para hacer frente al medio que los rodeaba, fueron progresando. Por lo tanto el evolucionismo postula una ley universal sobre el progreso humano y de esta manera explica las diferencias y semejanzas entre los hombres y la llamó *ley del progreso universal*.

Esta ley es considerada impulsora del cambio. La idea de progreso que subyace a este razonamiento considera que el progreso humano es lineal porque existe un único camino posible a recorrer. Además, es acumulativo, porque el conocimiento genera otros nuevos. Es inevitable porque más tarde o más temprano hay que transitarlo. Y es unidireccional, porque tiende a anular las diferencias. Todos, hipotéticamente, se dirigen hacia la misma meta.

La idea de progreso del siglo XVIII había sido el motor de la transformación de la razón humana. Un siglo más tarde, en el marco del desarrollo científico, estas ideas continuaron y se profundizaron, convirtiendo al progreso en una ley *de la naturaleza*. Así, la diversidad humana desplegada en el espacio y en el

tiempo, representó el avance de la humanidad hacia una mayor complejidad. Describieron el avance en etapas, elaborando una visión coherente de los diferentes estadios por los que transcurrió la cultura de la humanidad en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

El progreso, que los evolucionistas definían como natural e inevitable, ponía en evidencia que entre el hombre occidental y el primitivo no existía nada que impidiera que éstos últimos evolucionaran hasta llegar a estadios superiores, tarde o temprano. En esta teoría, las diferencias culturales eran sólo cuestión de tiempo. Si consideramos que la cultura se trasmite por aprendizaje, el contacto entre pueblos con distintos grados de evolución podía acelerar el proceso de evolución cultural, evitando de esta manera que los que se encontraban más abajo en la escala, recorrieran todo el camino. De esta manera, la incipiente Antropología aparecería bendiciendo científicamente las transformaciones que la expansión colonial imponía en las sociedades dominadas.

La reconstrucción histórica que propuso el evolucionismo abarcaba a la humanidad toda:

históricamente, desde su origen hasta la actualidad y espacialmente, desde el norte al sur y del este al oeste del planeta. Sin embargo, se operaron algunas reducciones: no estudiaron todas las sociedades, sino solamente las no-occidentales y no se ocuparon de todos los aspectos de la cultura sino que dieron prioridad a algunos de ellos: las creencias en Tylor y las instituciones en Morgan.

El método

Los datos para el estudio de la cultura procedían en general de dos fuentes: los conocimientos cada vez más amplios sobre la prehistoria de Europa, restablecida por la investigación arqueológica, y la creciente información merced a los viajeros, funcionarios y misioneros, acerca de las costumbres y creencias de los pueblos no occidentales. Estas circunstancias planteaban un intrigante problema: la relación de los “salvajes” con las grandes civilizaciones de Europa y América. Las excavaciones arqueológicas no revelaban el status original de la civilización, sino por el contrario, que la civilización europea tenía sus fuentes en culturas semejantes a la de los pueblos primitivos contemporáneos.

Tanto Morgan como Tylor reunieron cantidad y variedad de datos. ¿Cómo organizaron y sistematizaron los datos culturales? Lo hicieron aplicando el método comparativo. Se propusieron llenar las lagunas existentes en los conocimientos disponibles de la historia universal. La base del método era el supuesto de que los diferentes sistemas socioculturales que podían observarse en el presente tenían cierto grado de semejanza con las diversas culturas desaparecidas. Mostraban como ejemplo que la vida de ciertas sociedades contemporáneas era semejante a lo que debería haber sido la vida durante el Paleolítico (piedra tallada). A otros grupos los asimilaban a la cultura típicamente neolítica (piedra pulida). Morgan entendía esta prolongación del pasado en el presente:

> "*vale la pena señalar que las instituciones domésticas de los bárbaros, e inclusive de los antepasados salvajes del hombre, aparecen todavía con tanta amplitud en algunas partes de la familia humana que, si excluimos el período estrictamente primitivo, las diferentes etapas de este progreso se hallan bastante bien conservadas.* (…) *Los*

> *antepasados remotos de las naciones arias, se supone, pasaron una experiencia análoga a la de tribus bárbaras o salvajes que nos son contemporáneas*" (Morgan 1977: 70-71).

Las diversas instituciones se ubicaban en una secuencia de progreso creciente. La construcción de ese orden era básicamente una operación lógica, deductiva, cuyos supuestos implícitos eran:

1. que las formas más simples son las más antiguas,
2. las más complejas son las más modernas y
3. las más simples originaron a las más complejas.

Dice Tylor:

> "*confiando en los principios generales del pensamiento y la acción del hombre como guía para ordenar del modo correcto los hechos. Y aún cuando la crónica explique o guarde silencio al respecto, comparando un arco con una ballesta nadie dudará que la segunda ha sido una evolución*

del instrumento más simple" (Tylor 1977: 142-143).

Lewis Morgan (1818-1881)

De origen norteamericano, este abogado con vocación antropológica e integrante de la Liga de los Indios Iroqueses, es considerado por muchos como el "padre" de la Antropología. La relación que mantuvo con los algunas tribus indias de Norteamérica, fue interesándolo sobre los sistemas de parentesco de las diferentes grupos. Con el objetivo de probar los orígenes asiáticos de los indios de América, preparó un cuestionario, el primero que se aplicó a los estudios de parentesco y lo hizo difundir por el mundo entero a través de la Smithsonian Institution. El resultado fue la publicación del primer análisis científico del parentesco en la antropología: *Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana*. Convencido de la validez del método comparativo se propuso la tarea de comparar las instituciones sociales desde la antigüedad clásica con las de los pueblos primitivos contemporáneos, buscando en éstos la razón de ser de aquéllas. En 1877 publicó *La sociedad primitiva*, donde mostraba el desarrollo de la humanidad a través de los estadios sucesivos del salvajismo, la barbarie y

la civilización. En este esquema evolutivo ordenó y clasificó toda la diversidad de culturas.

Morgan sostenía que la humanidad había recorrido un único camino de progreso: había partido de una etapa primigenia, el salvajismo, donde el hombre había tenido que inventarlo todo. Luego, con el surgimiento del sedentarismo había llegado a la barbarie y con la invención de la escritura fonética, al grado máximo de desarrollo humano, la civilización. Distinguía dos lógicas evolutivas, la de los inventos y descubrimientos y la de las instituciones. En la primera, los hombres progresaban con la invención de elementos de mayor eficacia en el dominio sobre la naturaleza y la progresión era geométrica, pues a medida que se inventaban elementos nuevos, éstos eran la base de los siguientes. Así primero los hombres inventaron las herramientas de piedra, luego el arco y la flecha, luego la ballesta, etc. Pero como el hombre es un ser social, su evolución no podía explicarse solamente desde las cosas materiales, las instituciones estuvieron presentes desde el principio en estado germinal.

> "*Tomaremos como base la extensa sucesión de invenciones y descubrimientos que jalonan el camino del progreso humano y, fundamentalmente, las instituciones domésticas que representan el desarrollo de ciertas ideas y sentimientos. Si remontamos las distintas líneas del progreso hasta las edades primitivas del género humano, discriminando una de otra, en el orden en que aparecieron -inventos y descubrimientos por un lado, e instituciones por el otro-, podemos comprender que los primeros mantienen entre sí una relación progresiva, y las segundas, una relación de desenvolvimiento. En tanto que los inventos y descubrimientos se han relacionado más o menos directamente, las instituciones se han desarrollado de acuerdo con unos pocos principios primarios de pensamiento*" (Morgan 1977: 66).

Una de las instituciones de las que se ocupó fue la familia. Sostenía que la evolución de la familia había comenzado en el salvajismo inferior bajo la forma del estado de

promiscuidad sexual entre los miembros de la horda primitiva. Luego evolucionaba hacia la familia consanguínea (forma hipotética de familia en el matrimonio de los hermanos y las hermanas en línea directa o colateral), luego la familia *punalúa* (sobre la base del matrimonio de varias hermanas con un grupo de hombres que no están necesariamente emparentados entre sí y viceversa), después la *sindiásmica* o por pareja (una forma de transición entre el matrimonio de grupo y la monogamia). Más tarde la familia patriarcal (podía en algunos casos ser poligínica -varias mujeres-, con origen en matrimonios colectivos) y por último la familia monógama en la civilización moderna. Esta última forma de familia es, en este esquema evolutivo, el grado máximo de desarrollo de la institución.

Años más tarde, investigaciones antropológicas de la época clásica de nuestra disciplina, pondrían en duda la existencia de esta sucesión creada por Morgan. De los tantos trabajos de campo llevados a cabo por antropólogos posteriores, resultaron numerosos los ejemplos etnográficos de familia monógama en sociedades cuyas características distaban de las que Morgan hubiese ubicado en la Civilización.

Cabe destacar que para este autor la evolución de la humanidad no se detendría en la civilización, sino que ésta era una época transitoria que llevaría, por la ley del progreso, al nacimiento de un estadio superior donde prevalecieran formas más justas e igualitarias de vida, razón por la cual fue tomado por Carlos Marx y Federico Engels como fuente del establecimiento de las bases de la sociedad comunista, tanto en el principio de la evolución humana como en su proyección futura.

Edward Tylor (1834-1917)

Contemporáneo de Morgan y representante destacado de la escuela evolucionista en Inglaterra, fue el primero en elaborar una definición de la cultura:

> "*la cultura o civilización en sentido etnográfico amplio es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad*" (Tylor 1977: 124).

Define a la cultura con mayúsculas y en singular. Es la cultura de todos los hombres en tanto miembros de la especie humana. La cultura como atributo exclusivo de lo humano que se adquiere a través del aprendizaje social. Para él la Antropología es la ciencia de la cultura porque ésta puede "*ser investigada según principios generales,* (…) *es un objeto apropiado para el estudio de las leyes de pensamiento y la acción del hombre*" (Tylor 1977: 125). Sostiene que en gran medida el comportamiento humano obedece a causas naturales y concretas, por lo tanto todo lo que la cultura tiene de uniformidad entre los hombres debe atribuirse a causas uniformes. El supuesto que habla sobre la unidad psicobiológica de la especie garantiza que los hombres generen iguales respuestas ante las mismas condiciones. Y todo lo que la cultura presenta de diverso, debe considerarse como manifestación de distintos grados de evolución o desarrollo.

Su esquema evolutivo sigue el mismo modelo de salvajismo, barbarie y civilización, sin subdivisiones al estilo de Morgan. Puso especial interés en demostrar la evolución en el campo de la religión. La misma se habría originado en el *animismo* (creencia en que los objetos de la

naturaleza tienen alma) luego habrían surgido los sistemas *politeístas* (creencia en varias deidades) y finalmente, en la civilización aparece el *monoteísmo* (creencia en un solo dios), versión culminante de la religiosidad humana. Considera a la civilización como el momento máximo del desarrollo cultural humano y al imperio británico su mejor ejemplo.

Tylor elaboró el concepto de "supervivencias" para explicar aquellos fenómenos culturales originados en épocas pasadas y que seguían vigentes en la sociedad europea del siglo XIX. Es decir que se consideraba que no habían evolucionado como se esperaba en consonancia con el resto de la cultura y los tiempos. El autor las define así:

> "*se trata de procesos, costumbres, opiniones, etc., que la fuerza de la costumbre ha transportado a una situación de la sociedad distinta de aquella en que tuvieron su expresión original y, de este modo, persisten como pruebas y ejemplos de la antigua situación cultural, partiendo de la cual se ha llegado a la nueva*" (Tylor 1977: 142).

Como muestra de supervivencias, cita una anciana trabajando en un telar a mano, cuyo uso es de una época anterior a la introducción de la “lanzadera volante”. El uso del arco y la flecha en competencias deportivas o los botones en las mangas de los sacos, constituyen otros ejemplos.

Reflexiones finales

El evolucionismo será criticado por las corrientes antropológicas del siglo XX. El funcionalismo, el particularismo histórico, el estructuralismo entre otros, se opondrán fuertemente a sus propuestas desde las nuevas perspectivas.

Una crítica compartida es la que plantea que la reconstrucción histórica que elaboró el evolucionismo es conjetural, ya que ese modelo que partía del salvajismo hasta la civilización, no encuentra correlato en la realidad. La diversidad de pueblos históricos y contemporáneos existentes son ejemplos de transformaciones en distintas direcciones, de creaciones culturales independientes y también de intercambio y aprendizaje en momentos de contacto. La sucesión invariable de los estadios

propuestos y la caracterización de los mismos fue ampliamente refutada por las investigaciones de campo en el siglo XX. Sus críticos aseguran que otro punto débil es considerar que la humanidad evoluciona en bloque. Esto significa pensar que en determinado momento histórico toda la tecnología, la religión, la organización social, etc., eran simples y luego evolucionaron en forma conjunta.

Para los evolucionistas, la línea de progreso iba en ascenso desde etapas anteriores de simpleza hacia otras posteriores de mayor complejidad. Sin embargo, la manera en que construyeron la explicación tuvo el camino inverso, es decir partieron del presente y de su propia sociedad, la civilización, y fueron descartando los avances hasta llegar a la barbarie, y así sucesivamente. En palabras de Morgan:

> "*remontándonos a través de las líneas del progreso humano, hacia las edades primitivas de la existencia del hombre, y descartando uno tras otro ... sus descubrimientos, invenciones e instituciones principales, puede apreciarse el adelanto realizado en cada período*" (Morgan 1977: 83).

De lo que se deduce que su parámetro de análisis es la civilización, por lo tanto los pueblos estudiados son salvajes o bárbaros con relación a todos los elementos materiales o instituciones que le faltan con relación a Occidente. Por eso se ha criticado su etnocentrismo.

En cuanto a las contribuciones, podemos citar las siguientes: la cultura humana se convirtió en objeto de estudio científico. La elaboración de la primera definición de cultura permitió distinguirla del concepto biológico de raza. Los evolucionistas recopilaron una vasta cantidad de datos culturales, y aunque la sistematización de los mismos fue criticada, sentaron las bases para el desarrollo de posteriores investigaciones sobre el terreno. Las clasificaciones de los sistemas de parentesco construidas por Morgan y las terminologías aportadas por Tylor siguen siendo actuales por su importancia teórica.

Las implicancias teóricas de esta corriente estuvieron presentes en los debates de la Antropología durante décadas. Si bien fue superado metodológicamente con el advenimiento del trabajo de campo más sistemático y el relativismo cultural entre otros

cuestionamientos, podemos decir que el evolucionismo fue mucho más que una corriente de pensamiento antropológica, fue un paradigma que abarcó las teorías científicas del siglo XIX. Tuvo tanta fuerza explicativa que fue retomado con modificaciones en el siglo XX y en la actualidad las corrientes neoevolucionistas en Antropología tienen vigencia en la explicación de la diversidad cultural.

Teorías clásicas de la Antropología del siglo XX

Introducción

M. Mancusi

Por su trascendencia en el desarrollo de la antropología del siglo XX, se expondrán a continuación las corrientes teóricas principales: el particularismo histórico, surgido en Estados Unidos de Norteamérica a fines del siglo XIX, el funcionalismo británico, iniciado a principios del siglo XX, y el estructural-funcionalismo, para pasar luego al estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. Las primeras nacieron como reacción al evolucionismo, ya que impugnaron muchos de sus supuestos; fundamentalmente manifestaron la imposibilidad de efectuar grandes reconstrucciones y generalizaciones en abstracto. Las culturas específicas debían ser estudiadas primero en sus contextos particulares y a través de estos estudios sería posible llegar a descubrir leyes generales.

También desarrollaron trabajos de campo intensivos y pusieron el acento en las técnicas de recolección de datos culturales.

Bronislaw Malinowski fue el primero en sistematizar la metodología por excelencia de la Antropología: el trabajo de campo y la observación participante en la introducción a su libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Esta metodología fue usada por los antropólogos clásicos que estudiaban sociedades pequeñas, aisladas, alejadas histórica y geográficamente de Occidente. El investigador se instalaba en una aldea, reserva o comunidad, analizaba todos los aspectos de la cultura y a partir de ellos organizaba una monografía importante en la que creía reflejar la realidad de la cultura de toda la sociedad estudiada.

Por otro lado el antropólogo había llegado a esas sociedades cuando los pueblos ya habían sido expuestos a las influencias del explorador, el comerciante, el misionero y el administrador extranjeros. Este proceso de cambio abrumador, la colonización, que procedía de una sola realidad cultural, la sociedad occidental industrializada, hizo que casi ninguna cultura del mundo hubiera podido

ubicarse al margen de estos procesos. Sin embargo el ritmo y el impacto de la situación colonial fueron variables. Algunas culturas, como la de los indios de las llanuras de Estados Unidos de Norteamérica, que se interponían en la expansión hacia el Oeste, fueron arrinconadas y transformadas radicalmente. Otras, en cambio, ubicadas en lugares más remotos, continuaron manteniendo sus formas de vida tradicionales y sus estructuras sociales durante un tiempo más, a pesar de la influencia de la expansión capitalista.

Durante las primeras décadas del siglo XX, los antropólogos norteamericanos, en el marco del particularismo histórico, llevaron a cabo sus investigaciones entre aborígenes cuyas culturas habían sido casi totalmente transformadas, mientras que la antropología británica estudiaba grupos de África y Oceanía, cuyas culturas, aunque en proceso de cambio, no habían sido tan alteradas. Esta diferencia se expresa en la forma de abordaje por parte de las dos escuelas, los funcionalistas suponían que "*la-vida-como-se-vivía-ahora*" era muy parecida a la "*vida-como-se-vivió-entonces*", mientras que el antropólogo norteamericano se sentía impulsado a recrear "*la-vida-como-se-vivía-entonces*", mediante la recolección de narrativas

orales que permitirían reconstruir la historia particular del grupo (Llobera 1957: 60).

El objetivo principal del trabajo de campo era registrar esas formas de vida antes de que sus rasgos se perdieran, de ahí la tendencia a tratar a cada uno de los grupos sobre los que trabajaban como un sistema social aislado, cerrado, autosuficiente y homogéneo. Ese análisis ahistórico y sincrónico ocultaba que esas sociedades eran cada vez más dependientes y subordinadas a un sistema económico, político y social mucho mayor. Como señala Leclerc:

> "*tanto Boas como Malinowski habían comenzado por ver en las sociedades primitivas sociedades preservadas, no tanto quizás de la historia como de la industrialización "sin objeto" e inauténticas, intactas y al margen de una colonización uniformante, permitiendo una tipología abierta, fundada en muestreos de prácticas e instituciones humanas en que lo diverso sería recogido con comprensión*" (Leclerc 1972: 88).

Es decir que los antropólogos clásicos estaban dedicados a mostrar la gran diversidad de culturas existentes con una mirada relativista. Esta posición metodológica reforzaba la visión de las “sociedades primitivas” como sistemas que funcionaban en forma autónoma de la totalidad histórica.

Particularismo histórico

M. Mancusi

La figura de Boas

Franz Boas (1858-1942) fue la figura principal del llamado particularismo histórico, desarrollado en EEUU. Su influencia y la de sus discípulos fue indiscutible en la antropología norteamericana del siglo XX. Boas nació en Alemania. Allí se formó como geógrafo, matemático y físico. Al establecerse en los Estados Unidos, orientó su atención hacia la antropología, desarrollando una intensa actividad como investigador, profesor, editor, conferenciante, fundador y presidente de importantes asociaciones y revistas especializadas. Sus discípulos de la Universidad de Columbia, donde enseñó hasta 1941, desarrollaron sus investigaciones en las principales universidades norteamericanas.

No podemos entender el proceso que hizo que Boas pasara de la física a la etnología sin hacer una breve referencia a la influencia que

ejercieron en él las ideas filosóficas del siglo XIX en Alemania, principalmente en relación con el desarrollo de las ciencias experimentales. La vuelta a la filosofía kantiana fue la respuesta alternativa a la teoría del conocimiento planteada por el materialismo y el idealismo. Emmanuel Kant había señalado que la esencia de las cosas en sí no era ni el espíritu ni la materia; era incognoscible. El conocimiento dependía de las impresiones de los sentidos. Estas impresiones estaban sometidas a categorías a priori del espíritu como el espacio y el tiempo. Por eso el conocimiento era producto de la interacción entre el espíritu y la realidad.

Esta teoría del conocimiento llevó a justificar una perspectiva empirista (conocemos a partir de los datos de los sentidos) y a señalar la contribución que el espíritu del observador hace a la percepción de los datos (Harris l995:321). Uno de los filósofos neokantianos que más influyó en el pensamiento de Boas fue Wilhem Dilthey, quien sostenía que las ciencias humanas, a diferencia de las de la naturaleza, permitían conocer los fenómenos "desde adentro", ya que el sujeto que conoce forma parte del mundo que estudia.

En 1883 Boas viajó al Ártico para realizar una serie de mapas geográficos y estudiar los efectos del clima en la vida de los esquimales. Había sido discípulo de Friedrich Ratzel (1844-1904), quien sostenía que el entorno era el factor determinante de la cultura. Sin embargo Boas observó allí que la cultura esquimal no estaba mecánicamente determinada por su entorno:

> "*Si en mis posteriores escritos no insisto en las condiciones geográficas, la razón hay que buscarla en la exagerada fe en la importancia de los determinantes geográficos con que comencé mi expedición de 1883-84 y en la subsiguiente total desilusión en lo que se refiere a su importancia como elementos creadores de la vida cultural. Siempre seguiré considerándolos importantes como factores limitantes y modificadores de las culturas existentes, pero lo que ha ocurrido es que en mi trabajo de campo posterior esta cuestión nunca se ha planteado como particularmente esclarecedora*" (Boas: Raza, lengua y cultura [1948], en Harris 1985: 232).

Para Boas, los objetivos de nuestra ciencia eran de gran amplitud, nada menos que el estudio de la historia de la sociedad humana en su conjunto. Los dos problemas fundamentales que debía resolver eran "*el porqué de las diferencias entre las distintas tribus y naciones del mundo y cómo habían llegado a desarrollarse dichas diferencias*" (Boas 1964:269). Fue uno de los principales críticos de la transferencia del modelo biológico al mundo humano propia del pensamiento evolucionista, para explicar el funcionamiento de la sociedad. Así, la cultura singular de los evolucionistas se convirtió en "las culturas" en plural. Con esto se afianzó el concepto antropológico de cultura y se sentaron las bases del relativismo cultural.

Los evolucionistas daban por hecho que los mismos fenómenos eran resultado siempre de idénticas causas e intentaban, como vimos, agrupar las diversas culturas en una serie de estadios fijos y ordenados. Ya en 1910 Boas había desechado la posibilidad de encontrar uniformidades de desarrollo que afectaran a conjuntos completos de instituciones, como proponían los evolucionistas. Encontramos en sus escritos la convicción creciente, a partir de la prueba de los datos etnográficos recogidos

por él y otros antropólogos, que la búsqueda de regularidades estaba condenada al fracaso. En cambio subrayó la probabilidad de que la presencia de instituciones similares por todo el mundo reflejara, algo inherente a la mente humana:

> "*No quiero implicar que no existan leyes generales de desarrollo. Antes al contrario, el que se presenten analogía en regiones tan alejadas demuestra que el espíritu humano tiende a alcanzar los mismos resultados no solo cuando las circunstancias son similares, sino también cuando son diversas*" (Boas [1910], en Harris 1985: 242).

Las invenciones, el orden social, la vida intelectual y social podían también, según Boas desarrollarse en forma independiente: "*Hay pueblos, como los Australianos, cuya cultura material es absolutamente pobre, pero que tienen una organización social enormemente compleja*" (Harris 1985: 242). Y otra de las cuestiones que abordó el particularismo histórico fue la relación entre individuo y sociedad. Aquí el interés se centró en la importancia del proceso de socialización y el rol

del lenguaje en la incorporación de pautas y valores de cada cultura, que se incorporan en forma inconciente y tienen una fuerte carga emocional.

El concepto de cultura

Si bien Boas no formuló una teoría sistemática de la cultura, sus presupuestos básicos fueron expresados en toda su obra. Defendió una visión histórica, según la cual todas las culturas estaban constituidas por complejos de rasgos, producto de condiciones ambientales, factores psicológicos y relaciones históricas. Él y sus discípulos realizaron estudios sobre la distribución espacial de mitos, cuentos populares, recopilaciones realizadas en sus idiomas originales. Esta necesidad de investigaciones históricas particulares se apoyaba en la afirmación de que cada cultura tiene una historia única. En una etapa más avanzada de estas investigaciones podrían hacerse estudios comparativos, que dieran cuenta de la diferencia y semejanza de los sistemas socioculturales. No existía pues un único sentido de la historia a través de cuyas etapas debían transitar todas las culturas como señalaban los evolucionistas. Cada cultura tiene una historia particular, ya que aún lo

adquirido por difusión es adoptado y adquiere una nueva significación.

Los elementos tomados en préstamo son "*remodelados de acuerdo con las pautas que dominan en el nuevo entorno*" (Boas 1964:285). Y "*constituyen un importante estímulo para nuevos desarrollos*" (ídem.:291). Es decir que cada cultura es un conjunto coherente de rasgos conductuales e ideacionales que se dieron tanto por difusión como por creación independiente. Cada cultura es cualitativamente diferente e históricamente particular.

Proponemos la lectura directa de Boas para ejemplificar estos conceptos:

> "*El arte de producir fuego por fricción, de cocer los alimentos, el uso de herramientas como el cuchillo, el raspador o el taladro ilustran la universalidad de ciertos inventos* (...) *Es muy general la creencia en una multiplicidad de mundos, uno o más de uno que se extiende por sobre el nuestro, otros por debajo del nuestro, y el central, el mundo del hombre. La idea de un alma humana bajo formas*

diversas es muy universal, y un país de las almas muertas al que se llega después de arriesgado viaje está, por lo común, situado hacia el oeste (...) *Analogías especialmente curiosas ocurren en regiones muy apartadas... el desarrollo de una elaborada astrología en el Viejo Mundo y en el Nuevo; la utilización del cero en Yucatán y en La India; la de la cerbatana en América y en Malasia; las semejanzas en la técnica y dibujo de la fabricación de cestas en África y América; la balanza en el Perú pre-español y en el Viejo Mundo; el uso de juguetes ruidosos para asustar y alejar a los profanos de las ceremonias sagradas en Australia y Sudamérica* (...). *La causa común de estas semejanzas en la conducta del hombre pueden explicarse por dos teorías. Fenómenos similares pueden ocurrir ya sea porque están históricamente relacionados o surgir independientemente a causa de la identidad de la estructura mental del hombre* (...) *Las relaciones históricas pueden ser de dos clases. Pueden ser invenciones o ideas más antiguas que*

representan primitivas conquistas culturales perteneciente a un período previo a la dispersión general de la humanidad o puede ser debida a acontecimientos posteriores. La distribución universal de las realizaciones culturales sugiere la posibilidad de una gran antigüedad. Esta teoría debería aplicarse sólo a rasgos que aparecen en el mundo entero y cuya gran antigüedad puede ser demostrada por testimonios arqueológicos (…). *También poseemos claros testimonios de la difusión de elementos culturales de tribu en tribu de pueblo en pueblo, de continente en continente. Puede probarse que ella existió siempre desde los primeros tiempos* (…) *Quizá la mejor prueba de la transmisión esté contenida en el folklore de las tribus de todo el mundo. Nada parece viajar tan rápido como los cuentos imaginativos. Sabemos de ciertos cuentos complejos que de ningún modo pudieron inventarse dos veces, que son relatados por los bereberes de Marruecos, por italianos, rusos, en las selvas de La India, en las alturas del Tíbet, en las tundras*

siberianas (…). *De esta observación se sigue que la cultura de cualquier tribu dada, por primitiva que sea, sólo puede explicarse cabalmente cuando tomamos en consideración su crecimiento interior, así como los efectos de sus relaciones con las culturas de sus vecinos próximos y distantes*" (Boas 1964:172-176).

Las ciencias antropológicas

Para Boas la Antropología se convirtió en una disciplina que englobaba cuatro campos: arqueología, antropología física, lingüística antropológica y antropología cultural. El objetivo era, a través de estos cuatro campos, estudiar la raza, el lenguaje, y la cultura para reconstruir la historia primitiva de la humanidad y cuando fuera posible expresar las regularidades en forma de leyes del suceder histórico. El antropólogo debía:

"*investigar las tribus primitivas del mundo que carecían de historia escrita, descubrir los restos prehistóricos y estudiar los tipos humanos que habitan y habían habitado el mundo*" (Boas íd.:269).

La especificidad del objeto de estudio de las ciencias humanas o del espíritu implicaba un método comprensivo diferente del de los científicos naturales. Boas insistió en la necesidad de un cuidadoso e intensivo estudio de primera mano, libre de todo prejuicio, de cada cultura en particular. Cuando anteriormente mencionamos ese imperativo metodológico de entender las culturas "desde adentro" siguiendo el pensamiento neokantiano, nos referíamos al principio de interpretación subjetiva, perspectiva llamada "*emic*", es decir tal como se presenta para el grupo. El siguiente comentario de Margaret Mead, una de las principales discípulas de Boas, ilustra sobre la perspectiva emic:

> "*Para alcanzar la profundidad de comprensión que él exigía* (Boas) *era preciso sumergir el pensamiento propio en el del otro. Era preciso aprender a pensar en los términos del otro, a ver el mundo a través de los ojos del otro. Era indispensable alcanzar el más íntimo conocimiento de los procesos de pensamiento de nuestros informantes, lo que sólo se podía lograr a través del trabajo intensivo durante un largo*

período de tiempo" (Mead [1959], en Harris l985:274).

Había una justificación teórica para hacerlo, pero también una urgencia práctica: las culturas indias de EE.UU. se estaban extinguiendo y era necesario redoblar esfuerzos para recoger el máximo de datos que esas culturas pudieran proporcionar. No olvidemos el avance, durante todo el siglo XIX, del Estado norteamericano hacia el Pacífico en pos de su "destino manifiesto", con el consiguiente desplazamiento, arrinconamientos y exterminio de las culturas que encontraba a su paso.

Boas dió también gran impulso a la lingüística antropológica. Él y sus discípulos dominaban las lenguas de las culturas que estudiaron, transcribían fonéticamente cuentos, poemas, discursos, historias, que posteriormente eran releídos a sus informantes y luego traducidos con ayuda de sus intérpretes. El esquema de descripción lingüístico incluía tres niveles: el fonético[43], el de las categorías gramaticales y el semántico[44].

[43] Fonética: estudio acerca de los sonidos de un idioma.

[44] Semántica: estudio acerca de la significación de las palabras.

Antes de Boas la tendencia general de la Lingüística era rastrear los rasgos de la gramática latina en todas las lenguas del mundo. Los estudios pusieron de manifiesto que no había ningún criterio universalmente aplicable para establecer una jerarquía en las lenguas. Era necesario estudiar cada lengua en sus propios términos. Por otro lado las lenguas no escritas eran tan complejas, tan sofisticadas en sus formas de expresión y tan sistemáticas en su organización como las llamadas lenguas "civilizadas" (sánscrito, latín, griego). Demostró también que no existían diferencias entre las lenguas escritas y las no escritas. Su teoría del lenguaje anticipó la noción contemporánea de universales lingüísticos; es decir que los rasgos elementales de la estructura gramatical son comunes a todos los idiomas: las distinciones entre el que habla (yo), la persona a quien uno se dirige (tú), la persona de la que se habla (él) y los conceptos de espacio (arriba, abajo, etc.), tiempo (hoy, mañana, ayer) son universales.

Como el interés de Boas se dio en todos los campos de la Antropología, de hecho también fueron muy importantes sus contribuciones a la antropología física. A partir de sus estudios sobre los cambios en el tipo físico de los hijos de inmigrantes nacidos en EEUU con relación a

sus padres nacidos en Europa, cuestionó la opinión de quienes relacionaban capacidades mentales con determinados tipos físicos:

> "*la vieja idea de la absoluta estabilidad de los tipos humanos debe ser, sin embargo abandonada y con ella toda creencia en la superioridad de determinados tipos sobre otros*" (Rossi l98l: 94).

Además, sus estudios comprobaron la imposibilidad de establecer cualquier correlación entre raza, lengua y cultura, lo que significó un avance en la refutación científica de las ideologías racistas. Su postura anti-racista fue siempre clara. En 1931, en pleno auge del nazismo en Alemania, al recibir su doctorado honorario, escogió para su conferencia el tema de raza y cultura. Su posición trascendió los ámbitos académicos y fueron muchas sus declaraciones públicas a favor del respeto por las diferencias.

Funcionalismo

M.M.

La figura de Malinowski

Tras la Primera Guerra Mundial el mundo colonial se ha consolidado y es relativamente estable; se ha logrado a un duro costo la integración en el mercado mundial a través de las diferentes metrópolis. Hay una necesidad de conservar la estabilidad a todo precio. La antropología funcionalista, que nace en este período, ya no pretende explicar el desarrollo total de la humanidad ni construir grandes escalas de progreso. Ya estén interesados en la cultura (Malinowski) o en la estructura social (Radcliffe Brown), su análisis se centrará siempre en un pueblo en particular. La preocupación central de Bronislaw Malinowski es ver cómo las sociedades estudiadas resuelven a través de la cultura sus necesidades básicas. Por eso planteó la necesidad del trabajo de campo como técnica antropológica fundamental; es decir, relevar *in situ* la forma de vida del pueblo que se quiere

estudiar y compartir esa forma de vida mediante la observación participante.

Los funcionalistas ponen entre paréntesis la situación histórica, ven el colonialismo como un contacto cultural, como un encuentro entre dos culturas. No se toma en cuenta la situación de asimetría, la dimensión de explotación y violencia. Sin embargo, Malinowski logró con gran rigor científico consolidar un saber antropológico, relevó y llegó a un entendimiento profundo acerca de formas de vida caratuladas, desde Occidente, como incomprensibles, irracionales y hasta no lógicas. Fue de los primeros antropólogos en criticar duramente el etnocentrismo y sentar las bases del relativismo cultural. La racionalidad de una costumbre ajena debe evaluarse en función de los códigos de la cultura de que se trate y no mediante criterios de la cultura del observador, tenidos erróneamente como universales.

A Malinowski y Radcliffe Brown, considerados los fundadores de la antropología social inglesa, les siguieron varias generaciones de antropólogos en todo el mundo, que orientaron sus investigaciones bajo las premisas del funcionalismo y tienen aún hoy vigencia.

Bronislaw Malinowski (1884 -1942) nació en Cracovia (Polonia) donde se doctoró en Filosofía, y se trasladó a Leipzig donde se diversificaron sus intereses, ya que estudió Psicología experimental con Wundt e Historia económica con Bűcher. En 1910 en Londres, se doctoró en Antropología y fue discípulo de algunos de los más importantes antropólogos evolucionistas como Seligman. En 1913 publicó su primer trabajo antropológico. Al estallar la Primera Guerra Mundial, Malinowski estaba expuesto a ser expatriado, ya que era súbdito del imperio austro-húngaro, pero se le permitió, como alternativa, permanecer en las Islas Trobiand. Fruto de esa permanencia fue su libro *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, publicado en 1922, obra clásica de la antropología funcionalista. En este trabajo se abocó al estudio del comercio Kula[45].

El concepto funcionalista de cultura

Para Malinowski la cultura es un sistema complejo en parte material y en parte conductual, pero también espiritual, cuyo fin es facilitar la supervivencia del hombre en un medio hostil, el medio natural. Es a partir de la

[45] Kula es un tipo de intercambio íntertribal alrededor de un amplio círculo cerrado de islas cercanas a la costa oriental de Nueva Guinea. A través de estas islas circulaban objetos rituales de gran valor para esas comunidades (collares y brazaletes de concha).

cultura, que el hombre intenta crear un segundo medio más favorable. Para él la cultura es el instrumento mediante el cual el hombre logra satisfacer sus necesidades[46]. Tanto la definición del evolucionismo como la del funcionalismo refuerzan el carácter extra-somático de la cultura. Malinowski se va a interesar por la función[47] que cumple la cultura; es decir, la cultura como respuesta adaptativa al medio ambiente, como el elemento que completa al hombre (ser biológico y ser social y cultural).

En su teoría la cultura se relaciona con la satisfacción de necesidades psicobiológicas individuales: nutrición, reproducción, cuidados corporales, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento. Para cada una de estas *necesidades básicas* todos los sistemas socioculturales han encontrado una respuesta cultural. Estas respuestas culturales determinan a su vez *necesidades derivadas* que son de orden cultural. La necesidad de nutrición, por ejemplo, se satisface mediante el empleo de técnicas para conseguir alimentos y

[46] Para esta concepción, las necesidades que satisface la cultura en una sociedad son individuales, no sociales.

[47] H. Spencer (1820–1903) fue el primero en utilizar el término función para explicar la realidad social al hacer una analogía entre el individuo y las células del organismo, ambos integrantes de un todo (la sociedad y el organismo) que tienen la función de mantener la armonía de ese todo. Después el concepto seria desarrollado por Emile Durkheim.

se corresponde con la necesidad derivada de instruir a los miembros del grupo en el uso y aplicación de esas técnicas.

Como se ve, las necesidades derivadas sólo aparecen en el hombre. Estas necesidades para Malinowski se dividen en cuatro imperativos culturales, cada uno de los cuales encuentra su respuesta en una de las grandes divisiones o dimensiones de la cultura: economía, control social, organización política y educación. Estas necesidades son tan importantes como las básicas y biológicas. Por otra parte, para los funcionalistas, nada que pertenezca a un sistema cultural y que perdure es una invención caprichosa o arbitraria. Todo elemento cultural cumple una función. Para que se incorpore a un sistema cultural debe satisfacer una necesidad. Paradójicamente, la satisfacción de las necesidades en los individuos no se efectúa en forma individual sino por medio de acciones grupales. Para el logro de cualquier fin los hombres deben organizarse. De ahí que el concepto de organización esté directamente relacionado al de institución.

Las instituciones son unidades mínimas de organización humana. En ellas y a través de

ellas es donde se satisfacen las necesidades. Toda teoría de la cultura debía partir de las necesidades orgánicas del hombre y relacionarse con otras necesidades más complejas de índole espiritual, económica y social. Proponemos la lectura de Malinowski para clarificar estos conceptos:

> "*La cultura consta de la masa de bienes e instrumentos, así como de las costumbres y de los hábitos corporales o mentales que funcionan directa o indirectamente para satisfacer las necesidades humanas. Todos los elementos de la cultura, si esta concepción es cierta, deben estar funcionando, ser activos, eficaces. El carácter esencialmente dinámico de los elementos culturales y de sus relaciones sugiere que la tarea más importante de la antropología consiste en el estudio de la función de la cultura. La antropología funcional se interesa fundamentalmente por la función de las instituciones, las costumbres, las herramientas y las ideas. Sostiene que el proceso cultural está sometido a leyes y que las leyes se encuentran en la función de los*

verdaderos elementos de la cultura. El tratamiento de los rasgos culturales por atomización o aislamiento se considera estéril, porque la significación de la cultura consiste en la relación entre sus elementos y no se admite la existencia de complejos culturales fortuitos o accidentales. Para formular cierto número de principios fundamentales puede tomarse un ejemplo de la cultura material. El artefacto más simple, generalmente usado en las culturas más simples, un palo liso, burdamente cortado, de unos seis o siete pies de longitud, de tal forma que puede utilizarse para excavar raíces en el cultivo del suelo, para empujar una embarcación o para caminar, constituye un elemento o rasgo de cultura ideal, pues tienen una forma fija y sencilla, aparentemente es una unidad autosuficiente y tiene gran importancia en todas las culturas. Definir la identidad cultural del palo por su peso, su color, o cualquier otra de sus características físicas- describirlo de hecho según el criterio último del modo que utilizan los

difusionistas- seria una forma de proceder metodológicamente equivocado. El palo de cavar se maneja de una manera determinada: se utiliza en el huerto o en la selva para propósitos especiales; se obtiene y abandona de forma algo descuidada- pues un ejemplar suele tener muy poco valor económico-. Pero el palo de cavar reluce ampliamente en el esquema económico de cualquier comunidad en que se utiliza, así como el folclore, la mitología y las costumbres. Un palo de idéntica forma puede utilizarse en la misma cultura como palo para empujar una embarcación, bastón para andar o arma rudimentaria. Pero en cada uno de esos usos específicos, el palo se incrusta en un contexto cultural distinto; es decir, se somete a distintos usos, se envuelve en distintas ideas, recibe un valor cultural distinto y por regla general se designa con nombres distintos. En resumen, cumple distintas funciones. Lo pertinente para el estudioso de la cultura es la diversidad de funciones y no la identidad de forma" (Malinowski, en Kahn 1975: 91-93).

Aspectos teórico-metodológicos

El antecedente fundamental para entender el funcionalismo es la Escuela Sociológica Francesa desarrollada por Emile Durkheim (1859-1917). En ella se concibe al sistema social formado por múltiples partes, cada una con una función específica, en armonía una parte con otra (metáfora organicista). Malinowski, si bien se aleja de Durkheim al dar mayor relevancia al individuo que a la sociedad, comparte la idea de totalidad y los principios de equilibrio, normatividad e integración utilizados para referirse a la cultura como ese todo integrado compuesto de partes interdependientes que tiende al equilibrio del sistema.

Los principios del funcionalismo, el hecho de que deben ser investigados todos los rasgos de las culturas y que hay que buscar las formas en que las estructuras y las instituciones de una sociedad se interrelacionan para formar un sistema, son básicos para una ciencia antropológica orientada teóricamente. Este principio metodológico ha servido a los funcionalistas para elaborar una teoría sobre

los procesos culturales y sobre cómo funcionan las sociedades.

El funcionalismo parte de una analogía con lo orgánico. Los sistemas culturales son presentados como si fueran *organismos* cuyas partes, además de estar relacionadas, contribuyen a la conservación, equilibrio y supervivencia de la totalidad. La concepción funcionalista enfatiza la cohesión, el equilibrio y se maneja con estos supuestos:

- Todos los elementos de la cultura están relacionados entre sí: unidad funcional de una sociedad.
- Todos los elementos culturales cumplen una función: funcionalismo universal.
- Cada elemento cultural cumple una función: principio de indispensabilidad.

Alrededor de 1930, Malinowski inició sus investigaciones en el continente africano. En su etapa anterior de estudios, en Melanesia, había señalado que cualquier intento de cambiar las condiciones de vida de las sociedades de pequeña escala era más negativo que positivo. Su actitud era crítica hacia la civilización de las máquinas y la industrialización desenfrenada. Sin embargo, enfrentado a la nueva realidad

africana cambia de opinión y comienza a interesarse por los fenómenos de cambio cultural y social, señalando su universalidad. Obviamente es difícil imaginar una cultura que haya permanecido a lo largo de la historia sin contactos con otra.

Cuando se refiere a estos procesos en África señala la posibilidad de una entrega selectiva de elementos culturales por parte de los europeos y una adopción selectiva por parte de los africanos. Analiza la *aculturación* (es decir el pasaje de instituciones, prácticas y creencias de una cultura a otra) como un aspecto del cambio cultural. Lo que no dice Malinowski es que esos contactos entre culturas son en realidad choques entre la cultura colonizadora occidental y la colonizada. Esta relación se da en términos de poder y explotación de una cultura por parte de la otra.

Al enfatizar la cohesión y el equilibrio, se concibe que las culturas que se estudian van a cambiar lenta y gradualmente. En estos estudios *sincrónicos* no hay lugar para las explicaciones causales, ya que para darlas hace falta tener en cuenta la historia. Los funcionalistas se interesan por explicar el "cómo" pero no el "porqué" histórico. Así es que

una de las principales críticas que ha recibido es haberse desarrollado en el contexto histórico del colonialismo y del neocolonialismo y haberlo soslayado, constituyéndose en un análisis estático y ahistórico. Estudiaron las sociedades colonizadas dejando de lado el análisis de la sociedad y la cultura de los administradores colonialistas; es decir que no se analizó la realidad total de las colonias.

Hay incluso quienes encuentran una relación directa entre la administración colonial británica y el desarrollo de la escuela funcionalista. La relación no ha sido del todo clara ni unívoca. Todos los trabajos de campo se dieron en los dominios del imperio británico y muchos antropólogos presentaron a la Antropología como una ciencia que podía ser útil a los gobiernos coloniales. Por otro lado, la administración colonial fue una fuente de financiamiento importante en muchas investigaciones. Sin embargo también se dieron conflictos y tensiones, ya que los administradores coloniales vieron, en muchos casos, a los antropólogos como los defensores de las culturas no occidentales. El planteo que hace Kuper es importante:

> "*¿Qué efecto tuvo el medio colonial en el desarrollo de la antropología social inglesa? La situación colonial no generó simplemente la antropología académica. Los otros regímenes coloniales europeos no consiguieron producir escuelas de antropología de la misma clase y los españoles y portugueses escasamente produjeron antropología... La perspectiva funcionalista fue un experimento de análisis sincrónico que tuvo sentido en términos de la historia intelectual de la disciplina y que se justificó en la medida en que produjo mejores etnografías que cualquiera de las formas de aproximación precedentes*" (Kuper 1973: 144-145).

En efecto, a partir de Malinowski se desarrolló la etnografía moderna, apoyada en una metodología rigurosa y precisa: el trabajo de campo antropológico.

Estructural-funcionalismo

M. Mancusi y M. E. Vitello

Radcliffe-Brown y la influencia de Durkheim

Alfred Reginald Radcliffe-Brown inauguró, dentro de la antropología social británica, una corriente reconocida en la historia de la disciplina como *estructural-funcionalismo*. Nació en Inglaterra en 1881. Sus primeros trabajos los realizó en la Islas Andamán, en el Golfo de Bengala, entre 1906 y 1908, bajo la influencia de su maestro W. H. R. Rivers en el marco de las ideas difusionistas. Desarrolló investigaciones etnológicas en Australia, en las Islas Tonga, en el Pacífico Sur. Posteriormente se trasladó a Sudáfrica, donde fue nombrado profesor de Antropología Social en la Universidad de El Cabo. En 1922 se publicó su primera obra importante, *Los isleños de Andamán*, donde expuso sus ideas y métodos antropológicos. En 1937 fue nombrado al frente de la primera cátedra de Antropología Social que se creó en Oxford. Al declinar la hegemonía del funcionalismo de Malinowski, la

antropología inglesa se vio influenciada por la corriente estructural-funcionalista, imponiéndole a la antropología británica una dirección sociológica. A diferencia de Malinowski, cuyo interés principal era el estudio de la cultura, Radcliffe-Brown dirigió su atención al estudio de la sociedad.

Su punto de partida fue el análisis social desde la concepción durkheimiana, que presenta los fenómenos sociales como exteriores a los individuos. Estos hechos residen en "*la misma sociedad que los produce y no en sus partes*". Las maneras colectivas de pensar o actuar tienen una realidad diferente a la de los individuos. Claro que el individuo, en esta concepción, interviene en su génesis, pero para que exista un hecho social es preciso que muchos individuos hayan combinado su acción. Un hecho social, por ejemplo un tabú, una ceremonia o un gesto de cortesía, se caracteriza por su naturaleza externa con respecto al individuo, por la coacción que ejerce sobre su comportamiento. No es posible comprender una costumbre alimenticia, un ritual de sacrifico, etc. en términos del carácter psicológico del individuo. La costumbre existe antes de que el individuo nazca y perdura después de su muerte. El conjunto de hechos sociales de los

que se ocupa el científico deben entenderse como constituyendo un sistema y, de este modo, el significado y el propósito de una costumbre sólo pueden ser entendidos refiriéndolos al conjunto total de los hechos sociales de la comunidad.

El francés Emile Durkheim consideraba también que debía abandonarse la búsqueda de los orígenes históricos, ya que la función de una institución debía encontrarse en su utilidad presente. Para él la sociedad constituía un orden moral, "*la conciencia colectiva*". La misma estaba formada por representaciones colectivas, ideales, valores y sentimientos comunes a todos los individuos de una sociedad y era impresa en cada individuo a través del proceso de socialización. Esta "conciencia colectiva" precedía al individuo, se le imponía, era exterior a él y lo trascendía. Llevaba a cabo la unidad y la cohesión de una sociedad. Según Durkheim el orden social dependía del mantenimiento del sentimiento de solidaridad. Su sociología contribuyó a la ciencia social con un método científico y la convicción de que la vida en sociedad era ordenada y susceptible de un análisis riguroso.

Estructura y función

Al igual que Durkheim, Radcliffe-Brown apeló con frecuencia a las analogías biológicas. Interpretó a la sociedad como un organismo cuyos distintos elementos constitutivos contribuyen todos a la vida del conjunto y se ocupó fundamentalmente del estudio de las relaciones sociales.

Los conceptos de mayor trascendencia en su obra son los de *estructura* y *función*. Concibe a los fenómenos sociales como una clase diferente de fenómenos naturales susceptibles de ser observados empíricamente. Y al antropólogo social le concierne, según él, investigar las formas de asociación entre los seres humanos que generan esos fenómenos. Estas formas de asociación entre ellos ponen en evidencia una compleja red de relaciones sociales. Como consecuencia, define a la *estructura social* como el conjunto de las relaciones sociales existentes en un momento dado, que vinculan a determinados seres humanos entre sí.

> "*Cuando usamos el término estructura nos referimos a algún tipo de disposición ordenada de partes o componentes. Una composición musical tiene una estructura y lo mismo una*

> *frase... Los componentes o unidades de la estructura social son personas y una persona es un ser humano considerado no como organismo, sino como individuo que ocupa una posición en la estructura social*" (Radcliffe-Brown 1986:18).

La estructura social representa lo que el autor da en llamar la "morfología" de la sociedad, es decir, si pensamos en un organismo complejo como es el cuerpo humano, la estructura es la que tiene el papel de organizar el funcionamiento de los órganos.

Al concepto de *función* lo asemeja a la "fisiología" de la sociedad. Si consideramos cualquier parte del proceso vital, como la respiración, la digestión, etc., su *función* es la contribución que hace a la vida del organismo como un todo. Tal como el concepto es usado aquí indica una actividad y esta actividad tiene una función (íbid.: 204). Para el uso que da Radcliffe-Brown a la palabra función, la vida de un organismo se concibe como el *funcionamiento de su estructura*. Mediante la continuidad de este funcionamiento se preserva la continuidad de la estructura.

Pasando de la vida orgánica a la social ¿cómo podríamos reflejar esta argumentación? Si tomamos como ejemplo una tribu australiana, como las que estudió el autor, en sus términos podemos reconocer la existencia de una estructura social. Los individuos, que representan las unidades esenciales, están conectados por una serie definida de relaciones sociales dentro de un todo integrado. Y si bien los individuos cambian por diversas razones -migración, muerte, etc.- la estructura de la vida social se mantiene, continúa, gracias a un proceso compuesto por las actividades e interacciones de los individuos y de los grupos sociales en los que están organizados. Si la vida social de la comunidad se define como el *funcionamiento* de la estructura social, la *función* de cualquier actividad social recurrente, como el castigo de un crimen o una ceremonia funeraria, es mantener la continuidad estructural. En esta teoría ambos conceptos, *estructura* y *función*, son interdependientes.

Radcliffe-Brown recoge la definición de función de Durkheim, rechazando las definiciones de función que no se relacionen con la estructura social. Para el británico, la función tiene que ver con la contribución que una institución hace al mantenimiento de la estructura social; mientras

que en Malinowski ésta se relacionaba con la satisfacción de necesidades psicobiológicas individuales.

El estructural funcionalismo se interesa por el estudio de las sociedades entendiéndolas como sistemas sociales totales que pueden ser descriptos a partir de tres aspectos diferenciables:

a) La estructura social, es decir los dispositivos por los que se mantiene una vida social ordenada.
b) El aspecto ecológico, el modo en que el sistema se adapta a su entorno físico.
c) El aspecto cultural, los mecanismos por los que el individuo adquiere "*hábitos y las características mentales que le capacitan para la participación de la vida social*" (Radcliffe-Brown 1952: 193).

Es importante señalar que si bien distingue estos tres aspectos, en sus análisis da prioridad táctica y teórica a los factores socio estructurales:

> "*La máquinaria económica de una sociedad aparece bajo una nueva luz si se estudia en su relación con la*

estructura social. El intercambio de bienes y servicios depende y resulta de una cierta estructura, establece una red de relaciones entre personas.....y al mismo tiempo, es un medio para mantener esa estructura. Para los economistas y políticos de Canadá, el potlach48 de los indios del noroeste de América era simplemente un loco despilfarro y en consecuencia lo prohibieron. Pero para el antropólogo era una maquinaria para mantener una estructura social de linajes, clanes y mitades, que llevaba aparejada una disposición en rangos definidos por privilegios" (Radcliffe-Brown 1925:197).

Pero ¿cómo explica el cambio? Más que explicar el cambio social, su preocupación estuvo centrada en la continuidad de la estructura social. Sostenía que, si bien los miembros de la sociedad podían cambiar, la "forma" de la estructura tendía a mantenerse. Por lo tanto, la suposición básica del estructural funcionalismo era que los sistemas sociales se mantenían a sí

[48] Potlach: institución de los indios de la costa noroeste de América del Norte que consistía en la distribución de bienes abiertamente competitiva, ya que comprometía a los participantes a superarse mediante regalos o repartos y/o destrucción de objetos valiosos con el fin de demostrar prestigio y humillar al oponente.

mismos a través de grandes períodos de tiempo, dado que las relaciones entre sus miembros mantenían un alto grado de cohesión y solidaridad. El concepto durkheimiano de "solidaridad" fue utilizado y ampliado por Radcliffe-Brown, con los términos "unidad", "armonía" y "consistencia".

Afirmaba, a diferencia de Malinowski y de la mayor parte de los antropólogos norteamericanos de la época:

> "*No se puede producir una ciencia de la cultura. Sólo se puede estudiar la cultura como una característica de una sistema social... si se estudia la cultura, siempre se están estudiando los actos del comportamiento de un conjunto específico de personas que están vinculadas en una estructura social*" (R.-Brown, cit. en Kuper op.cit.:73).

Sostenía que la sociedad necesita de alguna clase de estandarización de los comportamientos de sus miembros, y es aquí donde aparece la cultura, en las formas aprendidas de sentir, pensar y comportarse. Esta estandarización de las creencias y los

sentimientos se mantienen vivos a través de rituales y símbolos. Esta área de la vida social correspondería a lo que Durkheim llamaba "conciencia colectiva". Y no podía ser estudiada en forma aislada como creía Malinowski. En los debates sobre cultura y sociedad, Radcliffe-Brown se inclinó decididamente hacia las posiciones sociológicas, donde la cultura no era otra cosa que la expresión distintiva de dicha estructura.

El método y los estudios sobre el parentesco

En el marco de esta concepción, el camino para alcanzar el conocimiento de su objeto es el *método de análisis sociológico*. Con este método es posible la clasificación sistemática de cualquier clase de fenómenos sociales. Es necesario combinar el estudio intensivo de sociedades particulares con la comparación de numerosas sociedades. La primera tarea consiste en aprender lo más posible de las variedades de los sistemas estructurales. Estos datos requieren de las investigaciones de campo. A través de la comparación se pueden obtener generalizaciones válidas sobre la naturaleza humana, es decir, características universales de todas las sociedades. Su objetivo

final será formular generalizaciones, es decir leyes sociales.

Hace una clara distinción entre Etnología y Antropología Social:

> "*mientras que la etnología con sus métodos estrictamente históricos, lo único que puede decirnos es que ciertas cosas han ocurrido, o que probablemente han ocurrido, la antropología social, con sus generalizaciones inductivas puede decirnos cómo y por qué, es decir, según qué leyes ocurren las cosas*" (Radcliffe-Brown 1975: 29).

Radcliffe-Brown desarrolló importantes investigaciones relacionadas con los sistemas de parentesco. Estos sistemas incluían la terminología de parentesco, los derechos y obligaciones entre parientes, los usos asociados con los roles concretos de parentesco y las creencias y prácticas relacionadas. Se concentró en sus investigaciones en dos aspectos:

a) en los usos que gobiernan las relaciones entre parientes y

b) en los términos que se utilizan para dirigirse a los parientes y para referirse a sí mismos (ego).

Lo planteado por el autor contrasta con la aproximación clásica que presentaba a las terminologías de parentesco como formas fosilizadas pertenecientes a sistemas parentales desaparecidos. Para los evolucionistas el hecho de que en algunas sociedades el término "padre" fuera utilizado para nombrar a un gran número de hombres, reflejaba la existencia de un período anterior de promiscuidad sexual, en el que no se podía estar seguro de quien era el padre del individuo.

Sus investigaciones demostraron que la terminología tenía sentido en términos de los sistemas de parentesco contemporáneos. Estos eran sistemas de relaciones sociales moldeados por lazos de solidaridad social. El análisis más interesante sobre estos principios aparece en su tratamiento sobre las relaciones jocosas

Entre los *thonga* de Mozambique el niño es disciplinado y controlado por su padre ya que se trata de una sociedad patriarcal. En contraste la madre es una figura amorosa y tolerante. Los sentimientos que se

experimentan por la madre se extienden al tío materno al que se trata como "*madre varón*". La relación con el tío materno y el abuelo materno implica un trato relajado y burlesco en el que se dan todo tipo de ruptura de las convenciones fundamentales que gobiernan el uso de la comida, las relaciones sexuales e incluso el tratamiento insultante que no se toleraría hacia otros parientes.

Radcliffe-Brown replanteó el problema y ofreció una explicación sincrónica de ese rasgo cultural, analizando además la significación estructural funcionalista de la relación jocosa entre los thonga. Los thonga patrilineales, en efecto, tenían una tendencia a extender a todos los miembros del linaje de la madre, el tipo de conducta y de actitudes que caracterizaban las relaciones del individuo varón con su madre -afectuosas e indulgentes- y de la misma forma las que establecía con su padre y el linaje de su padre -distantes y respetuosas-. La relación con la madre era indulgente y se ampliaba al hermano de la madre, a quien se llamaba con el término *malume* -madre varón-. Por contraposición, si el padre exigía respeto, la hermana del padre *nanani* -padre mujer- era una figura aún más distante.

Para comprender los tipos generales de comportamiento asociados con el parentesco nuestro autor presenta dos pares de oposiciones: respeto/familiaridad y burla/evitación. El primero describe las relaciones entre miembros del mismo linaje, mientras que el segundo ilustra las relaciones con miembros de otros linajes que están vinculados, por ejemplo a través del matrimonio. En este último caso la burla y la evitación sirven a un propósito similar, protegen la delicada relación entre personas que están unidas por lazos de alianza. Para mantener el respeto mutuo entre dos personas relacionadas mediante lazos de alianza, una alternativa es soslayar el contacto a través de la "evitación".

> "*Una vez pregunté a un indígena australiano por qué tenía que evitar a su madre política y su respuesta fue: porque ella es mi mejor amiga en el mundo; ella me ha dado mi esposa... El mutuo respeto entre el hijo político y los padres políticos... evitan los conflictos que pudieran presentarse a través de la divergencia de intereses*" (Radcliffe Brown 1975: 92).

La segunda alternativa consiste en relacionarse mediante la burla o “falta de respeto”. En este caso, cualquier hostilidad seria se previene con una actitud bromista, pautada por las tradiciones culturales. Tanto sus estudios de campo en la islas Andamán cuanto su investigación entre los aborígenes australianos mostraron gran contraste con lo realizado por Malinowski en las islas Trobriand. Tal vez por personalidad más que por rigor científico, se reconoció incapaz de sortear muchas de las dificultades en el trato con los aborígenes y esto se reflejó en su obra, donde las normas, los rituales y los conceptos que elaboró sobre ellos están más presentes que los hombres y mujeres de carne y hueso.

Su mejor obra se ocupó del totemismo y del parentesco, es decir de casos concretos de organización social. Estos habrían de convertirse en dos de los temas centrales del nuevo estructuralismo que se puso en boga después de su muerte.

Estructuralismo

J. Ghiglino

Introducción

El estructuralismo, considerado corriente de pensamiento por unos, método de investigación por otros y aun un *movimiento*, cobrará una creciente importancia y difusión hacia 1960. Que sea considerado un movimiento parece adecuado, dado el alcance que irá adquiriendo en muy diversas disciplinas, desde las matemáticas a la biología, desde la psicología y las ciencias sociales en general a la antropología.

Si bien términos tales como estructura y análisis estructural pueden rastrearse desde principios del siglo XX -específicamente en la sociología, a partir de Durkheim, y en la antropología social a partir del estructural-funcionalismo que postula Radcliffe-Brown-, es posible distinguir (no sólo por su importancia, sino a manera de marco referencial del *estructuralismo en la antropología*) un conjunto de discusiones filosóficas y científicas que se

despliegan principalmente en Francia, a partir de 1950. Algunos de los protagonistas de este movimiento, cuyas investigaciones constituirán el núcleo del estructuralismo contemporáneo, serán: Claude Lévi-Strauss en la Antropología, Jacques Lacan en la teoría psicoanalítica, Louis Althusser en la teoría marxista, Roland Barthes en la crítica literaria, Michael Foucault en la filosofía, entre otros, quienes consideran como antecedentes importantes de sus producciones bien a Ferdinand de Saussure, Sigmund Freud o Karl Marx.

Noción de estructura

El estructuralismo es concebido por los más importantes representantes del mismo como una *actividad*, de ahí que rehúsen, en gran medida definir el concepto de estructura, a riesgo de recaer en una definición inductiva de este concepto.

> "*Lévi-Strauss subraya* (...) *que la tentativa estructuralista de descubrir el "orden" de los fenómenos, no equivale a introducir en la realidad un orden preconcebido, sino que exige más bien una reproducción, una reconstrucción y conformación*

modélica de esa realidad. Un mito, (…) *una teoría científica no sólo encierran un determinado contenido, sino que están regidos por una cierta lógica. Esa organización remite a casos de orden y a notas comunes de tales fenómenos, que de otro modo nunca podrían reducirse a un común denominador.* (…) *Con el concepto de estructura parece suceder como con el de orden: si se quiere buscar en un diccionario, ocurrirá que al hojear* (…) *se caerá en la cuenta de que ese mismo diccionario posee una estructura, constituye un orden que pone en tela de juicio la validez universal de la definición que se trate de hallar*" (Broekman 1974: 11).

Por cierto hay consensos como los que se explicitan a continuación. En un sentido amplio, sería difícil encontrar algo, algún objeto, del que no pueda decirse que no tenga estructura. En un sentido estricto, una primera aproximación a esta noción es la de un ordenamiento de componentes, en términos de sistema o conjunto de sistemas, sean estos sistemas abstractos, como los desarrollos matemáticos de la teoría de conjuntos, o

sistemas concretos[49], tales como la noción de totalidad psíquica en la psicología de la forma o *gestalt*, el lenguaje en la vertiente de la lingüística[50] que inicia Saussure o las relaciones de parentesco en el enfoque de Lévi-Strauss, para quien toda estructura social es, en ultima instancia, parangonable a un sistema lingüístico[51], en la que se hallan "*relaciones de contenido igualmente variable, pero cuyo carácter formal se mantiene a través de todas las vicisitudes*" (Lévi-Strauss 1968:23). Por ejemplo, en sociedades diferentes el matrimonio es una alianza que resulta de un intercambio contractual entre dos grupos, el del esposo y el de la esposa, pero este intercambio se realiza en muy diversas formas de *reciprocidad*.

Una síntesis en torno a la noción de estructura es la que aporta Jean Piaget, epistemólogo e investigador de la psicología evolutiva. En una aproximación general, señala Piaget, una estructura se define como un sistema de *relaciones* entre los elementos que conforman

[49] Sistemas concretos, en el sentido de sistemas conceptuales aplicables, a distintos tipos de fenómenos, en este caso a fenómenos psicológicos y sociales.

[50] La lingüística contempla el estudio del lenguaje como actividad -el habla-, que es multilateral y heterogéneo, individual y social a la vez y el lenguaje como estructura -la lengua-, que es social y que se define como sistema de normas, reglas o regularidades. El lenguaje es uno de los sistemas de signos, el más importante en el enfoque de la lingüística. La linguística (y luego la semiología: estudio de otros sistemas de signos) cobrará una gran importancia en las ciencias sociales, entre otras.

[51] "*en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos*" (Lévi-Strauss 1968:32).

una entidad determinada, sin apelar a ningún elemento externo a la misma. Este sistema de relaciones comprende tres características: totalidad, transformación, autorregulación[52]. La autorregulación y la transformación operan en la conservación y modificación de la estructura.

De estas características, la transformabilidad es aquélla que rescatan por sobre todo los estudios estructuralistas en el caso de las estructuras sociales, dado que serían las transformaciones las que orientan el análisis de una estructura y sus variantes y de estructuras entre sí. Sea, por ejemplo, la prohibición del incesto y las relaciones matrimoniales en una sociedad dada, en el primer caso. O el pasaje de una estructura a otra, de una estructura de parentesco a una estructura lingüística, en el segundo.

Estas variaciones y pasajes no alteran necesariamente, desde esta perspectiva, el

[52] Totalidad: una estructura está formada por elementos que se encuentran subordinados a leyes que caracterizan al sistema como tal. Estas leyes llamadas de composición no comportan asociaciones acumulativas de elementos, sino *relaciones* entre los mismos, de modo que configuran propiedades distintas a las de los elementos. Transformación: una estructura se configura a partir de leyes de composición y a su vez es *estructurante,* implica un sistema de transformaciones, p.e. un sistema tal, como el lenguaje, rechaza o acepta innovaciones en función de las relaciones del sistema. Autorregulación: una estructura se regula por sí misma y esta regulación opera en su conservación y en un cierto "cierre", de modo que las transformaciones generan elementos que pertenecen a la estructura y que no traspasan las fronteras de la misma. El cierre de una estructura no significa que una estructura no pueda constituirse en una subestructura de una estructura más amplia.

sistema estructural de una sociedad. De allí se deriva el predominio del enfoque sincrónico (análisis de un corte temporal, centrado en las estructuras) por sobre un enfoque diacrónico (que contempla distintos momentos de las estructuras)[53].

Una de las formulaciones de mayor importancia del enfoque estructural es la relación entre las *estructuras profundas o subyacentes* y las estructuras superficiales o manifiestas, lo cual supone una correlación entre estos dos tipos de estructuras que no necesariamente debe ser unívoca. Por ejemplo, con relación al lenguaje, un modo de hablar puede corresponder a varias estructuras lingüísticas subyacentes y a su vez diversos modos de hablar pueden corresponder a una sola estructura lingüística subyacente. Por consiguiente, un postulado del estructuralismo es que a un gran número de variaciones se corresponden una cantidad limitada de estructuras determinantes que no resultan observables empíricamente, aunque sí lo sean los objetos y sus propiedades. Para el estructuralismo, entonces, las estructuras son *principios de explicación y, como tales, de*

[53] El estructuralismo se opone tanto al causalismo como al historicismo y ciertamente a todo enfoque atomístico y organicista.

articulación con "objetos" de estudio diversos, en última instancia de realidades concretas.

Estructuralismo y Antropología

Lévi-Strauss (1908-) es quien introduce el estructuralismo en la antropología y en virtud de su obra no sólo es el exponente más importante de la antropología estructural sino un referente crucial del estructuralismo contemporáneo en general. Si bien su formación inicial es en filosofía y derecho, hacia 1935 se traslada de Francia a Brasil, donde dirige la cátedra de sociología en la Universidad de San Pablo. En ese período realiza viajes de estudio por el interior de Brasil, que lo conducirán a nuevas investigaciones. Se inicia así como etnólogo[54].

Hacia 1941 vuelve a Francia y a raíz de la ocupación alemana a su país, en pleno desarrollo de la Segunda Guerra Mundial se ve obligado durante un tiempo a trasladarse a Estados Unidos, y es en Nueva York donde cursa lingüística con R. Jakobson. Estos cursos, junto al estudio de la obra de F. de Saussure y N. Trubetzkoy orientarán su

[54] Lévi-Strauss utiliza tanto el término etnología como antropología para referirse a la antropología social (en Francia lo usual es la palabra Etnología para el estudio general y comparativo y Etnografía para los análisis empíricos).

propuesta relativa a los estudios antropológicos, propuesta que entraña para algunos una reforma metodológica en la disciplina, dada la incorporación de la lingüística como modelo referencial para el estudio de los fenómenos sociales. En 1945 enuncia su propuesta en el ensayo *El análisis estructural en lingüística y en antropología* y en 1958 la plasma en una de sus obras más importantes: *Antropología estructural*.

¿Qué se propone Lévi-Strauss? Su intención es la de elaborar un sistema de modelos de investigación a partir del cual se puedan ordenar los fenómenos complejos y aparentemente desarticulados de la cultura. La lingüística, a la que considera *la ciencia* por excelencia entre todas las ciencias sociales, aportará de este modo el modelo teórico-metodológico para el análisis antropológico estructural.

> "*De las palabras, el lingüista extrae la realidad fonética del fonema; de este, la realidad lógica de los elementos diferenciales. Y cuando ha reconocido la presencia de los mismos fonemas o el empleo de los mismos pares de oposiciones en varias lenguas distintas*

> (…) *es el mismo elemento, el mismo fonema, el que garantiza* (…) *la identidad profunda de objetos empíricamente diferentes. No se trata de dos fenómenos diferentes, sino de uno solo*" (Lévi-Strauss 1958: 21)[55].

Y dado que las realidades culturales arraigan en *estructuras ocultas*, (profundas, subyacentes) de carácter *inconsciente*, (p.e. para el hablante de toda lengua la decodificación es automática, inconsciente, constituye una experiencia vivencial) el abordaje de las mismas, deberá situarse en el nivel de las relaciones constantes, recurrentes, *universales*, que atraviesan la diversidad de los fenómenos culturales. El estudio de estos fenómenos tendrá como eje los sistemas de simbolización de los mismos a partir de modelos formales. Por modelos formales se entiende, desde esta perspectiva, los repertorios de reglas y operaciones lógicas, que regulan las relaciones sociales, sean las relaciones de parentesco u otras referidas a distintas instancias de la organización social. El antropólogo sería un lector que debe descifrar un complejo mensaje que se hace presente en su experiencia en tanto investigador.

[55] Fonema es un "*complejo de elementos acústicos que sirven para distinguir un sonido de un idioma*" (Winick 1969:278), independientemente de su posición. Los fonemas suelen coincidir con las *letras* de una lengua.

"*Este método de investigación* –dice Lévi-Strauss- *nos permite superar una gravísima y nociva dificultad propia de las indagaciones sobre los fenómenos sociales. Toda ciencia debe conducir a la objetivación de los fenómenos estudiados, es decir, debe presentar los resultados de la investigación en forma de objetos. Pero las ciencias sociales operan con una materia equívoca, caracterizada por una ineludible valencia subjetiva: ¿cómo es posible rescatar este significado subjetivo de los fenómenos sociales una vez que se los ha reducido a la forma de objetos, y cómo es posible reducir a objetos los fenómenos subjetivos? ¿Cómo es posible conciliar la contradicción que existe entre las exigencias de la investigación que apunta a la objetividad y la naturaleza subjetiva de los fenómenos que habrán de ser objetivados*" (Tulio-Altan 1969:41).

"*Esta dificultad sería insoluble, puesto que las subjetividades* (…) *no podrían compararse ni comunicarse entre sí- si*

> *la oposición entre el yo y el otro no pudiera superarse en un terreno que es justamente aquel en el cual lo objetivo y lo subjetivo se encuentran: nos referimos al inconsciente*". *En efecto, por una parte, las leyes de la actividad inconsciente siempre están situadas fuera de la aprehensión subjetiva (podemos tomar conciencia de ellas como objeto), y, por otra sin embargo, son ellas, las que determinan las modalidades de esta aprenhensión*" (Lévi-Strauss, C.: Introducción a la obra de Marcel Mauss en Tullio-Altan 1969: 41).

Se observa aquí la importancia que le asigna a la noción de *inconsciente*, en tanto categorías mentales que darían cuenta del entramado cultural que media entre el yo y el otro. Esta noción, en el sentido de *naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos*, difiere de la conceptualización de Freud, más allá de que Lévi-Strauss se remita al mismo[56], y se aproxima a la noción de *inconsciente colectivo* en Durkheim, entre otros, y a la de Boas, de

[56] Freud postula una teoría del aparato psíquico según la cual la instancia del inconsciente no se rige por principios lógicos, como la instancia conciente. El modo de ser del inconsciente son las representaciones, pulsiones, afectos. Dirá Freud: el inconsciente es deseo y solo deseo. Es, además, una teoría sobre la conformación del psiquismo en los sujetos, no extrapolable a las instituciones.

quien Lévi-Strauss se reconoce tributario, amén de otros.

> "*Si* (…) *la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos* (…) *como lo muestra* (…) *el estudio de la función simbólica, tal como ésta se expresa en el lenguaje, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación valida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis*" (Lévi-Strauss 1958: 22).

La antropología se define entonces como el estudio de la diversidad cultural a partir de la afirmación de la identidad de las *operaciones lógicas*, de las *categorías mentales* que organizan la vida social. En este sentido, aquello que caracteriza a la sociedad occidental es la explicitación de un instrumento -la lógica- que toda sociedad despliega en su dinámica concreta. Y toda cultura es esencialmente un sistema simbólico regido por operaciones

lógicas (nominación, seriación, clasificación, explicación) en el que los distintos sistemas se relacionan entre sí en orden a la integración del sistema total. Por ejemplo, los sistemas de parentesco son a su vez sistemas de términos -categorías reconocidas de parientes- y sistemas de comportamientos y actitudes considerados apropiados entre los miembros de las distintas categorías.

Para los antropólogos que lo anteceden, sean evolucionistas o funcionalistas, el contraste entre la complejidad cultural y el nivel técnico y económico de las sociedades no occidentales se explica como atraso o disfuncionalidad. Frente a esta tradición antropológica, condicionada por la idea de progreso de la sociedad industrial y la legitimación más o menos encubierta del colonialismo, Lévi-Strauss elabora una crítica a la antropología clásica. No se trata -afirma- de evaluar a las sociedades "primitivas" por lo que les falta para parecerse a "nosotros" -evolucionismo- o por la enumeración de una lista de necesidades e instituciones funcionales comunes a todas las sociedades, a partir de la cual se corre el riesgo de definir estas funciones en términos de valores de nuestra propia cultura -funcionalismo-. Por el contrario, afirma, es en el estudio de las culturas

diferentes donde Occidente puede encontrar una mejor comprensión de sí.

Si bien rescata, entre otras producciones, la postulación de Tylor acerca de principios racionales que estarían presentes en toda sociedad, cuestiona enfáticamente la idea de evolución social que sostiene la antropología evolucionista. Y si bien valora la dimensión del trabajo etnográfico en Malinowski o la noción de estructura en Radcliffe-Brown, su crítica aquí no es menos contundente, dado que las formulaciones de estos antropólogos constituyen para Lévi-Strauss ejemplos de análisis inductivos, descriptivos, centrados en el orden de los hechos y, de sesgo organicista, en los que prima la mera observación de realidades culturales y la ausencia de *interpretación* en el orden de las *significaciones ocultas* de las mismas.

La indagación última de Lévi-Strauss -bisagra (dado los cuestionamientos anteriormente mencionados) entre la antropología clásica y las corrientes posteriores, que podrían enmarcarse en la antropología contemporánea- según sus propias palabras es la cuestión de la *universalidad* de la naturaleza humana. ¿Cuáles serían las vías que permitirían

trascender la descripción y elaborar proposiciones generales aplicables a culturas muy distintas? La vía por excelencia será el análisis estructural, que abarca tanto la dimensión etnográfica (descripción de sociedades particulares) como la etnológica (comparaciones y generalizaciones), no sobre la base de una búsqueda de *identidad de la función* a la que se arribaría tras la diversidad cultural, sino a partir de la afirmación de una *identidad en el plano de las categorías mentales,* no de funciones, que los hombres aplican a diferentes problemas que la vida en sociedad plantea. Este enfoque postula así con nuevo énfasis la identidad del hombre y la diversidad de sus obras.

> "*Ninguna ciencia puede actualmente considerar que las estructuras que pertenecen a su campo de estudio se reducen a un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera. Sólo es estructurado el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales*

> *es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes.* (…) *lo propio de un sistema de signos es el ser transformable, traducible, en el lenguaje de otro sistema, mediante permutaciones*" (Lévi-Strauss 1958:XXXV).

Por ejemplo, la estructura de parentesco en una sociedad dada, sea en los thonga[57], el sistema de nominación del tío materno (madre macho) y de la tía paterna (padre hembra) se traduce en el sistema de trato hacia ellos afectuoso-indulgente y distante-respetuoso respectivamente. Estas oposiciones binarias son pasibles de ser halladas en estructuras aparentemente diferentes.

El estudio de la estructura social no puede ser confundido con la realidad empírica, sino que se remite al estudio de modelos construidos a partir de la misma, de modo que es posible establecer una distinción entre *estructura social* y *relaciones sociales*, que son la materia prima de los modelos. Instrumento privilegiado del investigador, el *modelo* se intercala entre realidad y estructura. La construcción de

[57] En el capítulo sobre estructural-funcionalismo se encuentra una descripción detallada de esta estructura de parentesco.

modelos es un ejemplo del carácter traducible de un sistema a otro, en tanto son los modelos los que ponen de manifiesto la estructura social misma. Por ejemplo, si se consideran los mitos[58] como uno de los sistemas simbólicos que configuran la cultura de una sociedad dada, estos son traducibles a otro nivel de sistema; en este caso, el del modelo de análisis que construye el investigador[59].

El modelo de análisis

El modelo de análisis que propone Lévi-Strauss, y que ejemplifica con relación a la estructura de los mitos, supone una definición que él resume en el carácter de *sentido* de los mismos (sentido que no depende de los elementos aislados que intervienen en su conformación, sino del modo en que estos se combinan) y en las propiedades específicas del lenguaje, tal como se lo utiliza en la "historia relatada". El análisis estructural de los mitos radica, por tanto, en el estudio de las unidades constitutivas de los mismos, unidades éstas de un tipo de complejidad que difiere de una expresión lingüística cualquiera. Cada mito se define, desde este autor, por el conjunto de todas las versiones consideradas y no en la

[58] En *El pensamiento salvaje* y en *Mitológicas*, Lévi-Strauss, expone numerosos mitos relativos a distintas sociedades.

búsqueda de una versión auténtica o primera de un mito, como pretendía el difusionismo. No existen, desde esta perspectiva, versiones o variantes *verdaderas*, sea que se consideren las distintas versiones de un mito en una sociedad dada o las versiones de un mito en distintas sociedades (p.e. el mito de Edipo de la antigua Grecia o el mito de origen de los zuñi del Sudoeste de los Estados Unidos)[60].

Para Lévi-Strauss es posible ordenar todas las variantes de un mito en una serie de transformaciones que permiten explicitar no sólo un principio de orden sino las operaciones lógicas que regulan el pensamiento mítico. El pensamiento mítico da cuenta de oposiciones binarias tales como cielo/tierra, bien/mal, crudo/cocido, hombre/mujer, juventud/vejez, vida/muerte, entre otras, y tiende a una mediación progresiva: de una oposición entre dos términos a la introducción de un tercer término intermediario. Por ejemplo, dos términos tales como, *vida* y *muerte* -en el mito zuñi- entre los cuales el pasaje parece imposible, son reemplazados por otros dos términos equivalentes: *agricultura* y *guerra* respectivamente, y a partir de la introducción

[60] El lector encontrará el análisis de ambos mitos en *Antropología estructural,* capítulo X1: La estructura de los mitos. Cabe destacar que Lévi-Strauss le asigna el carácter de mito a Edipo Rey, la tragedia escrita por Sófocles.

de un tercer término, *caza*, se configura una primera y segunda tríada que opera como mediación entre los términos antitéticos vida-muerte.

Esquema del mito de origen zuñi

Par inicial	Primera tríada	Segunda tríada
Vida	*Agricultura*	*Herbívoros*
	Caza	*Consumidores de carroña*
Muerte	*Guerra*	*Depredadores*

Para los *zuñi*, como para los indios *pueblo* en general, el pasaje entre vida y muerte es difícil, dado que conciben la vida humana según el modelo del reino vegetal que emerge de la tierra (esta concepción, según Lévi-Strauss, es común a la antigua Grecia, tal como ya se ha mencionado). La vida vegetal es ordenada de lo simple (recolección de plantas silvestres) a lo complejo, por ende la *agricultura* ocupa el lugar supremo y al tener un carácter periódico remite a una alternancia entre *vida* y *muerte*, a diferencia del postulado inicial del primer par. La agricultura es fuente de alimentos y por lo tanto vida. A su vez, al ser aprovechada solo a

plazos, la muerte debe ser integrada a la vida para que la agricultura sea apreciada como posible. La caza también proporciona alimento, pero implica matar para obtenerlo, de modo que es muerte. Por ende se opera un pasaje de *guerra* (muerte de hombres, en el marco, en este caso de una gran guerra librada por los zuñi contra un pueblo mítico) a *caza* (muerte de animales). Esto sería la primera tríada.

En cuanto a la segunda tríada, el razonamiento implícito, dice Lévi-Strauss, es que tanto los animales consumidores de carroña cuanto los depredadores consumen alimento animal. Pero los primeros, al igual que los hombres productores de alimento vegetal, no matan lo que comen. En la guerra los hombres matan al igual que los depredadores. Esto explica la segunda tríada.

Para los zuñi, así como para otras etnias de la llanura, la vida agrícola es más relevante, más "*significante*", que la caza:

> "*Se obtienen, así, mediadores de primero, segundo, tercer grado, etcétera, y de cada término nace el siguiente por oposición y correlación*" (Levi-Strauss: 1958: 205).

> "*Si es verdad que el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción -tarea irrealizable, cuando la contradicción es real- será engendrado un número teóricamente infinito de hojas,* (transformaciones) *cada una ligeramente distinta de la precedente. El mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen. El "crecimiento" del mito es, pues, continuo,* (diacronía) *por oposición a su "estructura" que es discontinua*" (sincronía) (Íbid.: 209).

En el análisis estructural de los mitos, Lévi-Strauss aplica los pasos del análisis estructural en general. A partir de los mitos relevados por la etnografía, excluye todo aquello que se vincule con acontecimientos concretos y con las significaciones que los actores de las sociedades consideradas les otorgan. Establece así hipótesis acerca de las relaciones estructurales que conforman los mitos, por ende de las categorías inconscientes que operan en la construcción de estos. Construye de esta forma un *modelo* que contrasta con la realidad. Dicho

modelo será válido en tanto dé cuenta de todos los mitos considerados (por ejemplo, en torno a la oposición *vida/muerte*). La construcción de estos modelos permite, según Lévi-Strauss, considerar todas las relaciones en el interior de un sistema mítico y entre unos y otros, de modo de alcanzar la estructura elemental de los mismos.

El estudio de los mitos, en este caso, sin exclusión del abordaje de otros sistemas simbólicos, tales como los sistemas de parentesco, son la vía que le permite a Lévi-Strauss sostener la tesis de facultades constantes, de *estructuras recurrentes* en la dimensión de lo humano. Una de importancia crucial en el surgimiento de la cultura, es la prohibición del incesto[61]. Estas estructuras recurrentes, de carácter universal, no entrañan para Lévi-Strauss un carácter innato y/o biológico, así como tampoco un carácter arquetípico. No obstante, como toda teorización acerca de universales en la dimensión cultural, conlleva interrogantes abiertos y de compleja resolución.

[61] En el capítulo La "naturaleza" de la naturaleza humana se encontrará un desarrollo de este núcleo teórico de la teoría levistraussiana.

> "*La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo (entre ellas, el pensamiento científico) y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen…un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté "mejor" hecha que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra*" (Lévi-Strauss 1958: 210).

Consideraciones críticas

Lévi-Strauss, en los inicios de sus estudios antropológicos, parte del análisis etnográfico de sociedades concretas, tales como los bororo en Brasil. Hacia 1958 es dable destacar algunas de sus contribuciones más importantes. De manera sucinta las mismas pueden ser abarcadas en las siguientes propuestas.

- La antropología social no se separa de la realidad, así como "*el arte donde todo es*

signo, utiliza mediaciones materiales", la antropología abreva en el material etnográfico, es decir construye sus modelos a la luz de las relaciones sociales observadas.

- El indígena tiene la última palabra contra el observador, quien a su vez la tiene contra el teórico.
- La antropología alcanzará su madurez en tanto sus estudios no revistan de carácter de *objeto* a ningún pueblo.

No obstante, en forma progresiva, sus investigaciones e intereses devienen en un esfuerzo incansable de construcción de modelos formales lógico-matemáticos que arrojarán como consecuencia un vaciamiento de la historia y de los sujetos, reemplazadas ambas dimensiones por estructuras formales. Es en este límite en que su propuesta se erige en un cientificismo que la antropología contemporánea, en sus tendencias críticas, cuestionará. Del análisis de las significaciones sociales -que dan cuenta de los procesos materiales y simbólicos de las sociedades en su praxis histórica- este investigador se desliza a un privilegio de "la forma" en la búsqueda de la universalidad de las categorías mentales.

Aunque Lévi-Strauss ha dicho que "*el hierro no es la misma cosa que la piedra*", reduce todo el problema de la creciente desigualdad entre las sociedades a partir del colonialismo y la expansión del capitalismo, a una concepción que simplifica las contradicciones históricas. Esta concepción bien puede sintetizarse en formulaciones generales tales como la idea de "*un mundo donde la humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos*" (Levi-Strauss 1958: 210). Quedarán fuera de su teorización preguntas tales como: ¿cuál es el carácter de esa lucha? y ¿cuáles son esos nuevos objetos?

La validez de su propuesta, los modelos a partir de los cuales se propone investigaciones valiosas, irá adquiriendo la cualidad de formulaciones abstractas. Tal como señala Tullio-Altan, la validez de la investigación científica debe situarse en la adecuación a los problemas que contribuye a esclarecer y no en un valor hipotético de los modelos en sí.

Sin embargo Lévi-Strauss, frente a planteos acerca de que sus formulaciones estén impregnadas de *formalismo* e *idealismo*, tal como la crítica antropológica y filosófica en

general señala, apela a Marx. En Marx reconoce una de sus filiaciones fundamentales en su formación general, así como específicamente con relación a la concepción de "estructura". No obstante, resulta una tarea imposible, por decirlo de alguna manera, no situar su obra en una interpretación formalista de lo social, en la que se pierden sus primeras investigaciones. En este sentido un problema crucial en sus postulaciones es la compleja relación de lo universal y de lo particular, toda vez que intenta resolver dicha relación en términos puramente hipotético-deductivos.

En otro orden, el intento de resignificación general de la noción de inconsciente a partir de su lectura de Freud, y la homologación de *inconsciente* a *universal*, implican un forzamiento de la teoría freudiana dado que no todo aquello referido a inconsciente adquiere por esta cualidad el carácter de universal para todo el género humano. En esta apelación a la noción de inconsciente, Lévi-Strauss intenta una teoría general, que como ya se ha señalado, encubre su versión metafísica de los fenómenos culturales y su denodado intento de alcance de *objetividad* a la manera de las ciencias naturales, que reclama finalmente para las

ciencias sociales y en particular para la antropología.

El análisis estructural deviene, entonces, de método en metafísica. La estructura, dice Lévi-Strauss, es un instrumento de análisis pero conjuntamente limita el papel del análisis etnográfico, dado que una vez que la estructura ha sido "descubierta" no considera a la etnografía como un instrumento heurístico, en el sentido de posibilidad de nuevos y fructíferos conocimientos. Reserva este espacio, en cambio a la matematización de los modelos fundados en la vertiente de la lingüística estructural.

> "*Mediante un número reducido de mitos provenientes de sociedades indígenas que nos servirán como laboratorio, vamos a realizar una experiencia cuyo alcance, en caso de tener éxito, será general, puesto que esperamos de ella que demuestre la existencia de una lógica de las cualidades sensibles, que repase sus vías y que manifieste sus leyes*" (Lévi-Strauss 1968:11).

En cuanto a las críticas específicamente metodológicas, las mismas se centran en el

hecho de que Lévi-Strauss no explicita sificientemente de qué manera es posible descubrir las estructuras subyacentes, ni cómo operan las transformaciones que vehiculizan el pasaje de un sistema simbólico a otro. De manera su propuesta de análisis estructural no lograría plasmar sus propósitos.

Lo propio de la antropología, aún de aquella que lo precede -y de manera general-, es la indagación del sentido de los fenómenos culturales por sobre la *forma lógica* de los mismos. El propósito de Lévi-Strauss es aquél que se orienta a des-cifrar los mensajes culturales e inter-culturales, lo cual supone la posibilidad de instituir un discurso común entre culturas diversas y por ende la de establecer nuevas formas de comunicación entre culturas diferentes. Sin duda este propósito tiene una validez significativa, a condición de que éste se involucre en las problemáticas socio-históricas.

No obstante, en la polémica y extensa obra de Lévi-Srauss se encuentran múltiples aportaciones. Su interés por el papel crucial de los símbolos y los sistemas simbólicos en el comportamiento humano, así como su crítica al etnocentrismo y al racismo occidental, hacen de

él un pensador valioso, quien considera a la Antropología una conversación del hombre con el hombre[62].

[62] (...) "*los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se afirma como intermediario entre dos objetos*" (Lévi-Strauss: 1958 XXIX)

Las corrientes clásicas: conclusiones

M. Mancusi y M. E. Vitello

Las corrientes teóricas que hemos presentado configuran la etapa clásica de los estudios antropológicos. Si bien nuestro camino nos llevó a relevar diferentes corrientes de pensamiento, queremos señalar algunas características que comparten todas estas escuelas.

El mundo "primitivo" ofrecía un gran laboratorio y la comparación entre las diferentes sociedades y culturas permitiría aprender sobre la naturaleza del hombre, sobre sus posibilidades y limitaciones. El estudio de pueblos alejados de Occidente, de pequeña escala, revelaría determinados procesos básicos con mayor claridad y definición que los estudios que se pudieran hacer en sociedades complejas.

El siglo XIX denotó un marcado interés por encontrar los orígenes de las instituciones sociales (la familia, el parentesco, el derecho, la propiedad privada, etc.) y los antropólogos

evolucionistas hallaron las respuestas en su teoría sobre las distintas etapas que toda la humanidad había recorrido hasta llegar a la civilización. Es a partir de la influencia del pensamiento de Durkheim que en la antropología las causas históricas son puestas entre paréntesis, y los antropólogos clásicos se abocan a relevar *in situ*, con rigor científico y gran nivel de detalle, todas las formas de existencia tal cual se presentaban ante sus ojos.

La unidad de análisis, la pequeña comunidad nativa, debía ser abordada analizando la totalidad de las relaciones sociales. Esta exigencia de totalidad era específica de la antropología dentro de las ciencias sociales y se vinculaba con las particularidades de su objeto de estudio y con su metodología. Mientras para Malinowski el concepto totalizador era la cultura de un pueblo en particular, para Radclife Brown será la sociedad o la estructura social y para Lévi-Strauss será la búsqueda de la estructura subyacente.

La fuerza de los antropólogos del siglo XX residió en que sus generalizaciones se basaron en la observación directa de los procesos de interacción social entre las poblaciones objeto

de su estudio. Estaban convencidos, además, que el análisis de culturas distantes y muy diferentes a la propia reportaba una nueva perspectiva y garantizaba una objetividad mayor con respecto a la cultura estudiada; esto no se podría conseguir de otra manera.

Debemos señalar también que la antropología no sólo aportó un conocimiento global y contextualizado de los modos de vida más diversos sino que al intentar combatir el etnocentrismo, aplicó el relativismo cultural. Con ello se buscó poner de manifiesto que cada práctica, noción, costumbre sólo tenía sentido en su propio contexto cultural. Esta mirada representó una contribución importantísima en la investigación social, pues relativizó el lugar de la sociedad occidental como parámetro de análisis. La contrapartida fue que la antropología presentó una visión atomizada de la diversidad, donde cada cultura se constituyó en una totalidad en sí misma. El énfasis puesto en el análisis de la lógica interna de los sistemas sociales y culturales hizo perder de vista su subordinación a las distintas potencias coloniales. Y el lugar que los mismos ocupaban en un proceso histórico planetario.

"*La deshistorización presentó a la diversidad como algo dado, eterno, unívoco en su significación histórica*" (Guber 1991: 47). Recordemos que las sociedades abordadas por la antropología clásica integraban dominios coloniales europeos o eran parte de territorios que los EEUU habían subordinado en su expansión. Por esta razón los antropólogos clásicos describieron a estas sociedades como si estuvieran más o menos aisladas y fuesen autosuficientes, homogéneas e integradas.

Movimientos teóricos posteriores: de los neoclásicos a los contemporáneos

A. Gravano

Rebobinando

Hasta aquí hemos visto las más importantes corrientes teóricas clásicas de la Antropología (y su fuente iluminista), en su mayoría coetáneas y emergentes del proceso de colonialismo occidental, entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX. Iniciaremos a continuación un recorrido por los movimientos posteriores, en su mayoría contemporáneos y resultado de los procesos de descolonización. En concreto, veremos los movimientos neoclásicos, los de la antropología de la descolonización, los aportes marxistas, lo que englobamos como interpretativismo simbólico y sus consecuencias en los estudios culturales, y finalmente un

esbozo del debate contemporáneo sobre la antropología de la práctica.

Los propósitos de este capítulo son:

1) dar cuenta de los problemas y ejes de debate teórico principales de estas corrientes del pensamiento antropológico, como resultado de un momento histórico diferente al del contexto inicial de surgimiento de la Antropología,
2) mostrar los conceptos más desarrollados, con algunos ejemplos, y
3) dejar la base para establecer ulteriores relaciones entre los modelos teóricos y la reflexión sobre problemáticas contemporáneas.

Un *contexto de necesidad* está compuesto por la situación y las contradicciones históricas que dan pie al surgimiento de un conjunto de interrogantes que se plantean en una determinada época. Configura un área de temas a los cuales trata de abordar la ciencia mediante la formulación, en principio, de ciertas nociones y categorías que se utilizan para identificarlos y enunciarlos y precisamente darles un estatuto como *problemas científicos*. Esto significa que pueden ser pasibles de recibir explicaciones e interpretaciones (teorizaciones)

que, a su vez, puedan ser testeadas, aceptadas o refutadas mediante el proceso de investigación y reflexión permanente de la disciplina. En otras palabras, un contexto de necesidad es un nudo de problemas que están "fuera" de su enunciación en sí (por eso es *con-texto*), pero que provoca que un referente cualquiera de la realidad reciba, de parte de los emergentes científicos, distintos tratamientos teóricos.

Estos abordajes teórico-interpretativos, por su parte, se desarrollan en el *contexto de formulación,* compuesto por las enunciaciones y herramientas que vehiculizan las propuestas teórico-prácticas que el problema provocó. Aunque ciertamente es difícil distinguir en forma tajante un contexto de otro, digamos que al menos en el primero tendremos los interrogantes y en el segundo los intentos de dar respuestas y/o solución a esos interrogantes[63].

Por otra parte, proponemos -apoyados en las formulaciones kuhnianas sobre crisis de los paradigmas- un tercer contexto: el de *crisis*,

[63] Estas dos nominaciones podrían equivaler a la clásica distinción entre "*contexto de descubrimiento*" y "*contexto de justificación*" (Schuster 1992). Acá preferimos hablar de "necesidad" para incluir todo tipo de creación y no reducirla al descubrimiento, y con *formulación* nos permitimos dar un tono más de propuesta que el que provee la palabra "justificación".

situado como vértice final de esta relación, y producido cuando se problematizan radicalmente las formulaciones dominantes respecto al tema. En general, de este contexto de crisis surgirán otras preguntas y categorizaciones, que equivaldrán a un contexto de necesidad de otro tema, al que necesariamente sucederán otras formulaciones.

En los capítulos sobre el objeto de la Antropología (Campan), alteridades socialmente construidas (Chiriguini & Mancusi) y el concepto de cultura (Gravano) se hizo notar cómo las representaciones de la realidad -entre ellas la ciencia- nunca son desinteresadas ni neutrales respecto a intereses de época y a la puja entre racionalidades acordes con las contradicciones sociales. Esto nos aparta de entender también los debates teóricos como meras discusiones personales entre científicos, y nos coloca ante la necesidad de desentrañar los ecos de los que se hace cargo cada corriente de pensamiento y el porqué de su vigencia y arraigo. Si bien hay quienes pretenden dar una imagen *internalista* de la ciencia, nosotros nos hemos volcado por una opción "externalista", tal como postula Carlos Herrán, para partir de la relación entre la producción científica y los intereses sociales -contexto de necesidad- de los

que emerge, aún con autonomía relativa (Herrán 1999)[64].

Vamos a situarnos en un panorama global de nuestro capítulo y su relación con los anteriores sobre teorías clásicas. Apelaremos a un cuadro. Como todo esquema, corremos el riesgo de la simplificación y la omisión, y sobre todo de superponer conceptos en forma heterotópica, es decir: colocados en distintos niveles de abstracción, sin homogeneidad entre ellos. Para atenuar estos riesgos, titularemos nuestro cuadro cronológico y sistemático de las teorías con el menos ambicioso rótulo de "ayuda memoria", pues éste es su propósito: que sirva para ubicar en un mapa conceptual los componentes principales de nuestras exposiciones.

Esos componentes los distribuimos en: *momentos históricos* de la expansión capitalista mundial, *corrientes principales* del pensamiento antropológico y los contextos de *necesidad*,

[64] Joseph Llobera dice que para explicar el desarrollo científico, el internalista se concentra casi exclusivamente en las obras científicas, definiendo los problemas teóricos y experimentales tal y como los trata la comunidad científica. Los externalistas, por su parte, sostienen que para explicar esta dinámica se requieren otras condiciones, externas a la ciencia. Herrán relaciona este debate con la polémica acerca del cientificismo. Cita a Eliseo Verón: "*...todo discurso llamado científico está sometido a condiciones ideológicas (históricas) de producción. La imagen de una ciencia "pura" equivale a la imagen de un discurso científico sin condiciones de producción. En otras palabras: es un fantasma producido por el imaginario ideológico de ciertas capas sociales (precisamente, las que están por lo general insertadas en la práctica científica, lo que equivale a decir que esta imagen a su vez se explica por sus condiciones de producción)*" (Herrán s/f).

formulación y *crisis* de cada una. Podrían eventualmente agregarse columnas con los debates más destacados, los métodos más desarrollados, las unidades de análisis, etc. Nos conformamos con estas columnas, a mero título indicativo. Queda al lector la tarea de producir agregados que considere pertinentes, presentes o implicados en el texto o de lecturas complementarias. Es importante alertar que la distribución espacial de la primera columna no obliga a establecer relaciones temporales rígidas (a propósito no estipulamos fechas), lo que intentamos paliar gráficamente con las flechas que indican continuidad de cada contexto.

Recordemos que la cuestión principal de la Antropología (que no reiteramos en el cuadro) es la de la otredad cultural (y el correspondiente concepto de cultura), como resultado del contraste entre la representación del Otro dentro de la expansión y dominio occidental.

Los rótulos deberían ir todos entre comillas, tanto los *ismos* (o tendencias) cuanto las "*antropologías de*", ya que son el resultado de bautismos no asumidos muchas veces o hechos desde perspectivas críticas y en continuo debate. Lo mismo pasa con las categorías o conceptos, ya que cada enfoque tiñe

inevitablemente su tratamiento y definiciones (por ejemplo, el término “estructura” tiene por lo menos tres significados distintos, según la corriente de pensamiento de que se trate).

Así, al establecer una relación de influencia o determinación de las principales fuerzas económico-políticas que condicionaron e impulsaron los intereses científicos en general y al pensamiento antropológico en particular (e incluso hacen a la definición de su objeto), nos situamos, en principio, en la etapa mercantil del capitalismo inicial europeo, matriz histórica desde la cual se realiza el proceso de expansión colonial. A partir de aquí, esa ampliación cruenta de la apropiación por parte de las potencias colonialistas e imperialistas se acentuará durante las etapas del capitalismo industrial, luego financiero multinacional y en la actual etapa de globalización.

¿Cuál fue el interés preponderante de la expansión mercantil de la etapa anterior al surgimiento de la Antropología? La mayoría de los estudiosos hablan de “búsqueda de materias primas, tierras, oro, riquezas”. Aunque resulte esquemático, con estos propósitos hegemónicos poco podía importar si los territorios “descubiertos” por Europa tuvieran o no

habitantes en su interior, y menos si éstos eran o no humanos. Por eso, estudios del diario de viaje de Cristóbal Colón se han entretenido en contar la centena de veces que mencionó la palabra “oro” y la escasa cantidad de ocasiones en que se refirió a los “naturales” del lugar, sin diferenciarlos mayormente del paisaje, frutos, bestias, colores y sabores que estallaban ante sus sentidos. ¿Podríamos usar esta aparente imagen de desinterés por el *otro*, en términos humanos, para inferir cuál podía ser el interés “científico” que el mismo despertara en el pensamiento europeo dominante? ¿Habría un propósito principalmente científico desarrollado a partir de esta visión? Podemos suponer que no, al menos en forma directa.

Sin embargo, tal como refiere Krotz, el extrañamiento y el asombro siempre estuvieron latentes, aun en las meras descripciones que naturalizaban la presencia humana en el “nuevo” mundo. Muchas de esas preguntas iban a ser respondidas por las jerarquías intelectuales de la Iglesia Cristiana y por los filósofos de la Ilustración, siglos más tarde (Ghiglino). El interrogante central iba a consistir en establecer un nexo entre esos seres nativos de América y luego de Asia y África (que

por estar en un “estado de naturaleza” fueron llamados *salvajes*) y la civilización de Europa[65].

Ocurría que el pensamiento iluminista (contrario al misticismo dominante de la Edad Media) entendió encontrar ese nexo con el origen también por un fin práctico y de su época, no por la mera intención de reconstruir el pasado. Interesaba la reforma del mundo feudal-medieval precapitalista de parte de una burguesía en ascenso que -por medio de la ciencia- debía indagar por las causas del mundo y su dinámica, sobre todo de su futuro. Las preguntas hechas desde el capital eran desafíos a la ciencia, al razonamiento, a la posibilidad de que el hombre y ya no los oráculos y la Providencia dieran respuestas.

Y ya se vio que la idea de progreso estaba vinculada a esa visión de un futuro signado por el desarrollo inagotable de una tecnología creciente, revolucionaria y que a su vez producía la necesidad de reformas sociales y conocimientos que estuvieran acordes con nuevas necesidades de transformación del mundo material, e inclusive de los espíritus

[65] Parte de esta respuesta fue considerarlos descendientes de la población *de los orígenes*, que no había sido redimida, de acuerdo con los mitos de la época. Los “indios” americanos fueron vistos, entonces, como “representantes de los orígenes”: *ab*[de los]-*orígenes*.

(cultura decimos ahora) de la fuerza de trabajo mediante la educación universal.

Claro que a la vez se generaban fuerzas conservadoras. Pero lo principal es que el contexto histórico impulsó interrogantes que el Iluminismo haría que se plasmaran en las corrientes teóricas de las ciencias ya constituidas (Naturales) o en vías de hacerlo (entre ellas la Antropología) a partir de la consolidación de la Modernidad.

En el conocimiento sobre el *otro*, como fundamentara Rousseau, el hombre civilizado podía encontrar claves para su mejora y respuestas a muchos de sus problemas contemporáneos. Y esto se continuaría como eje en el evolucionismo (y sus epígonos), en el marxismo y en general en las posiciones dialécticas.

En el pasaje del capitalismo mercantil al industrial, la pregunta principal se iría a corporizar en una necesidad de establecer con mayor detalle el *cómo* del proceso de desenvolvimiento de la Humanidad hasta llegar a la civilización. Ese proceso llevó el nombre de *evolución* y la corriente de pensamiento acorde fue precisamente el evolucionismo. Las

teorizaciones se entornaron alrededor del empuje y desarrollo de las ciencias naturales durante el siglo XIX y el énfasis puesto -de acuerdo con los distintos autores- en la relación entre la evolución o progreso de la tecnología y de las instituciones. Pero en el subyacente proceso real se situaba la explotación extrema de la población de las colonias como mano de obra en estado de servidumbre, a la que también se involucraba en las especulaciones evolucionistas conservadoras, que hablaban de inferioridad cultural o hasta racial, para justificar su subordinación.

Vimos a continuación el detalle de los aportes y discusiones acerca del funcionalismo y del estructural-funcionalismo. En tren del modelo externalista que estamos ensayando de aplicar, podríamos agregar la pregunta acerca de si la asociación entre el interés del capitalismo industrial (ya en vías de transformarse en financiero), donde la colocación de manufacturas y productos es el propósito preponderante, no necesitaría del conocimiento del *funcionamiento* interno de las sociedades *otras* y, por ende, la necesidad de no ahondar tanto en sus remotos orígenes o su evolución sino de su escueto presente, concebido, por lo demás como a-histórico, estático y no

cambiante, en armonía con valores inherentes a cada sociedad, tal como rezaba el relativismo cultural recién inaugurado por funcionalistas y particularistas. De ahí lo descarnado de la propuesta de uno de los pilares de la antropología clásica:

> "*...los intentos de reconstruir la historia de las culturas y de los pueblos ... no son del más mínimo valor práctico para las tareas de la administración o de la educación de los indígenas.... Lo que el administrador o educador de pueblos dependientes necesita sobre todo es un conocimiento detallado de la organización social, de las costumbres y creencias de los indígenas y un entendimiento de sus significados y funciones...*" (Radcliffe-Brown [1931] 1975: 108).

¿Podríamos establecer asociaciones similares entre el interés dominante de cada época de desarrollo del capitalismo en expansión con el resto de las corrientes del pensamiento antropológico? ¿Puede resultar esto una ayuda para visualizar en conjunto las teorías clásicas ya reseñadas?

Suponiendo una respuesta positiva, un ejercicio puede consistir en recordar los vínculos entre, por ejemplo, el afán de análisis estructuralista (a lo Lévi-Strauss) y la necesidad de introducirse en las lógicas o formas de clasificar el mundo propias de cada cultura -incluida la occidental-, mediante categorías universales, en el contexto de expansión imperialista, cuando el mismo enfoque del etnólogo francés reivindica el relativismo, a la vez que desdeña los criterios históricos que tratan de explicar los fenómenos de contraste entre lo *salvaje* y lo *moderno*.

Hasta aquí la primera parte del cuadro. Vamos a ver a continuación una serie de movimientos posteriores, algunos de los cuales pueden incluirse en la visión clásica y luego otros que decididamente se ubican en contraste y debate con esos postulados.

Los neo-clásicos

Del difusionismo al culturalismo

Una corriente de pensamiento de amplia vigencia en la Antropología fue el difusionismo, del que el particularismo histórico

norteamericano fuera uno de sus exponentes. Pero hubo otras variantes, principalmente con desarrollo en Inglaterra y Alemania. ¿Qué era lo que en el fondo preocupaba más a estos estudiosos? El eje de sus investigaciones de campo y de especulación teórica fue la cuestión del *retraso* o retardo (respecto a las civilizaciones más desarrolladas) que caracterizaba a los grupos "primitivos". Dentro del contexto de necesidad de estas orientaciones se encontraba la cuestión de la integración o no de esos grupos (p.e. indios norteamericanos) a la sociedad capitalista "civilizada" y, por lo tanto, lo imperioso de estudiarlos antes que cambiaran totalmente su fisonomía cultural o directamente desaparecieran. Había que conocerlos en el interior de cada uno de ellos y había que explicar la brecha que los separaba del desarrollo de la civilización moderna.

Explicaban entonces esa brecha no por medio de un desarrollo universal evolutivo que supuestamente los encadenaba (como habían hecho los evolucionistas), sino por el proceso de "préstamos" o difusión de "paquetes", donde se asociaban técnicas de producción de alimentos, representaciones sobrenaturales, organizaciones sociales y rituales que

configuraban la conducta de los grupos, sus culturas.

Un ejemplo lo constituye la teoría del "*horse complex*", que explicaba las transformaciones sufridas en las costumbres y formas de vida de los grupos influidos por la adopción del caballo en América. Estas descripciones no desdeñaban abarcar continentes enteros, como por ejemplo cuando se detenían a rastrear la difusión del arco y la flecha y su revolucionario efecto en la vida de los pueblos. Pero fundamentalmente desarrollaron una metodología profunda en el análisis de los relatos (mitos, leyendas, cuentos) y representaciones simbólicas similares entre pueblos de regiones apartadísimas geográficamente hablando, que podían así dar cuenta de orígenes o puntos de parentesco cultural sorprendentes.

Luego, el énfasis mayor en el concepto de cultura, como configuración o amalgama de componentes "portados" por sociedades particulares, tuvo auge en la antropología desarrollada en los Estados Unidos a partir de la consolidación de esta potencia como líder del llamado "mundo libre", a la sazón triunfador en la Segunda Guerra Mundial desde el flanco del capitalismo. Por un lado estaba su conquista

interna, hacia los pueblos indígenas avasallados desde el siglo XIX, que en las representaciones de los medios masivos de difusión adquirieron el signo de la épica civilizatoria blanca en el *salvaje* "*far west*". La antropología norteamericana no podía desoir el mandato de estudiar las culturas sobrevivientes de esos pueblos confinados cada vez más en las reservas. En este contexto, y tomando como referencias también estudios de comunidades en Latinoamérica, se desarrolla la teoría de la sociedad *folk*, concebida como representante contemporánea de las sociedades "primitivas", aisladas, autosuficientes, homogéneas, opuestas de por sí a la civilización occidental[66].

Durante los años '20 al '40, la inmigración de extranjeros a las grandes ciudades industriales había inaugurado los estudios acerca de esas culturas originarias en contextos de hostilidad y extrañamiento social, junto al paradójico emblema de la "libertad de oportunidades", esgrimido no sólo en los Estados Unidos sino en los estudios de urbanización en África y América Latina[67]. Se estudiaba al migrante

[66] Ver la obra paradigmática de Robert Redfield *El mundo primitivo y sus transformaciones* [1953] 1963.

[67] Nos referimos a trabajos de los microsociólogos de la Escuela de Chicago, creadores de la "teoría del slum [barrio bajo]", la "teoría del ghetto" y la "teoría del hombre marginal" (ver Hannerz 1979), a la obra de los norteamericanos Oscar Lewis y George Foster, entre otros, y a los antropólogos británicos de la *destribalización* y el *tribalismo* de los estudios africanistas clásicos (ver más adelante).

como representante de una realidad *folk* esencialmente opuesta a su punto de llegada, el capitalismo, urbano e industrializado, al que en realidad servía como fuerza de trabajo. La teoría no daba cuenta de las relaciones de asimetría y desigualdad por las cuales precisamente se producían esos flujos de migración por expulsión del campo y atracción de la ciudad.

No es casual que se consolidasen entonces teorías que compartían principalmente la noción de cultura como integración de elementos, tanto tecnológico-materiales como los que formaban la concepción del mundo de cada pueblo en particular y que llegaban a determinar las conductas individuales: los famosos "patrones" (*patterns*) de comportamiento (plasmados en la obra de Ruth Benedict). Cada individuo perteneciente a esas culturas era concebido como "portando" sus "pautas" (hoy se continua hablando en estos términos) como una especie de mochila de valores que servían de modelos de comportamiento.

Se pone así el acento en la cultura como configuradora de *personalidades* distintivas. Precisamente la corriente de pensamiento

antropológico desarrollada en este contexto se llamará "*cultura y personalidad*" y se nutrió (estamos en los años cuarenta) de la influencia de la cada vez más legitimada Psicología -principalmente freudiana[68]-, si bien tomó caminos inéditos respecto a la construcción de estereotipos culturales, como la clásica distinción entre culturas *dionisíacas* -aquellas que se esmeran por desarrollar representaciones de "*embriaguez*", "*iluminaciones y frenesí*"- y las *apolíneas*, caracterizadas por su sobriedad y moderación (Benedict 1967:102).

Esto trajo como consecuencia la necesidad de incrementar los estudios *emic* (inaugurados por el particularismo) o que tomaban como materia prima para el análisis el punto de vista de los actores, sus formas de ver y representarse la vida. Una de las consecuencias era que el objeto del estudio antropológico se terminaba circunscribiendo a las comunidades *distintas* a las del antropólogo, siempre "extranjero" respecto de ellas (por no ser occidentales y blancas) y los estudios se acotaban a esos límites, sin importar demasiado las relaciones

[68] "*En el intervalo entre las dos guerras mundiales, la tendencia individualizadora del particularismo histórico coincidió e interactuó con las doctrinas de Sigmund Freud*" (Harris 1979:340). Como exponentes de *Cultura y Personalidad* pueden ubicarse obras de Ralph Linton, Margaret Mead, Ruth Benedict, entre otros. No reflejamos acá los debates (véase Harris *op.cit.*: 340-400).

estructurales (sobre todo de poder) con lo que ellos llamaban la “sociedad mayor”.

La *unidad de observación* (el medio abarcado por el trabajo de campo, por ejemplo: la aldea o el barrio poblado por el mismo grupo étnico) coincidía, entonces, con la *unidad de estudio* (la relación conceptual analizada; por ejemplo: la forma de liderazgo aldeana, el sistema de parentesco, o las relaciones de compadrazgo en el vecindario).

Se produjeron entonces tres efectos. Primero, que los estudios se focalizaran en las conductas “desviadas” de la media (de la clase media), concebidas como “atrasadas” y muchas veces con acciones netamente racistas; no es de extrañar que desde esta vertiente surgiera la “*teoría del hombre marginal*” (Stonequist, Park), aquél que se suponía “entre dos culturas”, entre dos escalas de valores, lo que supuestamente explicaba que no se integrara a ninguna, y que se aplicara en los llamados barrios bajos, poblados por italianos, negros, portorriqueños, prostitutas, drogadictos y demás “*indeseables*” (Anderson 1981).

Segundo, las que colocaban a la cultura como un factor tan determinante, al extremo que

difícilmente los individuos pudieran evadirse de ella y cambiar, lo que los tornaba no sólo distintos sino latentemente peligrosos.

Y -en tercer lugar- esto no podía ser implementado sin atenerse al relativismo cultural, como credo de principios epistemológicos (que rezaba que ninguna cultura podía arrogarse el derecho de juzgar a las demás), lo cual imponía "congelar" la imagen de esas culturas "tal cual eran", acentuando una postura conservadora.

Este conjunto de características recibió el nombre de *culturalismo* y fue criticado en su momento y hoy desde posiciones dialécticas (tal como se vio en el capítulo dedicado al concepto de cultura). Lo importante es que en la actualidad se encuentra en la base de las ideologías con que se llevan a cabo acciones públicas y políticas hacia sectores sociales que son etiquetados con estas mismas categorías, como patológicos, marginales, carenciados, representantes de culturas "atrasadas", tan típicas como pretendidamente inalterables.

¿Responden el culturalismo de los años cuarenta y los estudios sobre cultura y personalidad en EEUU a intereses contrarios a

la etapa imperialista, para la cual lo importante es en parte la comprensión de las lógicas y sentidos del pensamiento de los *otros*, para su manipulación más efectiva? ¿Se apartan de las mismas los planteos neo-evolucionistas? A pesar de estos condicionamientos, tales teorizaciones y trabajos antropológicos ¿no producen -aun con matices- rupturas con el etnocentrismo hegemónico del sistema imperialista?

Promediando los años cincuenta, a partir de estos conceptos comienzan a desarrollarse programas de Antropología Aplicada, que intentan estudiar a estos pueblos (indígenas, campesinos, migrantes) para "modernizarlos", tecnificarlos, "mejorarlos" e integrarlos al sistema de división del trabajo internacional, marcado por los intereses del imperialismo de post-guerra y durante el momento de mayor expansión de la acumulación capitalista, hasta la crisis de los 70.

Del neo-evolucionismo a la ecología cultural

Los enfoques llamados neo-evolucionistas (surgidos en los Estados Unidos con Alfred Kroeber, Leslie White y Julian Steward) ponen énfasis en la relación entre tecnología y cultura

y entre naturaleza y cultura. Sus raíces se conectan con Morgan y Tylor y la obra del arqueólogo británico Vere Gordon Childe -marxista-, quien demostró que ciertos avances tecnológicos en la historia del hombre (la domesticación de plantas y animales, la agricultura de regadío, la metalurgia) habían transformado las estructuras políticas y sociales. Según Childe la arqueología demuestra que los cambios fueron de naturaleza evolutiva y progresiva: de nómada paleolítico (piedra tallada), cazador y recolector, el hombre pasó a ser horticultor sedentario, y de estas culturas neolíticas (edad de la piedra pulida), en ciertas zonas del planeta surgieron las civilizaciones clásicas del mundo antiguo.

Sobre esta base, estos autores intentaron autonomizar el desarrollo de la cultura como recurso adaptativo extra-biológico de la especie para progresar en su vínculo con el medio. La cultura, según ellos, se desarrolla de acuerdo con leyes incluidas dentro de las de la naturaleza, pero las supera en un nivel llamado "supraorgánico" (Kroeber), a partir de la capacidad de simbolizar. Para White, por ejemplo, la cultura explica la evolución social humana, ya que la hace inteligible, pero dentro de las leyes de liberación y acarreo de energía

material. Este proceso varía según las sociedades y épocas y marca la evolución desde lo menos a lo más desarrollado, en función de la eficacia o la economía en el manejo de los medios para controlar la energía. En otras palabras: mayores o menores grados de evolución respecto al aprovechamiento de la naturaleza. Y en estos términos plantea una secuencia evolutiva de toda la Humanidad.

Steward se interesó por una versión de la clásica generalización de etapas ya no en forma unilineal como los evolucionistas del siglo XIX, sino siguiendo caminos diversos, que denominó *evolución plurilineal*. Su intención consistía en buscar paralelismos evolutivos en lugar de universales. En concreto: una misma invención era generada en diversos puntos del planeta y evolucionaba en forma paralela. En consecuencia, indagó las afinidades entre culturas distintas, partiendo de que los rasgos seleccionados tienen similares efectos e interrelaciones funcionales (Steward 1955: 23).

Por ejemplo, caracterizó la banda *patrilineal* (descendencia determinada por la línea paterna) por ciertas relaciones inevitables entre la economía cazadora, la filiación, el matrimonio y la tenencia de la tierra. Y sosteniéndose en la

teoría de Karl Wittfogel sobre la aparición de las civilizaciones basadas en los regadíos (los clásicos imperios asentados en mesetas áridas que regaban mediante sistema de canales), Steward distinguió otros paralelismos en el desarrollo independiente de conglomerados de rasgos, plantas y animales domésticos, técnicas, grandes urbanizaciones, metalurgia, clases sociales, estados e imperios, sacerdotes, escritura, calendarios y creación de las matemáticas. Lo que se le ha criticado es que no demostró de qué manera se producían las transiciones entre los distintos momentos evolutivos o niveles de integración social.

Según esta teoría, las culturas evolucionan en el proceso de adaptarse a condiciones ambientales específicas y los aspectos similares se debían a parecidas condiciones naturales en diferentes partes del mundo. Se plantea entonces la cultura desde una dimensión ecológica, que tiene en cuenta que el hombre es parte de una comunidad mayor, que incluye plantas, animales, y el ambiente físico en general. Esta comunidad es un ecosistema. Steward es el creador del rótulo Ecología Cultural, para la cual interesan los patrones de actividad adoptados por los diferentes grupos sociales para explotar un nicho ecológico

particular. Para él el rol del ambiente va más allá de *permitir* ciertas adaptaciones culturales; hay un cierto grado de inevitabilidad en estos ajustes. Por ejemplo, el invierno ártico requiere que el grupo social efectivo sea la familia conyugal más o menos aislada.

Steward refutaba al difusionismo y al funcionalismo: este tipo de explicaciones, decía, "*disminuye la importancia de la ecología cultural, insistiendo en que todos los rasgos de la cultura son al mismo tiempo causa y efecto*". Esto significa, sostiene, escapar al problema de la causalidad, o búsqueda de una explicación "*fuera de la cultura misma*", para entender las diferencias culturales.

Entre las críticas que recibieron estos estudiosos, a White se le marcó su excesiva confianza en los aspectos positivos de la tecnología, sobre todo cuando en los años 60 y 70 las nuevas formas de energía desarrolladas por la tecnología (el mundo vivía pendiente del riesgo de una guerra nuclear) podían destruir no sólo la vida humana sino toda otra forma de vida. A Steward se le cuestionó que las consecuencias de su concepción del devenir cultural con dependencia extrema de los procesos ecológico-naturales y su determinismo

acentuado respecto de esas leyes evolutivas lo apartaban de una consideración dialéctica de lo histórico.

De todas maneras, sus aportes han servido para la comprensión de los estudios de adaptaciones culturales y ecológicas en la actualidad y la inserción de los estudios particulares dentro de lineamientos universales, de los cuales la Antropología difícilmente puede evadirse. Como consecuencia, también han servido -como señala Marshall Sahlins- para controvertir el presupuesto de las culturas como entes cerrados.

El desarrollo ulterior en la llamada Ecología Cultural -uno de cuyos exponentes es el norteamericano Marvin Harris- se apoyó en los aportes del neoevolucionismo. Aun dentro de los dilemas acerca de la preponderancia de las condiciones ecológico-ambientales o de las asunciones culturales de los hombres, se relativizó la pregunta sobre el papel del ambiente como estimulante del desarrollo de formas sociales o culturales. El interrogante central apuntó a cómo las formas sociales y culturales funcionan para mantener una determinada relación con el ambiente. Así, la noción de adaptación es crucial en este

enfoque: el hombre, al adaptarse a su medio físico, lo modifica y lo adapta a él. Y esta habilidad, la cultura, es el mecanismo primario por medio del cual el hombre comienza adaptándose y termina controlando su medio ambiente.

Se ve, por otro lado, cómo en la teoría antropológica seguía vigente el eje de discusión acerca de la evolución y la perfección de la sociedad, punto inicial de anclaje de las ciencias sociales, que había tenido en la figura de Carlos Marx su emergencia emblemática, aunque no siempre explicitada. Sin embargo, las condiciones de desarrollo mismo de la disciplina, en el contexto de explosión e implosión de las realidades coloniales, le daría a los debates teóricos coloraturas no lineales entre marxismo y no marxismo, como veremos a continuación.

La antropología de la descolonización

Occidentalización y crisis de la Antropología

Las teorías clásicas no dejan de ser contemporáneas, en la medida que actualizan

permanentemente debates y críticas, y no han sido totalmente "superadas" si se las sigue discutiendo. Las que expondremos a continuación no son las mejores teorías por ser las últimas ni las que ya han eclipsado a las clásicas, sino sólo propuestas e investigaciones más recientes. Nuestra época la situamos a partir de la bisagra histórica de los años 60 del siglo XX, de acuerdo con la coincidencia de los procesos de descolonización y crisis del paradigma clásico de la Antropología.

El eje de la transformación social se iría a plantear crudamente a partir de los debates teóricos producidos alrededor de la década del 60, con los procesos de descolonización de África y Asia, interpretados por los antropólogos británicos, franceses y africanos, que incluyen la crisis teórica y metodológica reflejada en los aportes de la Escuela de Manchester desde la teoría del conflicto, las manifestaciones de la Escuela Francesa, la crisis de la antropología norteamericana, al calor de la invasión a Vietnam, y el desarrollo de las vertientes del marxismo. Todas coincidentes en la focalización de situaciones de cambio y sus vinculaciones con la totalidad histórica. Todas abordaron la crisis acerca de dónde terminaba y empezaba el campo de análisis antropológico y cuál era su

unidad, su recorte y su específico nivel de abstracción teórica.

> "*El descubrimiento de la situación colonial, del subdesarrollo socioeconómico, del etnocidio, etc. conmovieron en forma profunda a la Antropología, conduciendo por lo menos a una parte de los antropólogos a replantearse los objetivos, significado y sentido de su quehacer profesional* (…) *Debe asumirse que la toma de conciencia de estos procesos no sólo afectó moral e ideológicamente a la Antropología, sino que cuestionó sus resultados académicos, dado que es a partir de este momento que los antropólogos, y por supuesto otros científicos sociales, comenzaron a dudar sobre su propia producción no sólo en términos de la legitimidad de sus interpretaciones teóricas sino en términos de la información obtenida en el trabajo de campo*" (Menéndez 2000:2).

Los estudios antropológicos clásicos se habían desarrollado –y hoy se siguen desarrollando, aún con este mismo modelo- en países lejanos

respecto a los llamados centrales, más propiamente dominantes. En los primeros tiempos, se había constatado una mayor coincidencia entre el objeto de estudio de la disciplina (la otredad cultural) y el referente empírico: esos pueblos lejanos. Pero a medida que esos ámbitos fueron occidentalizándose, la Antropología tuvo que dejar de lado ciertas maneras de concebir a las sociedades de esos países tal como dictaba el prototipo de la vida aldeana: aislada, homogénea, integrada en sí misma, en equilibrio, autocontenida, estática, al estilo *folk*. A la vez, los pueblos que servían para construir el objeto de estudio de los antropólogos se dispersaron por todo el mundo, cambiando el paisaje de las grandes metrópolis capitalistas.

El objeto de estudio se complicaba para esa mirada clásica que definía a la Antropología por un lado con un sentido amplio y totalizador ("estudio del hombre") y a la vez la reducía a ser la "ciencia de los pueblos primitivos". Este se planteó como uno de los dilemas cruciales de la antropología social y cultural, que pretendía abarcar la *totalidad* de la Humanidad pero dejaba de lado las realidades más conspicuas del hombre contemporáneo. A mediados de los sesenta hasta se llegó a hablar de "*la muerte de*

la Antropología", por la "*desaparición*" de *qué* estudiar. Todo esto se pone en evidencia con el proceso histórico global de mediados de siglo, de descolonización y crisis.

Antropología *en* o antropología *de*

Una variante consistió en ver de qué manera se iban modificando los estilos de vida propios y tradicionales de los pueblos colonizados, "arrollados" por el proceso de modernización (urbanización y en algunos casos industrialización). Aquí es donde se planteó la disyuntiva de pretender seguir encontrando en el ámbito moderno de las ex colonias a aquellas comunidades que más se parecieran a las que tradicionalmente estudiaban los antropólogos.

A esta opción teórica y empírica se la llamó hacer antropología "en", ya que intentaba *encontrar* su objeto en el ámbito moderno, complejo, industrial, a las comunidades étnicas *distintas*, de migrantes, pobres, en suma: los Otros "en" la Modernidad, por eso se sintetizó en la frase "antropología *en* la ciudad", y el desafío fue seguir concibiendo a esas comunidades como aisladas, internamente homogéneas y sin estar atravesadas por los conflictos de la sociedad donde se encontraban

inmersas. Es una posición que parte de la base de que habría comunidades *esencialmente* antropológicas -como si fueran *cosas*- y autónomas de los procesos históricos (de ahí su ahistoricidad).

Del otro lado, la opción era concebir a la sociedad en su conjunto como un objeto y la concentración urbana moderna como un ámbito nuevo o un referente empírico con el cual construir un nuevo objeto de estudio antropológico, que no se agotara en los grupos pequeños y considerados como auto-contenidos por la antropología clásica. Esta segunda alternativa fue bautizada "antropología *de* [la ciudad, en este caso]"[69] y consistió en tratar de aprovechar la riqueza metódica del enfoque antropológico para estudiar en forma particular el fenómeno complejo, moderno o urbano en la totalidad de sus manifestaciones: cualquier sector social y cualquier aspecto o problema que se considerase.

No trata de buscar un objeto como si fuera *una cosa*, (tal como se los llamó: "*grupos etnográficos*"), sino que considera a su objeto de conocimiento como una relación conceptual

[69] Según Guldin, (1985:71), es una frase de Eames & Goode (1977).

construida, como hoy en día sostienen la totalidad de las ciencias sociales[70].

En lugar de ver lo que de por sí se considerara exótico (como cuando se estudiaba al "primitivo" y se lo pre-juzgaba como en las antípodas de la propia cultura), en este enfoque se tratará de estudiar lo familiar, lo propio de la cultura del observador, *como si fuera exótico*. Es lo que se dió en llamar *exotización de lo familiar* (Da Mata 1983, Guber 1991, Rosaldo 1991:46). Implica recuperar, del abordaje antropológico, aquello que hacía el antropólogo clásico: estudiar al *otro* como lo totalmente ajeno a la cultura del investigador.

Pero ahora se trata de *construir una otredad conceptual*, que permita descentrarse y así poder visualizar ángulos, contradicciones e intersticios que de otra manera (sobre todo positivista y esencialista, al estilo de la antropología *en*) no se podrían captar. Es una otredad construida porque se parte de la base que la otredad no existe *en si*, fuera del contexto en el que se la construye como tal[71]. Y esto cabe para los estudios sobre las sociedades que más ocupan a los antropólogos (las

[70] Ver Bourdieu, Chamboredon & Passeron (1985:51-81).

[71] Ver capítulo sobre identidades y Gravano 1995.

extrañas a su propia cultura) cuanto para los que tratan la sociedad propia del analista, acentuándose para los enfoques sobre las relaciones más abarcativas.

De lo que permanece a lo que cambia

Teóricamente, los caminos se bifurcaban en tratar de ver *qué se conservaba* dentro de este proceso de cambio o estudiar el proceso de cambio como tal, es decir *qué cambiaba*. Sin embargo, en ambas opciones se tomaban como dadas las realidades culturales tribales nativas y al cambio se lo consideraba causado únicamente desde Occidente, lo que muchos catalogaron como visión ahistórica de esas asunciones teóricas. Y esto es lo que entró en crisis.

La paradoja de toda crisis es que ella misma muestra lo anterior como "viejo", "superado", y al mismo tiempo lo constituye como tal, lo identifica y lo describe, denunciándolo o impugnándolo. Así es que desde el seno de los procesos de lucha contra el colonialismo y comienzo de la descolonización se "descubre" que las teorías clásicas de la Antropología constituían un modelo que básicamente no tomaba la situación colonial como parte

sistematizada de su objeto. Se pasa a hablar entonces de este modelo como "clásico"[72], y una de sus características claves es lo que se le critica: su *ahistoricidad*, entendida como el no tener en cuenta las relaciones contradictorias de poder que constituían el fundamento del "encuentro" entre el Occidente que estudiaba y los no occidentales que eran estudiados. Esta era la razón por la cual se trataba de registrar en forma urgente "*los géneros primitivos de vida* [que] *están a punto de desaparecer*" (Lévi-Strauss 1968:49): lo que *permanecía* en un contexto de cambio.

El proceso de descolonización era definido desde la visión clásica como un fenómeno de "*pérdida*" de las características originales de las sociedades que estudiaban los antropólogos, sobre todo cuando el nativo de esas aldeas migraba a los centros urbanos a conchabarse en trabajos de industrias de extracción (ej. minería de diamantes, en el centro y sur de África) o hasta en busca de vínculos sociales que en las ciudades encontraban ámbitos más propicios que las prescripciones de la vida en la aldea. Este modelo partía de preconcebir a las sociedades tribales en equilibrio interno.

[72] Ver el llamado "*modelo antropológico clásico*", enunciado por el argentino Eduardo Menéndez en 1968, citado en Lischetti 1988.

Hacia fines de los cincuenta, los antropólogos franceses comenzaron a abocarse críticamente al estudio de situaciones de cambio como resultado de la situación colonial (que definió precisamente Georges Balandier, tal como se cita en Chiriguini), dentro del debate sobre la "cuestión colonial" en la Francia que explotaba un imperio de ultramar, habiendo sido una de las cunas irradiantes del pensamiento libertario de la Modernidad.

El contexto histórico comenzaba a marcarse con las luchas por la liberación de los pueblos dominados. Balandier vio cómo esos pueblos, antes de la irrupción de Occidente en sus vidas, no estaban en equilibrio ni en situaciones de integración, como lo preconcebía el modelo estructural-funcionalista clásico, sino que en su interior se desencadenaban procesos de conflicto como en todo sistema social. A éste y otros estudiosos lo que les interesó fue el desencadenamiento de situaciones de desajuste producidas por las relaciones de antagonismo social y político en un terreno de heterogeneidad cultural en procesos de transición, que incluía tanto la colonización como la creciente descolonización que, particularmente en los territorios ocupados por

los franceses y su estilo de gobierno directo, tuvo características cruentas y violentísimas.

Al virar el eje de posicionamiento del antropólogo, cambia el foco y necesariamente debe entrar a tener en cuenta otros aspectos, como el contexto histórico, tal como se mostró (en el capítulo de Chiriguini que señalaba Jacques Leclerc). Balandier acentúa entonces la necesidad de integrar los conocimientos de la economía y la política a los estudios de la cultura en boga en los años cincuenta (Balandier 1966:111) y fundamentalmente la perspectiva histórica: la antropología clásica, que parte de estudiar la diversidad de las realizaciones humanas, no tiene más en cuenta -dice- la incidencia de las *situaciones*, de las condiciones concretas e históricas de los sistemas sociales y culturales (*op.cit.*:126). Como ciencia originariamente historicista (de acuerdo con el paradigma evolucionista), hoy "*tiende a expulsar la historia, los conceptos de evolución y revolución del campo de sus preocupaciones*" (*op.cit.*:115).

Se profundizarán, de esta manera, los estudios de *procesos de transición del sistema nativo*, de lo que cambia en estas sociedades, dentro de la situación de conflicto central del colonialismo,

lo que implica objetivar no sólo la cultura nativa sino también "*la acción del colonizador*". Y con esta toma de posición el modelo del equilibrio entra en crisis tanto metodológica como teóricamente. Lo mismo ocurrirá en el seno de otra gran proveedora de estudios: la antropología británica.

De la homeostasis al conflicto

La idea de una continua autorregulación, capaz de lograr un equilibrio interno, que en los organismos vivos se denomina *homeostasis*, se había extrapolado a las sociedades estudiadas por la Antropología y formaba el núcleo teórico central del pensamiento estructural-funcionalista de Radcliffe-Brown y funcionalista de Malinowski (Herrán s/f). Pero las vertiginosas transformaciones de las colonias británicas, sobre todo en África Central, lo pusieron en crisis. En forma creciente se constataban los cambios en el modo de vida tribal africano, caracterizado principalmente por las relaciones sociales primarias (*cara a cara*, típicas de la vida en aldea) y de parentesco. Además, el efecto de los flujos migratorios a los centros poblados, impuestos por las relaciones coloniales dentro de la división internacional del trabajo, hacía que

emergiera -a la vista de los antropólogos- un "nuevo" contexto donde convivían obligadamente distintos grupos tribales. Y esto también produjo el cuestionamiento de las categorías de análisis.

Aparecía, por un lado, la vida tribal como *perdiéndose* y, por el otro, la vida en las ciudades como *tribalizándose*, pues los migrantes ponían de manifiesto sus diversas culturas -mediante fiestas, ceremonias, recetas, costumbres- en un contexto nuevo. Una de las muestras más sintomáticas de esta crisis del paradigma clásico es la señalización -por parte de Godfrey Wilson, discípulo de Malinowski- de la presencia dentro de estas ciudades de "*gente vestida*" que mantenía, no obstante, parte de su vida cultural aldeana. En un principio, se tuvieron en cuenta los cambios en las identidades étnicas y a la vez se observó cómo, cuanto más se integraba un grupo a la vida urbana, mayormente reivindicaba su cultura aldeana, conformando asociaciones ceremoniales y de ayuda mutua.

Luego se vio que estos grupos asumían comportamientos que se distanciaban de los valores tribales tradicionales. Los trabajadores de las minas, por ejemplo, ante un conflicto

salarial dejaban un tanto de lado sus lealtades étnicas, para pasar a establecer vínculos de clase social. Es más, las autoridades coloniales, en un procedimiento típico del sistema de dominio indirecto, impulsaron que los mineros se organizaran *según su propia cultura*, por ejemplo, respetando a sus Consejos de Ancianos. Éstos, por supuesto, no conformaban una generación acostumbrada a este tipo de conflictos sindicales, por lo que sus consejos tenían una orientación distinta a los argumentos netamente de clase de los jóvenes. Los trabajadores no seguían los cursos de acción tradicionales e incluso terminaron, en algunos casos, acusando a sus propias autoridades tribales de connivencia con el colonialismo. Es así cómo la vida tribal aparecía, entonces, como puesta en crisis, y los valores tradicionales como en decadencia.

Algunos estudiosos consideraron que esto implicaba un "pasaje" de la vida tribal a la clase social, aunque, en realidad, los grupos indígenas nunca habían dejado de estar insertos dentro de la estructura de clases del sistema mundial, según los autores marxistas. Pero además, se debió asumir que esta visión provenía también de una falsa comparación entre las condiciones de vida de los africanos en

las ciudades y una vida tribal *hipotética*, aparentemente no contaminada y superviviente en las aldeas, es decir: se partía de dos estereotipos considerados como autónomos, el tribal y el no tribal o urbano. Porque, en realidad, los valores que se reivindicaban como tribales en los nuevos escenarios no eran más que procesos de transformación que implicaban posicionarse ante los conflictos y no por el mero afán de mantener las tradiciones culturales, aunque así lo esgrimieran ellos mismos.

El culturalismo clásico definía estos fenómenos como *aculturaciones*, partiendo de la base que el cambio provenía sólo del lado occidental y que las sociedades tribales eran estáticas. Kenneth Little, al estudiar el renacer de las asociaciones voluntarias de ayuda mutua sobre la base de los lazos tribales y étnicos, concluyó que, en realidad, se reivindicaban uniones tribales que en las aldeas nunca se habían dado, sólo que en la ciudad resultaban estratégicamente necesarias para sobrevivir. Había que considerarlas, por consiguiente, no como supervivencias tradicionales, sino formas *nuevas* de organización, que esgrimían su etnicidad como herramienta.

Ver los procesos de transformación implicaba, entonces, observar cómo estos grupos se organizaban para sobrellevar las situaciones de conflicto y, además, cuestionar si la homeostasis en que se los suponía viviendo *tribalmente* no era el resultado de una visión falsa.

Al darse estos debates en el seno de los estudios africanistas de los antropólogos de la llamada Escuela de Manchester, del Instituto Rhodes-Livingstone, se abrió una perspectiva que asumió como base no sólo una crítica a la visión clásica, sino la *teoría del conflicto*, con influencias marxistas, que entendía que lo que había que estudiar era la situación de totalidad, que abarcaba tanto las sociedades nativas cuanto también sus relaciones de asimetría y dominio de parte de la acción de los colonizadores, incluyendo, por supuesto, a los antropólogos y sus modelos.

El principal exponente fue el sudafricano por nacimiento y oxfordiano por formación Max Glukman, que hizo hincapié en englobar, dentro de los estudios antropológicos, a la "*etnía blanca*", sin reducir la mirada a la sociedad nativa, y aplicando una mirada histórica, que ponía el acento en los procesos

de poder y conflicto interno y no de mero desarrollo de una cultura típica. Redefinió, entonces, actos que los antropólogos clásicos habían catalogado como "venganzas de sangre" y, por lo tanto, significaban simples autorregulaciones del sistema, como "rebeliones" contra el poder establecido. Consideró los rituales no sólo como expresiones de cohesión y afirmación de valores sino como una muestra de las luchas por imponer valores de parte de los grupos con intereses internos contrapuestos dentro de las sociedades.

Su estudio del Reino Zulú demostró que, en todo caso, el equilibrio es el resultado de un estado de las oposiciones antagónicas de intereses y no una yuxtaposición de valores culturales diversos. Cuando estudió los sistemas de parentesco, incluso, los definió dentro de los términos de la puja por el control social. La organización del control social -afirmó- es igual de complicada en las islas del Mar del Sur que en Londres. La cohesión social depende de las divisiones y conflictos dentro de las sociedades, en grupos opuestos que luego entrecruzan sus miembros mediante los lazos parentales. Explica así la exogamia (alianzas matrimoniales entre miembros de distintos grupos, clanes o tribus) por el principio de

cooperación entre grupos opuestos y hostiles. El matrimonio se representa simbólicamente como "*un acto de hostilidad convenido socialmente*" (Gluckman 1956). Parecería que, en toda sociedad, decía Gluckman, "*los grupos tienen una tendencia inherente a segmentarse y a reunirse luego en alianzas transversales*", que los ritos y símbolos ayudan a establecer.

Reivindica una nota característica del objeto antropológico de todas las épocas, a la que agrega una visión dialéctica: es la mirada sobre la sociedad y los procesos *desde dentro* y no a partir de una posición de super-visión externa, propia de otros objetos disciplinares. Por ejemplo, cuando estudia los sistemas de lealtades entre los príncipes zulú, sostiene que las guerras entre ellos sobrevienen para preservar el sistema monárquico. Son "*necesarias para preservar la unidad*" del reino, dado que las facciones luchaban para mantener la monarquía y no para eliminarla (*op.cit.*), esto es: como contrarios en unidad.

Nuevamente, el eje es puesto en el conflicto y no en la estabilidad, o -si se quiere- redefiniendo ésta como el *resultado* de un estado del conflicto. Podemos discutir si la de Gluckman implicó -como se le atribuye por algunos

autores- una posición netamente marxista, ya que el enfoque de Marx radicó básicamente en poner el acento en la contradicción principal estructural del proceso social y en la explotación del trabajo ajeno y no tanto en su resultado en el sistema de control social o político. Esta última es una categoría más típica del enfoque de los sociólogos clásicos como George Simmel, para quien la integración estaría contenida en el conflicto, y Max Weber, con su énfasis en el sistema de dominio más que en el de explotación. Gluckman, sin embargo, parece que no había leído a estos autores cuando realizó sus trabajos (Kuper 1973:178).

En esto consistía el intento de superar los dualismos de la perspectiva clásica de la Antropología, debatida entre la polaridad *moderno/tradicional*, *civilizado/primitivo*, *urbano/aldeano*, y *clase/etnía*. La superación de los dualismos no es algo dado sino un debate actualizado, tal como vimos también para el caso del culturalismo. Lo importante es ver cómo se ampara en una preconcepción de las sociedades como integradas en su interior, en tanto la teoría del conflicto nos incentiva a buscar cuáles son las contradicciones internas que motorizan esas sociedades y cómo son a su

vez atravesadas por las contradicciones de la estructura social en la que están irremediablemente incluidas, lo que en el escenario en que nos situamos implica básicamente hablar de la situación de dominio colonial y neo-colonial[73].

Como al marxismo, a esta corriente se le señaló luego el riesgo que se podía correr al pretender abarcar estudios totales del sistema de dominio capitalista y mantener al mismo tiempo el énfasis en el estudio de sociedades discretas, circunscriptas y acotadas, al estilo clásico. Porque la primera opción implicaba un enfoque deductivista, que necesariamente partía de lo general para caracterizar las realidades particulares, lo que podía neutralizar la posibilidad de introducir nuevos conocimientos desde el estudio de cada caso en particular, que fue la posición inductivista típica del método de casos, inaugurado precisamente por la Escuela de Manchester.

[73] A esta referenciación con estudios de autores inspirados en una perspectiva dialéctica dentro mismo de las escuelas de potencias coloniales (como es el caso de Francia y Gran Bretaña), debemos agregar la crisis autocrítica producida para la misma época (mediados de los sesenta) por antropólogos norteamericanos, sobre todo a raíz de la invasión a Vietnam, reflejados sintéticamente en el *Current Anthropology* de 1968. El hecho es que se ponen en cuestión proyectos como el Camelot, en los cuales no pocos antropólogos eran contratados directamente por el Pentágono y sus agencias para establecer control sobre la población civil de países del Tercer Mundo. Un especialista militar así espetaba en Tailandia al New York Times: "*la antigua fórmula para triunfar contra la subversión era la utilización de diez soldados por cada guerrillero... la fórmula actual es de diez antropólogos por cada guerrillero*" (Berreman 1968: *Is Anthropology alive?*; citado por Garbulsky 1972: 5).

Aportes marxistas

La presencia de esta corriente de pensamiento y acción ha dependido, dentro de nuestra disciplina, de acontecimientos históricos y políticos quizá mucho más notoriamente que otras. El contexto de necesidad de su vigencia teórica sigue estando dado por los interrogantes acerca de los cambios en la Historia y los modos mediante los cuales los seres humanos se relacionan con ellos. Y la concepción de esos cambios no deja de estar urgida de lo que el marxismo ha levantado como emblema desde sus fundadores: la necesidad de toma de partido y compromiso del investigador, del analista, del observador activo de la realidad.

Por eso, no es de extrañar que entronque con la matriz iluminista que colocaba al progreso humano como un eje de los debates y de la acción del pensador. Carlos Marx y Federico Engels llevaron este asunto a constituirse en una de sus notas distintivas: los hombres han venido interpretando el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Y en esa transformación, que no se desarrollará en forma inercial ni natural, es la acción

voluntaria, conciente y organizada de los hombres la que determinará su curso. Sólo que esos cambios no se desarrollarán fuera de relaciones estructurales que actúan con independencia de la conciencia que los hombres tengan de ellas.

Lo que nos sitúa ante un desafío permanente, dentro del cual la ciencia, la filosofía, el pensamiento humano, juega un rol determinado y determinante, instituido e instituyente, protagónico y a la vez *guionizado* por una Historia que los hombres deben indagar en su totalidad de expresiones, espaciales y temporales, en profundidad y en sus contradicciones internas.

Estas son las razones por las cuales el marxismo no ha podido quedar ajeno al desarrollo teórico de la Antropología, a pesar de que en algunos ámbitos académicos ni siquiera fue nombrado (menos leído) por muchas décadas. Sin embargo, Marx y Engels están relacionados con nuestra disciplina desde sus inicios.

La obra de Lewis Morgan influyó en Marx por su intento de ver la historia de la Humanidad como el resultado de la superación evolutiva de

contradicciones, en términos de una dialéctica que incluía el desarrollo de fuerzas productivas materiales y las relaciones que los hombres de cada momento establecían entre sí en términos de poder y mutua dependencia, no estando para nada despojado de la idea de progreso y transformación.

Pero Marx -si bien tomó como referentes históricos a todos los modos de producción- se ocupó centralmente de la realidad del capitalismo industrial y no de las sociedades a las que se abocaría la Antropología. Por eso su influencia en el pensamiento de los antropólogos consistió básicamente en la proyección de su método de análisis, el materialismo histórico, cimentado en su perspectiva dialéctico-materialista.

En su modelo, un componente central es el papel jugado por la producción social como base (estructura) para la comprensión del fenómeno humano, desde lo económico hasta lo cultural (super-estructura).

> "*...los hombres* -afirmó Marx-, *en la producción social que llevan a cabo, entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su*

voluntad; esas relaciones de producción corresponden a una etapa definida del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, es decir, el fundamento real sobre el cual se erigen superestructuras legales y políticas y al cual corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, al contrario, su existencia la que determina su conciencia" (Marx: Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*).

Luego, en términos estrictamente metodológicos, Marx y Engels proponían estudiar los fenómenos en sus aspectos más abstractos, generales y universales, tal como se presentaban ante la evidencia del sentido dominante, para ir analizándolos en niveles cada vez más concretos y singulares, desde los

cuales volver a establecer generalizaciones, esta vez sobre la base de la constatación real y las causas históricas, subyacentes a los fenómenos. Pero no sobre la base de lo que los hombres se imaginan de sus propias condiciones de vida, sino de lo que determina esas imágenes.

Y esa determinación provendrá del movimiento de la base material de toda sociedad y su forma de ordenarse, de estructurarse en cada momento histórico y modo de producción, en relación dialéctica con las formas de representarse esa estructura mediante la conciencia, la ideología o lo que nosotros hoy incluimos en la cultura.

Además, la relación entre *base estructural material* y formas de la conciencia social e institucional constituye, para Marx, el eje alrededor del cual gira el movimiento histórico real y total, incluidas las contradicciones de intereses principales de cada sociedad, lo que en el capitalismo sería básicamente la relación entre capital y trabajo, que determina las cuestiones emergentes en las representaciones ideológico-culturales, incluida la ciencia.

> "*Esta concepción de la Historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma del interés correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases, como el fundamento de toda la Historia, presentándola en su acción y en cuanto Estado y explicando, sobre la base de ella, todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, de religión, de filosofía, moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento ... permitirá exponer las cosas en su totalidad*" (Marx & Engels: *La Ideología Alemana*; 40).

Como puede inferirse, la base de toda concepción de los conflictos coloniales, que constituyeron el contexto de crisis de la antropología clásica, debía incluir necesariamente este tipo de explicaciones totales e históricas, tanto las contradicciones internas de las sociedades colonizadas cuanto las de las potencias colonizadoras industrial-

capitalistas, que eran precisamente las sociedades a las que Marx y Engels habían dirigido con mayor profundidad su atención.

De hecho, esta comprensión de los conflictos como parte de una dialéctica histórica concreta y a la vez general -como el marxismo argumentó y demostró en la obra analítico-sintética de sus fundadores-, ponía en crisis el modelo de la mera "diversidad" como única variable de ponderación del objeto antropológico, fundamentando epistemológica y filosóficamente la denuncia de muchos estudiosos acerca del encubrimiento de procesos de dominio, desigualdad, explotación y dependencia.

Marx resultaba ser -a más de un siglo de sus escritos principales- el "fantasma" que recorría estas constataciones, cada vez más tangibles incluso para una disciplina que mayormente le había dado la espalda[74].

[74] En efecto, de acuerdo con la norteamericana Sherry Ortner, durante los años sesenta del siglo XX las convulsiones sociales despertaron en Occidente grandes cuestionamientos académicos en todas las disciplinas y en Antropología tomó la forma de denuncia de los lazos históricos con el colonialismo y el imperialismo. "*Pero esto apenas arañó la superficie* -dice-*: el asunto se trasladó rápidamente a la cuestión más profunda de nuestros marcos teóricos y especialmente al grado en que los mismos incorporan y promueven los supuestos de la cultura occidental burguesa*" (Ortner 1986). Y "*el símbolo convocante de la nueva crítica y de las nuevas alternativas ofrecidas para reemplazar a los viejos modelos fue Marx*", afirma Ortner. Esto, a pesar de que había estado casi ausente de las teorías antropológicas más aceptadas, incluidos los ecólogos culturales, únicos que se proclamaban "materialistas" en los 60, que tampoco invocaban a Marx. Curiosamente Lévi-Strauss proclamaba haber sido influido por Marx y su modelo de "bucear" por debajo de la superficie de los fenómenos visibles, para encontrar -como Freud en otros aspectos- los elementos subyacentes determinantes.

Vamos a distribuir el contexto de formulación de los aportes marxistas en Antropología en 1) la vertiente ocupada por los lineamientos macro-histórico-evolutivos, asociada a la llamada escuela de economía política y 2) lo que se ha dado en llamar *marxismo estructural*, quizá la visión más sintética, que mantiene hoy una vigencia plena en sus intercambios con las corrientes interpretativistas acerca de la práctica.

Los estudios de evolución y desarrollo macro-social:
la teoría de la dependencia

Una línea de desarrollo del marxismo en Antropología que podríamos llamar de *reconstrucción histórico-evolutiva*, con influencia mayor en los estudios arqueológicos y etnográficos, es la que incluye la etnografía soviética y la obra de aislados autores británicos, franceses y norteamericanos. Su base estaba constituida por los escritos originales de Marx y Engels, cuyo foco fue la reconstrucción de modos de producción pre-capitalistas, que hilaban desde la comunidad tribal (economía basada en la actividad primaria, extractiva y con primeras formas de

agricultura y domesticación, forma de propiedad comunal, sin clases y sin Estado), los imperios mercantilistas esclavistas de la Antigüedad en el llamado Viejo Mundo (con Estado), al que luego se intercalaría el modo de producción *asiático* (representado por los imperios de Oriente y en América se agregaron luego a incas, mayas, aztecas y chibchas), para continuar con los modos feudal y capitalista.

Si fuera preciso ponderar un principio metodológico rector de estas reconstrucciones, seguramente no encontraremos palabras más claras que las del propio Engels, que así diferenciaba el pensamiento materialista histórico del idealismo:

> "*La concepción materialista de la Historia parte de la tesis de que la producción y con ella el intercambio de lo producido es la base de todo orden social; de que en todas las sociedades que han desfilado por la Historia la distribución de los productos y la agrupación social de los hombres en clases y estamentos que lleva aparejada, se halla presidida por lo que esa sociedad produce y por el modo como cambia sus productos.*

> *Según eso, las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben ir a buscarse a las cabezas de los hombres ni a la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino a las transformaciones operadas en el régimen de producción e intercambio; dicho en otros términos, han de ir a buscarse no a la filosofía sino a la economía de la época de que se trata.*" (*Anti-Dühring*).

El eje del desarrollo histórico-evolutivo de las sociedades será la acumulación que, en determinado estadio, hará que surjan las civilizaciones antiguas, a partir de la apropiación del excedente de producción de alimentos por parte de clases que se constituirán en dominantes. Se producirá la concentración en palacios y aparecerán los gérmenes de las primeras ciudades, comúnmente alrededor de centros ceremoniales.

El surgimiento de clases ociosas, incapaces de auto-sustentarse mediante la actividad productiva directa y, por lo tanto, interesadas en explotar el trabajo de los productores

directos (agricultores, pastores, artesanos), hizo menester la institucionalización del dominio político (estado), militar (ejército) e ideológico (religiones estatales). La acumulación apropiada de ese excedente por clases minoritarias y cada vez más poderosas luego hizo necesaria la expansión y la conquista. La arqueología (Childe) siguió demostrando que las tesis engelsianas y morganianas se verificaban, acerca de la realidad de hace 5000 años. La apropiación del excedente y la explotación del plusvalor, se podía proyectar como principio para explicar también las realidades contemporáneas capitalistas.

El contexto de necesidad de explicar la evolución humana en términos de progreso, como superación de contradicciones en cada estadio histórico, hizo que el marxismo caracterizara procesos de explotación dentro de un desarrollo cuantitativamente mayor de las fuerzas productivas como no sólo necesarios sino "progresistas" desde el punto de vista de la superación de las "taras" de modos de producción perimidos[75].

[75] "*Todos los progresos de la sociedad humana, a partir del momento en que se remonta sobre la fase primitiva, comienzan con el día en que el trabajo de la familia crea más productos de los que son necesarios para su sustento, con el día en que una parte del trabajo puede invertirse, no ya en producir simples medios de vida, sino en crear medios de producción... Esta es la base de todo el progreso social, político e intelectual.*" (Engels: *Anti Dühring*; 201). Este progreso es concebido desde el marxismo en contraposición a los otros modos de producción, sobre la base de la libertad a la que necesariamente el hombre se dirige si logra romper los lazos que lo atan a la sociedad de clases. Por lo tanto, desde esta corriente de pensamiento se ponderó al capitalismo

Así, la ciudad del capitalismo industrial, aun con sus posteriormente engrosados cordones de pobres a su alrededor, que componían los "ejércitos industriales de reserva", no dejaban de ponderarse como escenarios propicios para la superación de las contradicciones entre el régimen feudal absolutista, pre-moderno y autoritario, y los "aires de la libertad" de la ciudad moderna, escenario de la democracia formal burguesa y el contrato como forma jurídica básica, del que el trabajo asalariado resultaba ser un efecto revolucionario respecto al antiguo régimen.

El principio de superación de las contradicciones fue el que más llevó a cabo esta vertiente reconstructivista marxista, de cuño evolucionista, fiel a la intención de dar respuesta al dilema rousseauniano del progreso, reivindicado y concebido no como algo inevitable sino sólo alcanzable con la lucha de contrarios (feudal vs. capitalista y capitalista vs. socialista).

---

como más progresista en el parangón con la servidumbre y el esclavismo previos. Esto explica el anti etnocentrismo del propio Marx, aún reivindicando el evolucionismo: "*La pretendida evolución histórica reposa en el hecho de que la última formación social considera las formas pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y en el hecho de que las concibe siempre de manera unilateral*" (Marx: *Formaciones económicas precapitalistas*; 58).

Pero parte de esos dilemas del mundo moderno lo daba la constatación de que cuando más progresista podía aparecer el escenario capitalista (tanto de Europa cuanto de sus colonias), más pobreza se generaba en su derredor, porque -en aparente paradoja- los pobres huían del campo hacia los centros industriales pera constituir las partes más pobres, menos equipadas y menos "progresistas", pletóricas de problemas, de esas metrópolis.

Los estudiosos marxistas posteriores se dieron a la tarea de responder a estas perplejidades del mundo moderno, en debate con las tesis modernistas del subdesarrollo (surgidas a partir del fin de la segunda posguerra del siglo XX), que suponían -tautológicamente- que el crecimiento de las metrópolis de los países del Tercer Mundo se debía a las migraciones y que la presencia de los migrantes eran las "causas" de los problemas sociales crecientes, ya que no se "integraban" a la vida moderna. La ciencia, desde esta perspectiva, debía hacer esfuerzos por aportar a esta "asimilación", de modo que ese estilo "marginal" de vida, supuestamente transitorio, fuera vencido por las fuerzas de la integración al mercado moderno de trabajo y de las instituciones.

La respuesta teórica provino de la economía política y la teoría del desarrollo mundial, con la *teoría de la dependencia*, que contrarrestó así a los argumentos desarrollistas, hacia fines de la década del sesenta.

En Antropología, explicaba las situaciones de pobreza extrema no como resultado de ser sociedades tradicionales, atrasadas o primitivas, sino de estar en relaciones de dependencia de los centros de poder económico y político capitalista e imperialista. Nuevamente, vemos, el debate se situaba entre los modelos dualistas (moderno/tradicional, urbano/rural) y los enfoques dialécticos:

> "*...el subdesarrollo ... es el resultado necesario de cuatro siglos de desarrollo capitalista y de las contradicciones internas del propio capitalismo* ... (de) *la expropiación del superávit económico producido por los más, y su apropiación por parte de los menos, la polarización del sistema capitalista en un centro metropolitano y sus satélites periféricos* (y por) *la continuidad de la estructura*

fundamental del sistema capitalista"
(Gunder Frank 1969:1).

Así se definía la dependencia, causa de la pobreza y asimetría social y económica de los países del llamado por ese entonces Tercer Mundo (el Segundo lo constituían los países del bloque socialista). Sobre esta base los estudios antropológicos se ubicaron dentro de una escala de orden mundial, donde se hacía necesario ponderar aquellas relaciones de totalidad que los teóricos del conflicto (dentro de la Escuela de Manchester y de la escuela francesa de la des-colonización) habían fundamentado a partir de la crisis ya citada.

Se desarrolla así una corriente marxista en teoría antropológica, a la que se bautizó *escuela de economía política,* que surgió primero en los Estados Unidos y más tarde también en Inglaterra. Se inspiró principalmente en la teoría de la dependencia y los análisis socio-políticos sobre el sistema mundial y los países considerados subdesarrollados.

Abarcaron sistemas regionales en gran escala y cuando realizaron trabajos de campo en comunidades específicas sus investigaciones tomaron generalmente la forma de estudios

sobre los efectos de la penetración capitalista sobre esas sociedades, comúnmente campesinas.

Estos estudios de impacto se diferenciaron de los ecólogos culturales en que consideraban que las fuerzas externas importantes no eran las del ambiente natural sino el estado, las clases y el sistema capitalista mundial.

Es lo que se refleja en el trabajo de Dolor's Comas D'Argemir respecto a la relación entre los designios del mercado mundial y diversos cultivos y actividades de los países latinoamericanos, concretamente en los Andes (Bolivia, Perú), Amazonia y Centro América. Por ejemplo, la coca se exporta al mercado mundial a pesar de que los gobiernos locales tratan de regular su producción o impedirla y hasta de incentivar otros cultivos legales, como el café y el arroz. Es la estructura económica de esos países, dependiente del mercado capitalista mundial (predominantemente norteamericano), y la altísima tasa de beneficio obtenida por la producción cocalera (que las élites de esos países comparten con las empresas productoras y distribuidoras extranjeras) las que causan, entre otros efectos, la escasez de mano de obra dedicada a otros cultivos y la desaparición de

bosques cuyo suelo tiene como destino el cultivo de la coca. Algo similar ocurre en países de América Central, donde la demanda de carne vacuna de parte del mercado norteamericano produjo la deforestación (tierras dedicadas al pastoreo) y, por ende, la merma de posibilidades de desarrollar cultivos necesarios para el mercado interno.

Es la estructura de tenencia de la tierra la que produce la dependencia del mercado externo y, por ende, determina las decisiones en política económica de los estados.

La realidad muestra que los procesos de degradación ambiental se siguen produciendo a partir de la apropiación que las distintas clases sociales de esos países hacen de sus recursos naturales:

> "*las presiones externas y la economía orientada a la exportación contribuyen a la degradación ambiental al exacerbar los procesos internos de acumulación de capital. Mientras los más ricos se apropian de los mejores recursos, los más pobres se ven desposeídos, han de desplazarse hacia áreas marginales y realizar*

prácticas depredadoras" (Comas D'Argemir 1998).

Pero se nos advierte que, en todos los casos,

> "*la mayor parte de los análisis sobre la degradación ambiental empiezan y terminan* (hoy) *en Estados Unidos* (como ayer en Gran Bretaña)*, limitándose al enfoque monolítico que proporciona la teoría de la dependencia, como si las presiones externas actuaran de forma coherente y como si toda la región fuera internamente homogénea y no hubiera diversidad de iniciativas locales y de respuestas variadas a estas presiones externas*" (op.cit.).

A pesar de su rótulo económico, estos estudiosos también se esforzaron más que los ecólogos por estudiar los aspectos simbólicos y culturales, principalmente relacionados con las identidades de clase y étnicas. La teoría de la dependencia reconoció, a partir de la contrastación empírica, su propio *contexto de crisis*.

Sus limitaciones provendrán no tanto del señalamiento de la dependencia como fundamento estructural para la explicación de los procesos históricos, sino respecto a la posibilidad de dar cuenta de la diversidad de opciones que los conjuntos sociales construyen para sobrellevar la opresión o condicionamientos del dominio mundial neo-colonial, por un lado, y de cómo se hace evidente que la dependencia no solamente se ejerce desde el exterior de los países del Tercer Mundo sino también desde sus mismas estructuras internas capitalistas.

Su mérito mayor fue precisamente incluir a las culturas campesinas, que estudiaron en forma intensa y concebidas dentro de sistemas de intercambio y dependencia económica más amplios y no como comunidades aisladas, lo que los colocó en la línea de reivindicación de la dimensión histórica de los análisis antropológicos. Se les criticó, su énfasis en categorías económicas más que políticas, lo que les impidió dar cuenta de que las sociedades campesinas no sólo estaban “penetradas” por el imperialismo, sino que también desarrollaban alternativas productivas no capitalistas de

importancia, de acuerdo con las decisiones de los actores en cada situación[76].

El debate sobre la determinación estructural

Esto nos lleva al debate sobre la preminencia de los sistemas o estructuras que rigen las acciones y conductas sociales, independientemente de la voluntad de los hombres, o si son las representaciones del mundo que se hacen los actores las que permiten producir los acontecimientos que jalonan la historia humana. Un debate que vemos (en el cuadro "ayuda memoria" es fácil notarlo) se viene alternando en el diálogo entre las distintas corrientes de pensamiento teórico y que es propio de todas las ciencias sociales.

Algunos -en nuestra disciplina- lo han rotulado como la tensión entre *estructura* y *cultura*. Independientemente del sentido que se le dé a ambos conceptos, efectivamente uno apunta a

[76] Lo mismo se dio respecto a la teoría de la dependencia aplicada a las grandes ciudades latinoamericanas. La existencia en ellas de una "masa marginal" (según el rótulo del argentino José Nun) de población, habitante de villas miseria, fue explicada primero por la teoría de la modernización, que sostenía que era un estado transitorio de los migrantes, que en un tiempo relativo se "integrarían" a la vida en la ciudad. Luego, dada la persistencia de estos sectores habitando estos asentamientos, marginados de los recursos y servicios de los centros urbanos, la teoría de la dependencia atribuyó el fenómeno a los procesos estructurales que ataban a nuestros países -y, por ende, a sus ciudades- a los mandatos del imperialismo. Pero ninguna daba cuenta de "*cómo sobrevivían los marginados*" (al decir de la chilena Larissa Lomnitz) en estas relaciones de marginalidad y pobreza. El hiper-deductivismo de la teoría encontraba así su crisis, por lo que se hizo necesario virar la mirada hacia los enfoques que tomaran en cuenta las acciones y representaciones de los actores (mediante trabajos de campo intensivos, en forma inductiva) tanto como sus determinaciones estructurales (Walton 1984; Gravano 2006).

un ordenamiento de componentes y el otro a una constelación de significados. Porque tanto para la antropología británica (Radcliffe-Brown, Malinowski) cuanto para la francesa (Lévi-Strauss) y el marxismo, "estructura" implica pensar en un ordenamiento de algo, aunque sea de contenidos diversos. Pueden ser relaciones entre roles e individuos (Radcliffe-Brown), jerarquías de valores y reglas (Malinowski), relaciones semánticas o lógicas (Lévi-Strauss) o fuerzas y relaciones productivas (Marx). Pero el término "estructura" apunta en todos los casos a un orden externo a las decisiones voluntarias o individuales de los actores, que en todos los casos estarían (de acuerdo con estas corrientes de pensamiento) determinados o condicionados, actuando *de acuerdo con* esas estructuras.

Este eje de debate sobre la determinación estructural por un lado y las decisiones de los sujetos por el otro es crucial. En Antropología se ha profundizado en los últimos tiempos. Ya para la década del setenta, situándose como herederos de los planteos de la teoría del conflicto y su producción de conocimiento sobre las culturas africanas, el norteamericano Stanley Diamond funda la revista *Dialectical Anthropology*, en donde, en primer lugar, muestra una variante distinta de la clásica

visión evolutiva que pre-concebía un decurso final e inevitable para la humanidad hacia una sociedad superior. En todo caso, estableció Diamond, esto iba a depender de los acontecimientos histórico-políticos concretos y no podía predeterminarse como una línea evolutiva única e inevitable (Diamond & Belasco 1974:45).

En segundo lugar, aunque partía de una reivindicación del enfoque rousseauniano (y morganiano) de observar a la sociedad "primitiva" como un referente para transformar la sociedad moderna, cuando Diamond inserta en su concepción el acontecer histórico, queda articulado con una visión dialéctica entre determinación estructural y acciones de los actores: "*al observar los procesos históricos concretos vemos reacciones contra las transformaciones sociales calificadas de inevitables; se trata de las revoluciones, las rebeliones y los movimientos mesiánicos que surgen como respuesta a la explotación socioeconómica... todo acto es decisión*" (op.cit.:48). Incluye así la variable de la práctica concreta de los actores como eje del acontecer histórico y transformador.

Este debate se iría a plasmar plenamente en el llamado *marxismo estructural*. Es lógico pensar que el concepto central de esta corriente, desarrollada principalmente en Francia e Inglaterra, fuera el de estructura, definida como el modelo (explicado en su lógica interna) y la realidad que en cada época histórica prepondera para desarrollar las fuerzas productivas y las relaciones de producción, que determina el resto de las manifestaciones humanas (normas, formas de organizarse, de pensar, lo que hemos visto que se dio en llamar la "super-estructura").

¿Por qué se lo bautizó así en Antropología? En parte para diferenciarlo de la orientación hacia el establecimiento de secuencias evolutivas (que tuvo como epígono la escuela de economía política, con enfoques mayormente macro-abarcativos). El marxismo estructural continuó sosteniendo como unidad de análisis a las sociedades discretas, pero comprendidas en sus relaciones estructurales con las totalidades históricas en las que se hallaban inmersas.

Hay quien opina que, en realidad, en los setenta Marx fue utilizado para repensar los modelos teóricos existentes e instalar un abordaje distinto al culturalismo con categorías como

clase social (que los no marxistas definían de acuerdo con el poder adquisitivo), *estructura* (como vimos recién), *totalidad histórica* (que los culturalistas definían como "sociedad mayor") y principalmente el cuestionamiento, desde la crítica dialéctica, a los propios supuestos ideológicos de la disciplina.

Uno de los exponentes del marxismo estructural fue Maurice Godelier. Desarrolló no sólo el típico trabajo de campo antropológico en sociedades concretas, sino que se sumó a la línea de abstracciones etnológicas (para seguir la terminología usada en Francia) más amplias, con focalización en los sistemas económicos. Definía a la Antropología como

> "*ciencia social despojada del psicologismo, del funcionalismo sumario y del culturalismo ahistórico, ciencia que quiere dar cuenta de las estructuras sin olvidar su génesis o su evolución... los acontecimientos concretos, abriéndose paso con las comparaciones necesarias para el establecimiento de leyes*" (Godelier 1967:242-243).

El marxismo estructural ubicó como determinantes de los comportamientos sociales y culturales no al ambiente natural y/o la tecnología, sino específicamente a las estructuras de relaciones socio-económicas. Sin excluir las condiciones ecológicas, éstas fueron subordinadas al análisis de la organización social y política de la producción y la teoría de la ecología cultural fue acusada de "materialismo vulgar".

Por otro lado, criticaban a los modelos funcionalistas y estructuralistas mecanicistas, porque éstos elevaban al rango de categorías científicas lo que no eran más que representaciones de los actores (la clásica perspectiva del actor: símbolos, mitos, clasificaciones), que en realidad representan sólo parcialmente la dialéctica de las relaciones estructurales de cada sociedad.

Sin embargo, esta corriente puso su atención en los fenómenos culturales. A diferencia de los ecólogos, no desecharon las creencias y categorías nativas como irrelevantes para las operaciones reales u objetivas de la sociedad. Tampoco intentaron mostrar que esas creencias aparentemente irracionales (como la clásica prohibición de comer la carne de la vaca

sagrada en la India, por ejemplo, que había estudiado Harris) tuvieran funciones adaptativas. Para ellos, los sistemas de creencias eran objetivaciones de la estructura social profunda y de las contradicciones de cada sociedad, y ocuparon un lugar central en sus análisis[77]. Específicamente la cultura fue considerada por ellos como parte de la ideología, desde el punto de vista de su papel en la reproducción social: legitimando el orden social, mediatizando contradicciones básicas y mistificando las fuentes de la explotación y desigualdad de los sistemas sociales.

Una de las virtudes reconocidas del marxismo estructural fue que en sus investigaciones incluyeron las relaciones materiales y las representaciones ideológicas en su unidad de procesos reales, tanto sociales como económicos y políticos. En tanto otros marxistas enfatizaban casi exclusivamente las relaciones de la organización político-económica, los estructurales eran, después de todo, -según acentúa Ortner- antropólogos, entrenados para prestar atención al parentesco, la descendencia, el matrimonio, el intercambio, la organización doméstica, las creencias, los

[77] En esto, además de su perfil netamente antropológico, se vio influenciada por la corriente de historiadores que tenían en cuenta la cultura, de las escuelas historiográficas inglesa y francesa (Thompson, Hobsbawm, Hoggart; Le Goff, Rudè, Duby).

ritos, etc., e incluyeron en consecuencia estos elementos en su consideración de las relaciones estructurales[78].

La ejemplificación de una aplicación de este enfoque, puede estar dada por el ensayo en el que Godelier sintetiza sus conclusiones de extensos e intensos estudios sobre los Baruya de Nueva Guinea, como modelo de subordinacion económica, política y cultural de una sociedad "primitiva" a Occidente. Describe Godelier el proceso histórico vivido por este grupo tribal, al que define como

> "*una sociedad local compuesta de un conjunto de grupos de parentesco, unidos por los mismos principios de organización de la sociedad y los mismos modos de pensar, vinculados entre sí a través de matrimonios repetidos y asociados en la defensa y explotación de recursos dentro de un territorio común*" (Godelier 1990).

[78] Por su parte, Emmanuel Terray, en su obra *El marxismo ante las sociedades primitivas* (Terray 1971) inspirada en la perspectiva estructural de Louis Althusser, reivindica a exponentes de la Escuela de Manchester, como Peter Worsley y sus estudios sobre los movimientos mesiánicos y al mismo Gluckman. Se destaca asimismo la obra de Claude Meillassoux, en su análisis de la sociedad de linajes y segmentarias (las clásicamente estudiadas por los antropólogos), con su énfasis en ver los procesos productivo-económicos como imbricados en unidad entre fuerzas productivas y relaciones de producción en relación con las formas de cooperación, las relaciones de parentesco y las representaciones ideológico-culturales.

Parte de la descripción de la estructura económica de los Baruya (basada sobre la agricultura extensiva por el sistema de roza y quema, algo de agricultura de riego, cría de cerdos, caza y comercio de sal), su tecnología (piedra, hueso, madera), su organización social (grupos de parentesco) y valores de su cultura (creencia en la animación de astros -sol, tierra, luna-, animales, espíritus de la selva y las cavernas y de los muertos), junto a la constatación de sus contradicciones y heterogeneidad internas (guerras interclánicas, sumisión femenina) y las relaciones de dependencia con el contexto (intercambio de sal).

Intercala la mostración de la estructura con la cultura, tal como en forma total se presentan al proceso histórico que articula y como lo recabó en campo. Se incluye él mismo en la descripción del proceso de occidentalización, lejos de naturalizarlo. Inclusive relata un episodio en el que el administrador colonial militar le requiere que le brinde información sobre líderes guerreros baruya, a lo que él se niega en nombre del secreto profesional, lo que pone de relieve el compromiso del antropólogo con ciertos y elegidos actores. Su dimensión de la totalidad histórica, entonces, incluye su

propia presencia en la construcción del objeto de estudio.

Por eso destaca la relación de dominio occidental y subordinación política y cultural del grupo estudiado, dando cuenta asimismo del grupo dominante conquistador del pueblo Baruya. Pero lo describe como un proceso dinámico, en el que distingue etapas y que produce cambios en la economía, las creencias y la cultura baruya, hasta el extremo de mostrar cómo la propia identidad se constituye en muchos aspectos a través del proceso de occidentalización mismo.

No basta para Godelier la verificación de que algunos hombres de la tribu fueron en algún momento conchabados como trabajadores asalariados, o que en otro momento comenzaron a comerciar la carne de cerdo, que de objeto de *don* pasó a ser mercancía, sino que hace hincapié en las consecuencias de este proceso en el control de los baruya sobre su propio destino: "*los Baruya ya no dominan la evolución de su propia sociedad*" (op.cit.).

Tampoco se conforma Godelier con constatar que el cristianismo importado por la conquista occidental produjo "*la erosión general y el*

desmantelamiento de la cultura más íntima de los Baruya", sino que este resultado emerge del dominio cultural y estructural, en los símbolos, las prácticas y la materialidad de la economía tribal.

Y la relación de imbricación entre estructura material, identidad étnica y cultura queda ponderada cuando se describe ese reclamo de reivindicación de su propia cultura como modo de resistir al dominio neo-colonial: algunos baruya habían hecho estudios y se habían convertido en policía, enfermero, maestro; volvieron y notaron lo que consideraron una pérdida de las costumbres ancestrales; uno de ellos llegó a proclamar que hacía falta una fuerza con la cual resistir a la vida de las ciudades, a la ausencia de trabajo o de dinero, que era necesario apoyarse mutuamente y -relata Godelier- gritó: "*Tenemos que sacar nuestras fuerzas de nuestras costumbres, apoyarnos sobre lo que los blancos llaman* culture" (en idioma inglés).

Se nos ocurre que la descripción realizada por Godelier bien podría aprobar y superar un eventual examen desde las corrientes teóricas interpretativistas de la cultura y los símbolos, que veremos a continuación (y que plantean no

pocas cuestiones de rico debate actual con el marxismo estructural).

Otros de los exponentes del marxismo estructural fueron criticados por haber reducido el concepto de cultura a lo ideológico ya que, de esta manera, acentuaban demasiado el efecto mistificador y muchos de sus análisis terminaron mostrando cómo la cultura, sólo mantenía el *status quo*, con lo que se semejaron a los funcionalistas que pretendían superar. Produjeron, en suma, en su momento una útil revulsión en el uso de categorías de análisis que sólo habían sido tomadas desde posiciones mecanicistas, si bien a su enfoque le faltó una recomposición aun más dialéctica, de modo de explicar cómo la cultura también es parte de la transformación histórica, como testifica y describe *densamente* Godelier.

En realidad, la cuestión de fondo sigue siendo si la base de la determinación de los actos sociales humanos puede ser explicada fuera de la relación de totalidad estructural histórica universal y, a la vez, si puede comprendérsela[79] soslayando los sentidos que los actores en

[79] La relación entre explicación y comprensión no es baladí, ya que implica una cuestión clave en las ciencias sociales (véase Hintikka, J.; Macintyre, A.; Winch, P. & otros 1980).

situaciones concretas dan a esas acciones y a su propia historia.

Del interpretativismo simbólico a los estudios culturales

Contextos de necesidad y formulación del interpretativismo

Veremos a continuación una aproximación a lo que se da en llamar el paradigma interpretativo, con componentes cruciales como la *perspectiva del actor*, con relación a los enfoques estructurales, y que se relaciona con lo se ha rotulado como antropología post-moderna, que mixtura enfoques como el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología, la etnografía de tradición comprensiva y la especialidad llamada Antropología Simbólica, que si bien no nace en esta época (los ochenta) toma nuevo auge.

El contexto de necesidad del interpretativismo equivale al contexto de crisis del estructuralismo y de los reduccionismos positivistas (economicista, politicista o

sociologista). En las ciencias sociales en general, se plantea la necesidad de estudios sobre la conciencia social o, en términos más amplios, en los modos como los hombres se representan el mundo, por déficit de las posturas marxistas ortodoxas, acentuadas con la caída del socialismo real y la "llegada" de un futuro revolucionario que no fue, entre los 80 y los 90.

Esto implicaba que los hombres no respondían ciegamente a la determinación de los sistemas y estructuras o bien a que la concepción que se tenía de estas estructuras y sistemas debía cambiarse. Del modelo organicista o que analogizaba el funcionamiento de la sociedad con el de una máquina, se comenzó a ver más el drama, el juego, la indeterminación, el desorden, el caos, incluso dentro de estructuras y sistemas (Balandier 1989).

Esto en Antropología tendría importancia, dado que la disciplina había formado especialistas que, desde distintos modelos teóricos, compartían el perfil profesional de tener que encontrar, en algún punto de la construcción de sus objetos de estudio, a sujetos humanos, personas, actores, que podían *o no* responder a

los mandatos de las determinaciones estructurales.

La debilidad de los trabajos marxistas sobre las representaciones, en relación dialéctica con las estructuras, se constata a pesar del Marx que había ponderado a la cultura (aunque no la denominara así) dentro de su tratamiento de la realidad socio-económica total y básicamente del proceso de producción. Como señala Robert Ulin:

> "*si bien los escritos de Marx sobre el lenguaje son escasos, reconocía claramente la importancia del intercambio simbólico, en el proceso de producción* (...) *Para Marx, el trabajo era no sólo la apropiación instrumental de la naturaleza, sino también la cooperación de cosujetos humanos a través de símbolos mutuamente inteligibles*" (Ulin 1990:201).

Ulin redobla la postura:

> "*Así, el proceso de producción está permeado por ideas, conceptos y supuestos culturales que no sólo corresponden como parte de la*

> *superestructura, a la base productiva, sino que por el contrario son esenciales para su constitución y significado*" (op.cit. 202).

La postura no consiste en plantar como dilema si la estructura o la cultura son entes determinantes uno del otro, sino en responder a cómo se realiza la relación dialéctica de mutua dependencia entre dos niveles de abstracción de una realidad única, independientemente que se parta de la convicción teórica de la determinación de la base sobre la superestructura. Por eso, estos autores apelan a la misma autoridad de Marx y su propia obra. Dos veces es citado por Marshall Sahlins cuando se refiere (aun sin nominarla) a la cultura, en un sentido antropológico):

> "*No puede considerarse* -había escrito Marx, con Engels, en *La Ideología Alemana*, en 1846- *que este modo de producción sea simplemente la reproducción de la existencia física de los individuos. Más bien es una forma definida de la actividad de esos individuos, una forma definida de expresar su vida, un modo de vida*

(resalta Sahlins) *definido por ellos*" (Sahlins 1997: 20 y 168).

La relación entre lo material y lo simbólico es lo que subyace a la toma de partido que va a dar lugar al interpretativismo como un haz de investigaciones antropológicas que se apartarán o acercarán a Marx, pero que de ninguna manera lo podrán soslayar.

La reivindicación de lo cultural satura el punto de vista de Sahlins, cuando recalca la importancia de considerar a la sociedad moderna como objeto antropológico, lo que a nosotros nos puede resultar de cierta ingenuidad, después de haber visto cómo se resolvía la superación del dualismo.

El problema más fundamental, afirma, no es "*establecer si también la cultura tribal está determinada por lo material, sino de saber si la sociedad burguesa no es también una cultura*" (op.cit.28).

Por eso titula un capítulo "*La sociedad occidental como cultura*", que emblemáticamente sirve para constatar ese interés por satisfacer la vacancia de interpretaciones de la dimensión

simbólica no sólo de las sociedades “ajenas” sino de las “propias” de los antropólogos.

Parte del mismo contexto de necesidad lo patentiza el interés por resolver cómo concebir, cómo interpretar o qué hacer con las pluralidades que parecen ser subsumidas en la homogeneización del sistema mundial comunicacional, financiero, cultural y también en la debilidad de los trabajos de antropología simbólica con una orientación dialéctica:

> “*el dilema que se plantea en la antropología entre una bibliografía débil en cultura pero fuerte en análisis económico político y una bibliografía fuerte en análisis cultural pero débil en economía política…*” (Marcus & Fischer 2000:136).

Lo que se verifica a partir de los ochenta no es sólo la ponderación de la necesidad de los estudios de órdenes simbólicos y de relectura de los estudios clásicos y de orientaciones hasta ese momento -desde ciertas corrientes de la descolonización- vistas como secundarias respecto a las grandes totalidades, sino la urgencia de la unidad de lo estructural-

económico y lo simbólico, del sistema y las representaciones de los actores[80].

Esto quiere decir que, tanto los estructuralistas materialistas se inclinaron a recuperar la dimensión simbólica cuanto que los etnógrafos simbolistas fueron presionados para imbricar sus universos de estudio dentro de totalidades históricas que tuvieran en cuenta las estructuras materiales, los sistemas de poder y las contradicciones económicas básicas de cada sociedad.

Es interesante observar cómo lo definen con un léxico tradicionalmente "antropológico" los norteamericanos Georges Marcus y Michael Fischer:

> "*muchas etnografías comprensivas procuran ahora tomar en cuenta las relaciones de poder y la historia en el contexto de la vida de sus sujetos* (y también insertar esos mundos culturales) ... *en sistemas impersonales más vastos de economía*

[80] Así presenta Geertz la ponderación de la cultura: "*Por mucho que concentremos nuestra atención sobre los hechos supuestamente duros de la existencia social -quién posee los medios de producción, quién tiene las armas, los informes o los periódicos-, los hechos supuestamente blandos de la existencia –qué piensa la gente de la vida humana, cómo piensan que se debería vivir, en qué basan sus creencias, qué legitima el castigo, en qué se sustenta la esperanza- se agolparán para poner en duda las representaciones simples del deseo, el poder, el cálculo y el interés*" (Geertz 1996:52).

> *política*". Pero, en realidad, "*las 'fuerzas externas' son parte integrante de la construcción y la constitución del 'interior'*" (Marcus & Fischer í.:123).

Estos "*sistemas impersonales más vastos*" son las estructuras. Y aquí nos encontramos con un intento de unificar también el concepto mismo de estructura, cuando apelan al aporte del autor galés (citado ya en el capítulo sobre cultura) Raymond Williams, quien hablaba de "estructuras de sentimiento", para categorizar las representaciones simbólicas de los actores históricos. Estas estructuras -un tanto paradójicamente- refieren a lo que los actores imaginan y sienten en forma no necesariamente coincidente con las grandes determinaciones de las estructuras económicas de base.

Es que del concepto de cultura, estos autores reivindicarán la arbitrariedad y la no atadura de las representaciones simbólicas al mundo material en forma de copia, correspondencia literal o mera mímesis.

Aun compartiendo una visión del sistema mundial total, del que ninguna sociedad está fuera (aporte de la antropología de la descolonización, de los teóricos del conflicto y

del marxismo), la tarea que se proponen es recuperar las culturas locales (concretas) como resultado de "*apropiaciones, resistencias y adaptaciones*".

Y como es lógico, reclaman la necesidad de una coherencia de esta postura con los métodos por los cuales estas culturas deben ser analizadas. Es así que nuevamente se pone en duda el enfoque etnográfico clásico (que ya los antropólogos de la descolonización habían cuestionado). Básicamente, lo que se vuelve a plantear es alejarse de la pre-concepción de las culturas como auto-contenidas y -por lo tanto- aprensibles fuera de sus relaciones contextuales e históricas[81].

La importancia de este planteo es que se realiza desde el centro de la Antropología que mayores fondos, dedicación y legitimidad tiene en la actualidad, si bien no son novedades para nosotros, a juzgar por lo que hemos ya reseñado de los cuestionamientos manchesterianos, franceses e inclusive de nuestro compatriota Eduardo Menéndez (sólo que no publicó lo que a fines de los sesenta

[81] "*la tarea ... es, pues revisar las convenciones de la descripción etnográfica y alejarlas de una estimación del cambio que tome como punto de refencia un entramado autónomo, homogéneo y en gran medida ahistórico de la unidad cultural*". (Marcus & Fischer op.cit.:124-125).

elaborara como visión crítica a la antropología del imperio).

En suma, lo que en los ochenta se plantea es: "*la combinación de los puntos de vista comprensivo* (que en seguida veremos en qué consiste) *y de la economía política en la propia antropología*" (Marcus & Fischer:125), sin tener que apelar a una visión política o ideológica externa. Entonces: "*la nueva economía política se orienta hacia lo particularista, lo comprensivo y lo cultural y, finalmente, hacia lo etnográfico*" (op.cit.:127)[82].

Hay diferencias entre las escuelas en cuanto al método, en la forma de producir los datos en campo, para lo cual los ritos sagrados constituyen un elemento crucial[83]. Hay propuestas que colocan al observador como un participante más, que termina relatando lo que él siente durante la ceremonia y otras que operan con las interpretaciones que los actores hacen de sus prácticas, incluyendo quienes plantean un entrecruce de fuentes para

[82] "*La construcción cultural de sentidos y símbolos no sólo es de por sí una cuestión de interés político y económico, sino que también vale la inversa: las preocupaciones económico-políticas se refieren intrínsecamente a conflictos con respecto a sentidos y símbolos*" (op.cit.:135).

[83] En efecto, si un pueblo permite que un observador extraño registre una práctica ritual secreta, es porque esa práctica ya está -en cierto modo- en decadencia o en crisis, ya que de lo contrario seguiría estando vedada a los ojos de los extraños.

registrar los aspectos más mínimos del desenvolvimiento de los símbolos en acción.

El estudio de los símbolos se ha venido dando desde las teorizaciones sobre la "mentalidad primitiva". Quienes la definían como opuesta a la mentalidad del hombre moderno (p.e., como "pre-lógica") fueron refutados por el planteo de Lévi-Strauss, para quien el *pensamiento salvaje* no se diferencia del moderno más que en los objetos a los que da importancia, y destaca de esta manera la riqueza del pensamiento de estos pueblos, uno de cuyos ejemplos serían las profusas clasificaciones de esos objetos (tipos de plantas, animales, colores de la nieve, etc.).

El tratamiento de lo simbólico debe reconocer como vertientes al enfoque neo-kantiano de Ernest Cassirer y su proyección en el enfoque fenomenológico, tanto el más clásico, representado por los estudiosos de la religión (Mircea Eliade, van Der Leew, Otto) y de algunos representantes de la llamada Escuela Histórico-cultural alemana (que hizo base en Argentina a mediados de los cincuenta), pero también el de estudiosos inspirados en las investigaciones de Alfred Schultz y Harold Garfinkel, que dieron lugar a la llamada Etnociencia (que se ocupa de cómo son los

métodos y procedimientos que los pueblos ponen en práctica en su vida cotidiana), con influencia en los estudios sobre sentido común. Y desde ya los solitarios aportes levistraussianos y sus epígonos neo-estructuralistas (Leach). No nos detendremos en estos aportes, pero no pueden dejar de citarse.

Uno de los casos de estudio más destacados fue el de los movimientos mesiánicos, que tuvieron un desencadenamiento nítidamente anti-opresivo en numerosas partes, en los que jugaron un papel clave las representaciones mágicas que los pueblos emblematizaban para sus "viajes" y luchas desiguales. Estos movimientos milenaristas simbolizaban las resistencias contra el colonialismo por medio de visiones shamánicas, por las que los pueblos se lanzaban a combates en los que enfrentaban a las balas con arco y flecha, en el convencimiento de que triunfarían por efecto de sus poderes mágicos, tomando de la cultura ancestral elementos míticos que le servían de asidero. Y en su gran mayoría terminaron en masacres y genocidios, como el del Chaco argentino en los años veinte. Que algunos antropólogos se dedicaran a estudiarlos

también se englobó en la corriente de estudios sobre los procesos de luchas anticoloniales.

La pregunta que podemos hacer es ¿por qué, en determinado momento del desarrollo teórico de la Antropología, tienen auge enfoques que ponen el acento en la interpretación de las representaciones simbólicas más que otras categorías?

Una tendencia siempre emerge como resultado de un impulso anterior o como reacción a otras orientaciones. Es indiscutible, en este sentido, que los estudios sobre religiones y mitos, y su común reacción respecto a ciertos enfoques positivistas que ponían exclusivo énfasis en lo económico, lo ambiental, lo tecnológico o lo político, coadyuvaron para el surgimiento específico del llamado interpretativismo.

El foco de esta tendencia se va a poner en la interpretación de las manifestaciones simbólicas de acuerdo con los sentidos y significados que los actores dan a sus actos, con lo que entronca con la corriente de estudios *émicos*, inaugurados por el particularismo. Y van a terminar -con una gama amplia de metodologías- explicando en general las brechas o diferencias de sentido entre las distintas

culturas, o sectores sociales dentro de las mismas culturas.

Veremos a continuación algunas de las versiones emblemáticas de la antropología de los símbolos[84].

Interpretaciones de interpretaciones

Si nos atenemos a la definición antropológica de cultura (ver capítulo respectivo) se hace evidente la presencia del componente simbólico. Los antropólogos, por lo demás, han venido estudiando símbolos desde sus primeros estudios. Una de esas muestras es *La rama dorada*, de George Frazer (1890), donde se aglutinan recopilaciones sobre magia y religión de los pueblos del mundo. Estos temas, tomando como datos los rituales y relatos míticos, fueron materia prima analítica desde los postulados evolucionistas y difusionistas hasta los análisis estructuralistas y las interpretaciones de los antropólogos contemporáneos.

[84] Concentrar la atención en estos autores significa optar por una exposición paradigmática de este tipo de producción, sin desconocer las múltiples líneas de estudios de la llamada Antropología Cognitiva, con énfasis en las taxonomías y el análisis componencial como los elementos salientes (ver Reynoso 1986) y de la Antropología Simbólica en su conjunto, con su diversidad de modelos (ver Reynoso 1987).

La aparición, alrededor de los años 70, de Clifford Geertz y su planteamiento semiótico de la cultura amalgama distintas influencias desde el enfoque llamado hermenéutico (interpretador) de textos del francés Paul Ricoeur, los estudios de casos simbólico-rituales de la escuela de Manchester y la teoría fenomenológica (aquella caracterizada por describir los fenómenos desde dentro de ellos).

Para Geertz las culturas serán textos que deben ser interpretados, pero sin intentar ver las cosas como el nativo, pues esto sería imposible epistemológicamente hablando, sino adquiriendo una posición intermedia en cada situación, para poder así apreciar en qué términos la gente de un determinado lugar se ve y se representa frente a sí misma y frente a los demás. La tarea que plantea es la de una traducción de textos lejanos de Occidente (culturas), destinada al conocimiento de la audiencia occidental y académica.

Su aporte teórico más importante fue establecer que la cultura no es algo cerrado, sustancial, super-orgánico, “metido en la cabeza” de la gente, sino que está corporizada en símbolos públicos, tangibles, a través de los cuales los miembros de una sociedad comunican su visión

del mundo, sus orientaciones de valor y sus identidades. Los hombres viven en una cultura porque viven interpretando permanentemente el mundo mediante *interpretaciones de interpretaciones*, mediante guiños, acuerdos tácitos, prejuicios y actitudes *teñidas* de contenido simbólico que transmiten mucho más que lo que dicen que trasmiten.

La cultura es una urdimbre de símbolos y su análisis "*ha de ser, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones ... expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie*" (Geertz 1988:20) y, por lo tanto, deben ser continuamente *descifradas*.

Para Geertz vivir entre símbolos implica vivir como despellejando continuamente una cebolla, nunca está la verdad absoluta al final del recorrido porque siempre lo que hay es ... símbolo, de símbolos, y sólo cabe la interpretación metafórica de las culturas como si fueran textos, que "dicen" y no dicen, que develan y ocultan, en una *densificación* de significados que el antropólogo sólo podrá ayudar a convertir en discurso comprensible mediante su propio discurso, mediante su propia re-textualización.

En una riña de gallos (estudio clásico de Geertz en Bali, Nueva Guinea), por ejemplo, lo que se dirime es un sistema simbólico de poder, de jerarquías, de valores sobre el machismo y las formas de "leer" la realidad cotidiana, puesta en acción por esos actores que participan del intrincado sistema de apuestas y del ritual de la riña en sí.

Este tratamiento de la cultura como "*descripción densa*" (opuesta a la descripción *fina*, que da cuenta de la realidad objetiva, externa a los actores), empalma con las más ambiciosas intenciones del post-modernismo relativista y por eso en parte se explica el éxito de Geertz fuera del ámbito académico antropológico. Mediante los símbolos, entonces, los pueblos, según Geertz, dan sentido a sus vidas, interpretándolas y re-interpretándolas como *verdades para esa cultura*.

El eje de la antropología geertziana ha sido la cuestión de cómo los símbolos conforman las maneras en que los actores sociales ven, sienten y piensan acerca del mundo o, en otras palabras, cómo los símbolos operan como *vehículos* de cultura y de estar en el mundo, de acuerdo con las creencias.

Lo verosímil adquiere, de esta manera, más valor que los contenidos respecto a una verdad externa. Por eso se refuerza con él la necesidad de tener registro de la *perspectiva del actor*, como especificidad antropológica y el papel del antropólogo como registrador que adquiere *autoridad* (de ahí su frase: "*el antropólogo como autor*"), en la medida que es testigo de ese desenvolverse permanente de la cultura, mediante su "estar ahí", en el campo, como testigo de lo concreto y particular de *ese* hecho cultural, en una trama de significaciones superpuestas.

Y rompe Geertz con la cosificación que realizaba la antropología "*en*", cuando establece que "*el lugar de estudio no es el objeto de estudio*": aunque analicen la vida en las aldeas, "*los antropólogos no estudian aldeas*" como entes físicos, sino como ámbitos de significación para quienes las habitan.

La cultura, para él, no es un sistema ordenado abstractamente que deriva su lógica de ciertos principios estructurales ocultos, como pretende el estructuralismo de Levi-Strauss, o de símbolos especiales que proveen las "claves" de su coherencia (como establece Evans Pritchard).

La lógica y las relaciones que se dan entre los elementos de una cultura se derivan más bien de la organización de la acción de esa gente *interpretando sus situaciones para actuar coherentemente* dentro de ellas.

Los actores no actúan de acuerdo con un conocimiento previo y la aplicación posterior de normas -como afirma el modelo de Talcott Parsons-, sino que al *interpretar* lo que hacen es *inventar* normas que terminan justificando y dando coherencia a sus acciones[85].

Sin embargo, se le señala a Geertz no haber desarrollado una teoría de la acción o de la práctica como tal, porque se conformó con desovillar la madeja de esas densidades entendidas como "*vehículos*" (los símbolos) que eran los que para él podían -en todo caso- estar determinados históricamente y daban lugar a los contenidos de las representaciones de la gente.

Pero su proyección no fue más que lo que él mismo llamó "*efectos de discurso*", *interpretación de interpretaciones*..., en una

[85] Como se ve, mete una cuña en la base parsoniana y se asemeja a los estudios de sociología cotidiana que venía realizando Harold Garfinkel, que luego dieran lugar a la Etnometodología, con énfasis en la práctica.

"*remisión infinita*" de símbolo en símbolo, sin obligarse a preguntar por las contradicciones y una visión histórica, ni por la trascendencia de las transformaciones reales, quizá la razón fundamental de que -independientemente de sus aportes metodológicos-, su perspectiva haya abonado a la proyección de las posiciones post-modernas[86].

La selva de los símbolos

El británico Victor Turner, influenciado por Max Gluckman, se distinguió al considerar a los símbolos no como vehículos analíticos de la cultura sino como lo que podrían llamarse *operadores* en el proceso social, cosas que, si se colocan juntas en un cierto orden en ciertos contextos rituales, producen transformaciones sociales. Es decir: el orden del ritual no solamente reproducía un orden establecido sino que lo transformaba.

Así, investigó cómo los símbolos en los rituales producen cambios en los actores, de un status a otro, resuelven contradicciones sociales y

[86] Nos referimos al post-modernismo, en este caso, como el rechazo de la necesidad de tener en cuenta los llamados *grandes relatos históricos*, o visiones totalistas (clave de los grandes movimientos de pensamiento modernos, como el marxismo), en las que importan las raíces causales y determinantes de los procesos históricos y sus potencialidades de transformación social.

concilian a los actores con las categorías y normas de la sociedad.

El estudio de los símbolos rituales lo encaraba Turner por medio de la interpretación del actor (lo que dice) acerca de lo que él mismo practica en el rito, el sentido operacional que se traduce en su propia acción (qué es lo que hace) y el sentido posicional de un símbolo en relación con otros símbolos.

Estudiando a los *ndembu*, de Rhodesia (hoy Zimbabwe), Turner distingue lo que llama la estructura semántica de los símbolos con que se pone en práctica el rito. "*Cada tipo de ritual puede ser considerado como una configuración de símbolos, una especie de pentagrama en el que los símbolos serían las notas*" (Turner 1980:53). El símbolo es la unidad mínima del rito, "*una marca, un mojón, algo que conecta lo desconocido con lo conocido*", que se utiliza para revelar o hacer visible un significado.

El árbol *musoli* adquiere, por ejemplo, el valor de ser utilizado para entramar las prácticas rituales: como elemento propiciador de la caza de antílopes, ya que éstos se acercan a comer sus brotes y son atrapados, pero para el pueblo ndembu esto se produce porque el árbol "hace

la caza visible", del mismo modo que propicia la fertilidad de las mujeres porque el árbol mismo es símbolo de "hacer visibles a los niños", al decir de los ndembu. También el árbol se usa para extraer los malos sentimientos, logrando el alivio de los pacientes que los albergan, así como se considera que pone al descubierto lo que es personal y privado, en el rito de la confesión pública alrededor del mismo árbol, relacionando la práctica con la salud y la fertilidad femenina.

Asimismo, Turner describe, desde la interpretación de sus entrevistados, el rito alrededor del árbol *mudyi* o árbol de la leche: cuando se le extrae la corteza segrega un látex lechoso, razón por la cual es un símbolo de los pechos y de la leche; ellos interpretan entonces que el árbol significa "una madre con su hijo", equivalente social de la relación principal entre los ndembu que es la descendencia por vía materna. El árbol de la leche es el lugar de las madres y la blancura de la leche simboliza el estado de pureza de los que fueron iniciados a la vida adulta debajo del árbol, del aprendizaje y principalmente de aprender a ser madre. La multivocidad de significados que aparecen en las entrevistas con los participantes de los rituales, se unifica cuando se los observa en la

práctica ritual, ya que el símbolo es tratado como una unidad.

Turner concibe el rito como condensador de la cultura ndembu en una "*selva de símbolos*", ya que "*representa la destilación de muchas costumbres*" (op.cit.:56), básicamente en lo que llama "*símbolos dominantes*" (el árbol de la leche es uno de ellos) y se plasma en una amplia "*multivocidad y polisemia*" (muchos significados o voces de distintos actores en simultáneo). A la vez, "*posibilita la representación económica de aspectos clave de la cultura y de las creencias*".

La consecuencia principal del tratamiento que Turner da a las prácticas mediante símbolos es que "*sacan a la luz la emoción y expresan deseos*", que ayudan a que los actores sobrelleven situaciones de conflicto y oposición entre grupos, como el que se da en estas sociedades matrilineales con los varones. Normalmente los hombres llevan a sus esposas a vivir con ellos y entregan a sus hermanas a los hogares de sus maridos; pero el mandato de la descendencia dice que a todo hombre lo sucede el hijo de su hermana (no sus propios hijos, como en la sociedad occidental), cosa que los hombres no aceptan de buen grado.

Por lo tanto, se da una tensión permanente entre los distintos hogares de residencia y "*tanto los matrimonios como las aldeas son inherentemente inestables y en constante lucha*", dice Turner, apoyado en la teoría del conflicto de su maestro Glukman. Una de las formas de afrontar y operar con estas contradicciones es precisamente el ritual, en el que se afirma la matrilinealidad.

Los antropólogos que siguieron el modelo de Turner agregaron al campo de la antropología simbólica una dimensión importante que es la pragmática de los símbolos, el valor de su uso, los efectos que los símbolos tienen en el conjunto social, la cuestión de cómo los símbolos realizan verdaderamente aquello que los antropólogos simbólicos sostienen que hacen: operar como fuerzas activas en el proceso social, lo que nos aleja de las posiciones que ven a los símbolos y los rituales como meros procedimientos para reproducir la cultura.

Los diablos del capitalismo

Con base en estos y otros autores se desarrolla, entre fines de los setenta y principios de los

noventa el autodenominado "momento experimental" de la Antropología. Sus defensores y sistematizadores más conspicuos son Marcus y Fischer y dos de los ejemplos más ilustrativos son la obra de Paul Willis y Michael Taussig. También, por supuesto, reconocen los antecedentes en la obra de los africanistas de la descolonización, tanto por su adhesión a la teoría del conflicto y a la corriente marxista de la economía política cuanto por su atención a la interpretación comprensiva del horizonte simbólico de la vida de los pueblos. En realidad, se autodefine el intento como tendiente a "*la armonización de economía política y preocupaciones comprensivas en antropología*" (Marcus & Fischer:133).

Willis titula su trabajo *Aprendiendo a trabajar*, con un sentido amplio de lo que significa la acción de trabajar junto a la construcción de la identidad como trabajador, de acuerdo con el lugar que la sociedad industrial (Inglaterra) destina a los hijos de los obreros, de manera que se reproduzcan como tales y se disciplinen no sólo social sino fundamentalmente en términos de la adquisición de prácticas y representaciones características: que aprendan *su cultura*, la que les asigna el sistema y a su

vez ellos construyen cotidianamente, como hijos de obreros.

Los escenarios de este aprendizaje informal son no sólo la escuela sino la calle y, luego, la fábrica. En la escuela es donde se "preparan" para trabajar y *ser de clase obrera*. Eso, esgrime Willis, en sí representa una contradicción, pues la educación universal dice propender a que su capacitación les posibilite su ascenso social. Mediante un registro etnográfico sutil, pormenorizado, que explora en el lenguaje cotidiano, en las prácticas, bromas y conductas regulares y contingentes, el antropólogo da cuenta de la sorprendente captación que estos jóvenes hacen de la oculta racionalidad del sistema capitalista. Incluso, se muestra cómo el movimiento de "resistencia" al sistema autoritario de la escuela, manifestado por la indisciplina, se convierte en sí mismo en el obstáculo para la movilidad social ascendente, uno de cuyos indicadores es la deserción. Esa resistencia se convierte irónicamente en un componente básico de su propia reproducción como clase obrera.

Podemos vincular las "diabluras" escolares de hijos de obreros ingleses (en la etnografía de Willis) con la adoración al diablo de las

representaciones simbólicas (cultura) de los campesinos de los cordones andinos sudamericanos (en la etnografía de Taussig), hilados por las relaciones estructurales capitalistas, unos en un contexto central y otros en uno dependiente, pero capitalismo al fin.

Taussig estudia las creencias y ritos sobre el diablo en campesinos colombianos del valle del Cauca y mineros bolivianos del estaño, como reacciones a la integración de sus modos tradicionales de producción a un sistema capitalista monetario y de trabajo proletario asalariado. Se manifiesta una imagen indígena del proceso capitalista y al mercado como maligno.

La creencia en sí es que el propietario que acumula dinero y ha contratado personal campesino sin tierra ha hecho un pacto secreto con el diablo y la tierra de donde provienen sus ganancias está, en consecuencia, condenada a perder fertilidad y el mismo dueño tendrá, tarde o temprano, una muerte muy dolorosa si no realiza el acuerdo.

Esos pactos sólo tienen vigencia en los lugares con las relaciones capitalistas y salariales desarrolladas, en vínculos con los centros

mundiales de comercio. No ocurre lo mismo en las tierras que son propiedad de los campesinos que las trabajan.

Algo similar ocurre con los mineros de estaño, en Bolivia, con el culto al *Tío de la mina*. El Tío gobierna las riquezas minerales y es venerado públicamente. Resultaría ser un mediador entre las relaciones precapitalistas y la explotación capitalista más reciente. Requiere que se le ofrenden llamas, se le hagan súplicas, en suma: se le "apacigüe" a cambio de mantener la prosperidad del yacimiento. Implica una forma de control externo al de los propios actores y sus componentes simbólicos provienen de etapas coloniales, donde se lo representaba como inquisidor español. En la actualidad su imagen es la de un *gringo* cowboy.

Nos hace recordar a la creencia vigente aún hoy en los ingenios tucumanos llamada *El Familiar* y que consiste en el pacto que realiza con el diablo el dueño del ingenio, para cuyo cumplimiento debe "entregar" cada tanto un trabajador, que es devorado por el monstruo que habita una cueva o hasta una bodega de la finca. Durante la dictadura 76-83, era común que los tucumanos atribuyeran las

desapariciones de trabajadores producidas por el Ejército a *El Familiar*…

Así narra Taussig sus casos:

> "*En dos áreas rurales de América del Sur muy separadas entre sí, a medida que los campesinos cultivadores pasan a ser asalariados sin tierras, invocan al diablo como parte del proceso de mantener o incrementar la producción. Sin embargo, cuando se trata de campesinos que trabajan su tierra según sus propias costumbres, esto no sucede. Es solamente cuando se los proletariza que el diablo cobra tal trascendencia … Mientras que la imaginería de Dios o de los espíritus de la fertilidad de la naturaleza dominan el rasgo distintivo del trabajo dentro del modo de producción campesino, el diablo y el mal sazonan las metafísicas del modo de producción capitalista de estas dos regiones.*" (Taussig 1993:30).

Es evidente la no relación de correspondencia directa y literal de los significados de la creencia con la situación estructural (asalariados sin

tierra) de estos actores. La hipótesis de Taussig establece que

> "*las creencias ... evolucionan a partir de un conflicto en el mundo del significado, de una cultura que lucha creativamente para organizar nuevas experiencias con una visión coherente que se vivifica con implicaciones para actuar en el mundo. Las creencias mágicas* -agrega el autor- *son reveladoras y fascinantes, no porque sean instrumentos de utilidad mal concebidos, sino porque son ecos poéticos de la cadencia que guía el curso recóndito del mundo...* (y para*) cambiar sus destinos*" (op.cit.:32).

Reniega a continuación del concepto de función (utilitaria) para ponderar el concepto de "metáfora" -tan caro a los enfoques hermenéutico-interpretativos que re-introdujo Geertz en la Antropología reciente-:

> "*toda explicación que use la función o las consecuencias nos dirá poco o nada sobre las metáforas y los motivos que las culturas han elaborado en*

respuesta a su nueva condición social" (op.cit.:33).

Entonces, se hace Taussig la pregunta por el *porqué*, además de por el *cómo*, tal cual nuestro señalamiento acerca de las limitaciones del modelo de la antropología clásica funcionalista. Lo hace desde una estrategia inductiva y concreta y no desde el deductivismo del modelo macro de la economía política.

Su pregunta apunta a la comprensividad del proceso y no a la explicación del "*sistema impersonal*" únicamente:

> "*¿qué comprensión crítica puede otorgársele al hecho de que los contratos con el diablo se den únicamente cuando existen condiciones de trabajo proletario y no dentro del modo de producción campesino?*" (op.cit.:34).

Es más: Taussig parangona las explicaciones teóricas funcionalistas con los propios principios justificativos del capitalismo, que es el de la utilidad. Pero

> "*en vez de reducir las creencias en el diablo al deseo de ganancias materiales, ... ¿por qué no verlas como son, en toda su intensidad y con todos sus detalles, como la respuesta de la gente frente a lo que consideran una forma maligna y destructiva de ordenar la vida económica?*" (op.cit.:35).

Encuentra una semejanza entre lo que Marx llamó fetichismo de la mercancía (como proceso netamente cultural, al edificarse en torno a metáforas de la vida real) y las creencias en el diablo: "*el fetichismo denota la atribución de vida, autonomía, poder y hasta dominación, a objeto de otra forma inanimados*" (op.cit.:53). El principio de esas representaciones del diablo tiene un significado histórico, entonces: impugnar el sistema capitalista que quita el control de sus propias condiciones de trabajo a los campesinos. Manifiesta la convivencia de dos modos de producción, uno donde los campesinos sí ejercen ese control y el diablo no necesita aparecer para cumplir ese papel y el otro, donde no controlan ni el material de trabajo ni la organización del mismo.

La creencia en el diablo no es, en consecuencia, una rémora superviviente, como podría suponer el evolucionismo romántico de un Tylor, ni un préstamo indígena -como dirían los difusionistas-, ni una institución que cumple una función integrativa (al estilo funcionalista), sino un sentido histórico entroncado en las contradicciones y conflictos de fondo de esas sociedades.

Esta producción se sigue inscribiendo en el contraste y debate de la matriz entre modernidad y mundo tradicional como objeto clásico de la Antropología. Pero ya no desde las posiciones culturalistas homeostáticas y ahistóricas. Representa la intención de explicar la brecha entre el hiper-desarrollo capitalista moderno y las sociedades "tradicionales", mediante la renovación de los enfoques históricos, totales, de economía política, desde la teoría de la dependencia, partiendo de los conflictos internos de las sociedades y la contradicción principal del sistema de explotación mundial.

Estudios culturales y antropología de la práctica

Llegamos a la actualidad de un contexto de necesidad que parte no sólo de los interrogantes no respondidos desde los enfoques estructurales y comprensivistas en forma aislada sino de las preguntas no formuladas y de la emergencia de nuevos hechos. Y, por lógica, se confluye en el "llenado" de esos huecos desde aportes externos. No es de extrañar. Es una situación vivida por el conjunto de las ciencias humanas.

Por un lado, la crisis de los modelos y por el otro las hibrideces de un mundo multicultural, de fronteras abiertas, de flujos de comunicación mundializados y globalización de imágenes y acontecimientos. Las estructuras y las representaciones se mezclan, los tiempos se aceleran. El futuro no es lo que *era* ni el pasado garantiza volver.

Surgen los Estudios Culturales[87], como una confluencia de aportes desde múltiples disciplinas y con paradojas vigentes, ricas y riesgosas. De los aportes fundacionales de sus pioneros es posible aprender a leer procesos

[87] Eduardo Grüner da como fecha y lugar de inicio la Inglaterra de 1956, coincidente con la crítica al stalinismo de parte de los intelectuales que fundaron la Nueva Izquierda y que mayormente eran críticos literarios e historiadores (Raymond Williams, William Hoggart, Edward P. Thompson, Eric Hobsbawm), que tomaron como fuentes el pensamiento de Walter Benjamin, Antonio Gramsci y otros autores hasta ese momento no muy tenidos en cuenta, a los que luego sumaron otros como Mijail Bajtin, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Jacques Derrida (Grüner 1998).

históricos inéditos y formas de análisis también inéditas. No conforman hoy un cuerpo de conocimientos sistemáticos ni teóricamente homogéneos, pero sí un movimiento con presencia intelectual indudable. No son solamente estudios de la cultura, del arte y las comunicaciones, sino de la realidad social, política e histórica entendida *como cultura*.

Son enfoques que toman de la perspectiva antropológica la visión de la realidad como proceso cultural y el relativismo como eje crítico; de la semiótica y el análisis de discurso la importancia de las tramas de significaciones; de la historia social la ponderación de lo colectivo por sobre lo individual, lo notorio y lo institucional; del análisis literario la importancia de las representaciones y lo cualitativo, y básicamente se proclaman como un desafío abierto desde el pensamiento no rígido hacia el análisis de la realidad concebida en términos de procesos más flexibles.

Para nuestra disciplina, como lo expone James Clifford, se desarrolla "*la frontera entre una antropología en crisis y unos estudios culturales transnacionales en gestación*" (Clifford 1997:19), de acuerdo con las "*posibilidades de resistencia e innovación que existen dentro y en contra de*

las determinaciones globales" (íd.:20), ya que -refuerza- es "*el capitalismo contemporáneo* (quien) *trabaja en forma flexible*" (íd.:21).

La plasticidad y el relativismo son tomados por esta corriente como emblemas contra los determinismos reduccionistas y positivistas. Y también, en algunos casos, para contrarrestar las visiones totales y metafóricas, en aras de las fragmentarias y metonímicas (donde la parte representa el todo). Se impone la necesidad de responder a los interrogantes sobre los fragmentos personales de la Historia, la perspectiva de los actores olvidados, los relatos secundarios, la vida cotidiana por sobre las grandes epopeyas[88], lo pequeño por sobre lo trascendente, los análisis menudos por sobre las grandes síntesis.

Se construyen como objetos de estudio las realidades particulares y fenómenos que hasta ese momento no habían sido muy tenidos en cuenta o que no entraban dentro de la ponderación de las grandes determinaciones.

¿De qué se ocupan los Estudios Culturales? Su contexto de formulación abarca un campo amplísimo de objetos. García Canclini lo

[88] Por eso se relacionaron con la historia de las mentalidades de Le Goff, Rudé, Duby, Ginzburg.

sistematiza en dos vertientes, una desde la modernidad y otra desde el mundo tradicional:

> "*a) modernización del desarrollo cultural, nuevas tecnologías de telecomunicación y electrónica, producción, circulación y consumo de industrias culturales, formación técnica de recursos humanos para la administración cultural y recalificación de trabajadores en procesos de reconversión industrial, evaluación del papel de los organismos promotores de las ciencias y la tecnología, diagnóstico de conflictos interculturales en procesos de rápida transformación y en situaciones de frontera...*"
>
> "*b) modalidades tradicionales del desarrollo cultural, relaciones entre educación y cultura, cultura política y nuevas formas de hegemonía, mujer y familia, etnías indígenas mayoritarias, religiosidad popular, artes, artesanías y otras manifestaciones folklóricas de interés comercial o turístico*" (García Canclini 1991:22).

El multiculturalismo (que no puede ser tomado como equivalente a *estudios culturales*) no sólo se manifiesta por la diversidad cultural sino por lo múltiple de los recortes. Si se recorren otros listados de Estudios Culturales aumenta la diversidad temática y la forma de enunciar los objetos muestra modas ideológicas y sesgos teórico-metodológicos: redes, imágenes del cuerpo, SIDA y aproximaciones éticas, reconocimiento e inconclusividad, espectros de la globalización, hombres y mujeres, cómo salir del camino equivocado, ¿es sostenible la globalización en América Latina?, familia, trabajo y género, un mundo de nuevas relaciones, el espacio cultural, bases para una política cultural de integración en busca del futuro perdido, cultura y memoria en tiempos de globalización, el espacio biográfico, dilemas de la subjetividad contemporánea, inclusión y exclusión, dimensiones culturales de la globalización, la imaginación, comunicación y ciudadanía, públicos y audiencias, órdenes raciales, espaciales y sexuales, circulación de identidades, crisis del sujeto, femenino y masculino, post-modernidad y binarismo.

Del listado de sus temas más conspicuos podemos tomar nota de las ausencias, principalmente el imperialismo, la dominación,

el neocolonialismo… La teoría de la dependencia cede ante un modelo en el que prevalece la idea de articulación y la circulación de flujos significantes.

Por eso los Estudios Culturales confluyen en parte con las perspectivas post-modernas, a las que la globalización pareció, muy pronto, brindar asidero. Los unió también la coincidencia con el paradigma de la desconstrucción analítica, la fenomenología, la etnometodología y el post-estructuralismo, que puso acento metodológico en los significados de los contextos.

¿Son los Estudios Culturales una corriente teórica nueva o una mera formalización para presentar objetos de investigación desde un espacio transdisciplinario no tradicional? ¿Son parte de una puja interna entre campos disciplinares? Como evalúa el argentino Carlos Reynoso, sin duda conforman un "*movimiento intelectual*" que no constituye "*un proyecto bien articulado, capaz de inspirar una nueva forma de ciencia social o de suplantar los saberes dominantes*", pero paradójicamente surgió con una pretensión de emancipación de lo académico y hoy conforma un espacio institucional pleno (Reynoso 2002).

Respecto a nuestra disciplina, el español José Palacios Ramírez los califica como campo hacia donde huyeron las inquietudes de la Antropología, luego de lo que llama "*la tormenta posmoderna*". Un "*fuerte sentido crítico* -dice-*, ante el momento de profundizar en ciertos niveles que pondrían en duda el verdadero núcleo duro de la disciplina, optaron por la huida hacia los* cultural studies…" (Palacios Ramírez 2003).

Creemos que el contexto de crisis de los Estudios Culturales lejos está de plasmarse en descrédito institucional, más bien crece su crédito en la acepción literal del término (post-grados, proyectos multinacionales, con apoyo de las grandes fundaciones), sin que necesariamente tenga correspondencia con sus aportes teóricos y, sobre todo, de producción de conocimiento. Muchos se traducen en banalidades tautológicas, sobre todo cuando no se referencian en estudios de campo sólidos.

Pero no ocurre esto con los aportes de antropólogos e historiadores, que son los que más asidero empírico (y crédito académico) han brindado al movimiento. Tampoco es conveniente considerar que conforman un solo

bloque homogéneo. Podemos señalar que si bien el entrelazamiento de intereses con el post-modernismo hizo que soslayaran la determinación como categoría básica de los análisis y que algunos extremaran el particularismo, el indeterminismo y los procesos de hibridación, hay también quienes se han orientado desde los aportes de los fundadores del movimiento hacia un interés por los procesos de construcción de hegemonía y transformación social, con énfasis -junto a la comprensión analítica de las representaciones simbólicas- en el estudio de las prácticas y la acción.

Esto no está ajeno a la llamada "crisis de las utopías" (en rigor, de los paradigmas clásicos), potenciada a partir de la implosión de los países del Este de Europa, que se podían invocar hasta fines de los ochenta como una opción no capitalista. Parte de esa crisis se dio en términos de responder a la cuestión de cómo la conciencia social de los pueblos se relacionaba con su eventual práctica de transformación y los procesos económico-sociales estructurales.

Desde aquí se plantean las relaciones entre lo simbólico y lo material: por un lado, la posibilidad de considerar la realidad socio-

histórica como el resultado de procesos estructurales “sin sujetos”, donde el papel del actor es pasivo; por el otro, posiciones que hacen hincapié en los sentidos construidos por los actores en situación.

Si el mismo Clifford señalaba a la flexibilidad pragmática como una característica del capitalismo y, por lo tanto, un arma de dominio, no deja de ser una paradoja que la cuestión del ejercicio del poder y la construcción de hegemonía necesite también de esta variable relativista como un instrumento fundamental del análisis de la práctica social desde una perspectiva no hegemónica, popular.

Pero los representantes del interpretativismo y de los estudios culturales que exageran las respuestas teóricas de vuelo de perdiz, porque las confunden con la pequeña escala de los estudios empíricos y desprecian las grandes preguntas sobre la transformación (cómo tomar el poder, cómo se tomó o ejerció el poder en casos concretos), abonan al desafío pendiente de la contribución científica a las estrategias populares. Y esto está vinculado estrechamente a la recuperación de la dimensión histórica, dada por los enfoques marxistas proyectados hacia los estudios antropológicos.

Algunos de estos debates pendientes son los que están dando pie a la necesaria unidad de los estudios interpretativos y estructurales. Por eso también es preciso recuperar las mismas fuentes post-estructuralistas y contextualistas y los aportes de los primeros analistas de los Estudios Culturales, a partir de la crítica al positivismo y en pos de la reconstrucción de los sentidos.

El término post-estructuralismo se suele utilizar para señalar posiciones de crítica a quienes explican las acciones humanas como exclusivo resultado del cumplimiento de reglas estructuradas, en desmedro de los contextos de significación y dramas construidos, improvisados y *vividos* por los actores.

No es casual, entonces, que incluso exponiendo sólo cuatro aportes de antropología comprensiva o interpretativismo, hayamos visto que plantean el foco en la producción simbólico-cultural (sistemas de representación y prácticas rituales) como reproducción y también postulan la concepción de las prácticas como operadores de procesos de transformación.

El argentino (residente en México) Eduardo Menéndez lo subraya recientemente, cuando afirma que la actual hegemonía de la Antropología norteamericana en parte es ejercida por la apropiación de pensadores europeos no antropólogos, principalmente la influencia de los teóricos de las prácticas, como el sociólogo francés Pierre Bourdieu y el reconocimiento de Bajtin, Williams, Benjamin y Gramsci. Esto les ha permitido a los norteamericanos ocuparse de la diversidad sorteando su empirismo clásico, pero a la vez en no pocas ocasiones omitiendo la ponderación de las relaciones de desigualdad, subalternidad y hegemonía (Menéndez 2000).

Es aunque traten temáticamente problemas cruciales del mundo contemporáneo como la pobreza, la marginalidad, la exclusión, en contextos de multiculturalismo y segregación, secundarizan categorías marxistas claves como la explotación y la lucha de clases.

Desafíos de la práctica antropológica

Le ha cabido a la Antropología, dada su focalización en la construcción de la otredad cultural, hacerse cargo (quizá con mayor presión que otras disciplinas) de la necesidad

de cuestionar las racionalidades sobre-entendidas como únicas (etnocentrismo), desde su contrapartida relativista.

El contexto de necesidad de hoy impulsa apelar a la "*imaginación creativa*" (Llobera 1975:384) del antropólogo en su práctica, concebida como parte de la *dialéctica de la teoría como poder* (Ortner 1986; Gravano 1992).

En el fondo, lo que se plantea es la construcción de la verdad científica dentro de un proceso dialéctico donde parte de esa construcción sea tanto la cultura como *verdad subjetiva* (tal y cómo la definen los actores), cuanto la consecuente cuestión del *registro objetivo* de esos contenidos y formas culturales.

Este registro de la realidad siempre será el resultado del entrecruce entre la visión y práctica de los actores y la visión y práctica del observador y su verdad analítica, como esgrime Renato Rosaldo, actualizando el debate inaugurado por los pioneros Boas y Malinowski. Pero teniendo en cuenta, como lo hace el norteamericano Vincent Crapanzano (1986), la crítica al interpretativismo extremo que no objetiva los procesos totales y, por ende,

también pierde al nativo en sus relaciones contradictorias con esos procesos.

Dice Crapanzano de la práctica antropológica:

> "*La etnografía, como la traducción -y parafraseando a Benjamin-, es una forma provisional de convenir con la extrañeza de lenguajes, sociedades y culturas. Sin embargo, el etnógrafo no traduce textos a la manera del traductor, pues él primero debe producirlos. Él no posee un texto previo e independiente de su propia tarea. A despecho de su pretensión de ahistoricidad y asincronía, el etnógrafo está determinado históricamente por el momento de su encuentro con quienes estudia. El etnógrafo es como un pequeño Hermes: un mensajero que, debido a las metodologías aptas para descubrir lo enmascarado, lo latente, lo inconciente, puede incluso obtener su mensaje a través de lo que se esconde. Presenta los lenguajes, las culturas y las sociedades en toda su opacidad, su extrañamiento y su incomprensibilidad; luego, como el mago o el hermeneuta, Hermes mismo clarifica la opacidad,*

> *vuelve familiar lo exótico y da significado a lo incomprensible, decodifica el mensaje e interpreta*" (Crapanzano 1986).

Esta cuestión de cómo testificar, de cómo expresar a un lector de la propia cultura del investigador los valores, sentimientos y vivencias de la cultura *otra*, que él investigó, ha sido tratada -entre otros- por Rosaldo con particular originalidad. La antropología clásica, al igual que el propio Geertz -afirma Rosaldo-, con su perspectiva objetivista, dejaba de lado lo que no entraba dentro del orden y el sistema: lo irregular, lo excepcional, el conflicto o el cambio.

De esto puede uno darse cuenta cuando alguien lo investiga: "*¿Qué tan válido consideraríamos el discurso etnográfico sobre otros si lo usaran para describirnos a nosotros?*" (Rosaldo 1991:55). Algo similar a lo que sentimos los latinoamericanos cuando leemos que se nos considera dentro de una cultura (el "*modelo latinoamericano*") con una costumbre particular que consiste en gobernar mediante los golpes de estado y el caudillismo: "*Se asalta directamente la sede del poder, previo asesinato o detención del presidente*" (Lewellen 1985:83).

Casi dado como una receta cultural, mediante el uso del típico *presente etnográfico*[89].

La "*historización del presente etnográfico*" es lo que precisamente plantean Marcus y Fischer, como forma de "*representar la relación entre sistemas de economía política de gran escala y situaciones culturales locales*" en consonancia con el experimento de "*representación del momento y el contexto históricos en el informe etnográfico*":

> "*el encuadramiento del informe etnográfico en un presente atemporal no procede de una ceguera ante la historia y la existencia de un cambio social constante, sino que es una compensación por las ventajas que ofrece la puesta entre paréntesis del correr del tiempo y la influencia de los acontecimientos, al facilitar el análisis estructural de los sistemas de símbolos y de relaciones sociales*" (op.cit.:149).
> "*El desafío no es, pues, deshacerse del marco etnográfico sincrónico, sino aprovechar plenamente lo que hay de histórico en él*" (íd.:151).

[89] Ver capítulos sobre teorías clásicas el tratamiento de la descripción etnográfica y sobre el trabajo de campo antropológico.

Incluso, dicen, las representaciones del pasado de los propios actores, presentizadas en sus procesos de deshistorización mítica, no dejan de representar una "*conciencia del cambio estructural y de las consecuencias sociales de períodos históricos singulares*" (íd.;155), con lo cual la cultura no es una amalgama de representaciones ahistóricas, ya que -tal como postula Sahlins y demuestra el ejemplo visto de Taussig- asegura la persistencia pero al mismo tiempo la transformación[90].

En el proceso de análisis,

> "*la investigación etnográfica centra progresivamente su foco como un embudo y tiene dos componentes distintivos de su naturaleza procesual: el problema se transforma a medida que se lo estudia y se va descubriendo su estructura interna. Aquí se familiariza lo extraño y se exotiza lo familiar, se relaciona lo ideal y lo real, lo descriptivo y lo analítico y básicamente el proceso de abstracción y representación de lo real, desarrollando modelos y categorías*

[90] En investigaciones propias hemos dado cuenta de esta posición (Gravano 1986, 1991 y 2004).

> *teóricas. La relación básica de esta generación conceptual se da entre la musa teórica (o imaginación creativa) y las formas de verificarla. La imaginación trabaja mediante analogías y metáforas y se estimula con materiales nuevos de campo*" (Hammersly & Atkinson 1994:191-192).

A la opción metodológica de cruzar la inicial familiarización de lo exótico con la exotización de lo familiar, se le suma el desafío de la construcción teórica también a partir de estos entrecruces, en cuyo centro irremediablemente estarán el poder, las asimetrías y la lucha (como unidad de contrarios) entre los *unos* y los *otros*.

Bibliografía de *Principales corrientes teóricas de la Antropología*

Anderson, N. 1981 (1959): *Sociología de la comunidad urbana: una perspectiva mundial*. Fondo de Cultura Económica, México.

Balandier, G. 1966: Sociología, Etnología y Etnografía. En: Gurvitch: *Tratado de Sociología*. Kapelusz, Buenos Aires; 111-127.

Balandier, G. 1989: *El desorden, la teoria del caos y las ciencias sociales*. Gedisa, Buenos Aires.

Benedict, R. 1967: *Estudio del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México.

Boas, F. 1964: *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Solar-Hachette, Buenos Aires.

Bourdieu, P.; Chamboredom, J-C. & Passeron, J-C. 1985: *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI.

Childe. G. 1973: *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica, México.

Clifford, J. 1999: *Itinerarios transculturales*. Gedisa, Barcelona.

Comas D'Argemir, Dolors 1998: La Amazonia de Perú y Bolivia, mercado externo y políticas internas. En: *Antropología Económica*. Edit.

Ariel, Barcelona. En: *Antropología*, Cuaderno 2; 147-152.

Crapanzano, V. 1986: Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Etnographic Description. En: Clifford, J. & Marcus, E.: *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press; 51-76.

Del Barco, O. 1967: Introducción. En: *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo*. Editorial Universitaria de Córdoba, Córdoba.

Da Mata, R. 1983: *Relativizando: una introducao a Antropología Social*. Editora Vozes, Petrópolis.

Diamond, S. 1974: *In search of the primitive: a critique of civilization*. New Brunswick, Transaction Books.

Droz, J. 1974: *Europa: Restauración y Revolución*. Siglo XXI Editores, Barcelona.

Eames, E. & Goode, J. 1977: *Anthropology of the City: an Introduction to Urban Anthropology*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Engels, F. 1945: *El Anti-Dühring*. Ediciones Fuente Cultural, México.

Forster, R. 1999: El lenguaje de la Ilustración. En: Casullo, N.; Forster, R; Kaufman, A.: En *Itinerarios de la Modernidad*. EUdeBA, Buenos Aires.

Forster, R.: Luces y Sombras del Siglo XVIII. En: Casullo op.cit.

Foster, G. 1953: La cultura folk. México (mecan.).

Frazer, G. 1966: *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica.

Garbulsky, E. 1972: Algunas ideas acerca del papel de la Antropología en el proceso de cambio de la Sociedad Latinoamericana. En: *Rehue*, 4, Instituto de Antropología, Universidad de Concepción, Chile.

García Canclini, N. 1991: Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociales en América Latina. En: *Iztapalapa*, año 11, México; 9-26.

Geertz, C. 1971: La ideología como sistema cultural. En: Verón, E. (compil.): *El proceso ideológico*. Galerna, Buenos Aires.

Geertz, C. 1988: La descripción densa. En su: *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona; cap. 1.

Geertz, C. 1989: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.

Godelier, M. 1967: *El modo de producción asiático*. Eudecor, Córdoba, Argentina.

Godelier, M. 2003 (1990): Los baruya de Nueva Guinea: un ejemplo reciente de subordinación económica, política y cultural

de una sociedad “primiteiva” a Occidente. En: *Antropología*, Cuaderno 2; 133-146.

Gluckman, M. 1992 (1956): *Poder y cultura*. Paidós.

Gravano, A. 1989: Cultura Popular e Ideología. En: *Folklore Americano*, IPGH, OEA, Mexico, 45; 5-20.

Gravano, A. 1991: Lo barrial como producción ideológica. En Gravano, A. & Guber, R.: *Barrio sí, villa también*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires; 63-112.

Gravano, A. 1992: Antropología Práctica, muestra y posibilidades de la Antropología Organizacional. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, 1, 1, Colegio de Graduados en Antropologia, Buenos Aires; 95-126.

Gravano, A. 1995: La imaginación antropológica; interpelaciones a la *otredad construida* y al método antropológico. En: *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires; Nro. 5, año IV, agosto; 71-91.

Gravano, A. 2004: *Antropología de lo barrial, estudios sobre producción simbólica de la vida urbana*. Espacio Editorial, Buenos Aires.

Grüner, E. 1998: Introducción. En Jameson, F. & Zizek, S.: *Estudios culturales, reflexiones*

sobre el multiculturalismo. Paidós, Buenos Aires; 11-64.
Guber, R. 1991: *El salvaje metropolitano a la vuelta de la antropología posmoderna*. Legasa, Buenos Aires.
Guldin, G. 1985: Measuring urban ethnicity. En: Southall, A., Nas, P. & Ansari, G.: *City and Society, study in urban ethnicity, life style and class*. Leiden, Institute of Cultural and Social Studies. Univ. Leiden; 71-86.
Hammersley, M. & Atkinson, P. 1994: *Etnografía*. Paidós, Buenos Aires.
Hannerz, U. 1979: *Exploración de la ciudad*. Fondo de Cultura Económica, México.
Harris, M. 1979: *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI, Madrid.
Herrán, C. 1999: Historia de la Teoría Antropológica. Mecanogr. de clases.
Herrán, C. s/f: Teorías Antropológicas Contemporáneas. Mecanogr. clases.
Hintikka, J.; Macintyre, A.; Winch, P. & otros 1980: *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Alianza, Madrid.
Khan, J. 1975: *El concepto de cultura, textos fundamentales*. Alianza, Madrid.
Kroeber, A. 1952: *The nature of culture*. University of Chicago Press.
Krotz, E. 1983: La Antropología entre ciencia normal y revolución científica. en *Revista de*

la Universidad de Yucatán, Año XXV, Vol. XXV, oct.-dic..
Kuper, A. 1973: *Antropología y antropólogos, la escuela británica 1922-1972*. Anagrama, Barcelona.
Leclerc, J. 1975: *Antropología y colonialismo*. Comunicaciones, España.
Lévi-Strauss, C. 1968: *Antropología estructural*, EUdeBA, Buenos Aires.
Lévi-Strauss, C. 1964: *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
Lévi-Strauss, C. 1968: *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, Fondo de Cultura económica, México.
Lévi-Strauss, C.: Las tres fuentes de la reflexión etnológica.
Lewis, O. 1986: *Ensayos antropológicos*. Grijalbo, México.
Lischetti, M. 1988: *Antropología*. EUdeBA.
Little, K. 1957: The role of voluntary associations in West African urbanization. *American Anthropology*, LIX, 4; 579-596.
Llobera, J. (comp.) 1975: *La antropología como ciencia*. Anagrama, Madrid.
Lomnitz, L. 1975: *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
Mair, L. 1970: *Introducción a la antropología social*. Alianza, Madrid.

Malinowski. B. 1986: *Los argonautas del Pacifico Occidental*. Planeta-Agostini, Barcelona.

Malinowski, B. 1985: *Una teoría científica de la cultura*. Sarpe, Madrid.

Marcus, G. & Fischer, M. 2000: *La antropología como crítica cultural, un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Marcuse, H. 1967: *Razón y Revolución*. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Marx, C. 1967: *Formaciones económicas pre-capitalistas*. Alianza, Madrid.

Marx, C. 1963: *Contribución a la crítica de la economía política* (Prólogo). Fondo de Cultura Económica, México.

Marx, C. & Engels, F. 1968: *La ideología Alemana*. Edic. Pueblos Unidos, Montevideo.

Menéndez, E. 2000: Presencias y ausencias de la Antropología Actual. VI Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina, Facultad de Humanidades, UNMDP.

Morgan, L. 1977: La sociedad primitiva. En *Los orígenes de la Antropología*, CEAL, Buenos Aires.

Ortner, Sherry 1984: Theory of Anthropology Since the Sixties. Comparative Studies in

Society and History 126(1):126-66 (trad. Carlos Herrán).

Palacios Ramírez, J. 2004: La identidad de la Antropología, una cartografía epistemológica y un ensayo de propuesta (inéd.).

Piaget, J. 1969: *El estructuralismo*. Editorial Proteo, Buenos Aires.

Radcliffe-Brown, A. 1968: El concepto de estructura social. *Cuadernos de Sociología*, 19, T.XIII, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

Radcliffe-Brown, A. 1975 y 1986: *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta-Agostini, Barcelona.

Redfield, R. 1963: *El mundo primitivo y sus transformaciones*. [1953].

Reynoso, C. 1986: *Teoría, historia y crítica de la Antropología Cognitiva*. Búsqueda, Buenos Aires.

Reynoso, C. 1987: *Paradigmas y estrategias en Antropología Simbólica*. Ediciones Búsqueda, Buenos Aires.

Reynoso, C. 2002: *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales*. Gedisa, Barcelona.

Rosaldo, R. 1991: *Cultura y Verdad, nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.

Rossi, I. 1981: *Teorías de la cultura y métodos antropológicos*. Anagrama, Barcelona.

Sahlins, M. 1997: *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.

Schuster, F. 1992: *El método en las ciencias sociales*. Centro Editor de America Latina, Buenos Aires.

Simmel, G. 1939: *Sociología, estudio sobre las formas de socialización*. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

Steward, J. 1955: *Theory of cultural change*. University of Illinois Press.

Taussig, M. 1993: *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. Nueva Imagen, México.

Terray, E. 1971: *El marxismo ante las sociedades 'primitivas'*. Losada, Buenos Aires.

Thion, S. 1967: Estructurología. En: *Aproximación al estructuralismo*, Editorial Galerna, Buenos Aires.

Tullio-Altan, C. 1967: El estructuralismo de Lévi-Strauss y la investigación antropológica. En : *Estructuralismo y antropología*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

Turner, V. 1980: *La selva de los símbolos*. Siglo XXI, Madrid.

Tylor, E.: La ciencia de la cultura. En *Los orígenes de la Antropología*. CEAL, Buenos Aires, 1977.

Ulin, R. 1990: *Antropología y teoria social*. Siglo XXI, México.

Walton, J. 1984: La economía internacional y la urbanización periférica. En: *Ciudades y sistemas urbanos*, CLACSO, 10, Buenos Aires; 9-26.

White, L. 1947: Evolutionism in cultural anthropology: a rejoinder. *American Anthropologist*, 49; 400-411.

Willis, P. 1984: *Aprendiendo a trabajar*. Akal, Madrid.

Wittfogel, K. 1966: *El despotismo oriental*. Guadarrama, Madrid.

Zeitlin, I. 1968: *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

IV

Práctica y debate

El trabajo de campo antropológico

M. Mancusi y M. E. Vitello

"*Si queremos saber qué siente la gente y cómo vive, cómo son sus emociones, y los motivos y las razones por las que actúan en la forma con que lo hacen: ¿por qué no preguntarles a ellos mismos?*"
G. Allport

Consideraciones generales

Nuestra disciplina se caracteriza por haber desarrollado y utilizado una forma típica de aproximación general a los fenómenos socio-culturales: el *trabajo de campo*. Fundamentalmente esa forma implica el traslado del investigador hacia el lugar donde se referenciará empíricamente su objeto de estudio, donde encontrará a los actores que forman parte de él, y la aplicación de una multiplicidad de técnicas para la obtención de la información empírica, en las que se destaca la *observación participante*, en donde el

observador participa de las actividades de la vida social del grupo que estudia.

El objeto de estudio antropológico no es una realidad estática, inmutable o repetible, está conformada por hechos únicos, por situaciones concretas que responden a múltiples factores y donde los protagonistas son un grupo de seres humanos que actúan, sienten y piensan en tanto pertenecen y participan de su propia cultura y grupo social. Poseen por lo tanto un bagaje de códigos que reflejan valores, que se expresan en normas y que se manifiestan en variedad de comportamientos.

Tanto si estudiamos un ritual religioso como si observamos cualquiera de las conductas cotidianas de un grupo, o cuando escuchamos de boca de un informante un relato, o una mera opinión acerca de algo, nos encontramos en presencia de casos únicos. Podremos volver a asistir al ritual, observar tantas otras veces comportamientos y pedir al informante que nos vuelva a contar la misma narración, pero nunca lograremos repetir el hecho exactamente de la misma forma. No hay posibilidad de repetir el "experimento". Sucede que no estamos observando fenómenos naturales, sino que nos hallamos frente a la complejidad del ámbito

social y cultural. Y de este ámbito al antropólogo le interesan tanto lo dicho como lo no dicho, las palabras del relato pero también los gestos y los silencios, quién es el que cuenta, cómo y desde dónde lo cuenta. Es decir: describir, explicar e interpretar lo que la gente hace, lo que la gente dice y lo que la gente piensa y dice sobre lo que hace.

Para llegar a transitar esos vericuetos culturales, para lograr desentrañar esas tramas significativas que brindan tanta información relevante, es que la Antropología prácticamente se apropió durante larga parte de su existencia de la metodología cualitativa, poniendo énfasis en los estudios holísticos (que abarcan una totalidad), en lo simbólico y en el punto de vista del otro. Y el *trabajo de campo* se constituyó así en su expresión más emblemática, ya que incluía tanto el uso de las técnicas cualitativas como el uso personalizado de las mismas por parte del antropólogo. Las entrevistas en profundidad, las historias de vida, la convivencia prolongada en el espacio cotidiano del otro, se convirtieron en las vías para acceder al conocimiento antropológico.

Esta forma de abordaje, le otorgó a la Antropología un sello metodológico distintivo

entre las otras ciencias. Hasta tiempos relativamente recientes[91], los criterios de análisis cuantitativos (criterios estadísticos de representatividad, muestras azar, encuestas, etc.) no eran usados en las investigaciones, y eran vistos como antagónicos con el quehacer antropológico.

Los comienzos

Fue Bronislav Malinowski, en la segunda década del siglo XX, en su libro *Los Argonautas del Pacífico del Pacífico Occidental*, quien sistematizó por primera vez, la forma de recolección de los datos etnográficos. A partir de ese momento el *trabajo de campo* implicó un contacto directo y prolongado con aquella sociedad a estudiar. Lo novedoso fue la convivencia del antropólogo con quienes conformaban su objeto de estudio. Podemos definir al *trabajo de campo* como la presencia directa, generalmente individual y prolongada del investigador en el lugar donde se encuentran los miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar (Guber 1991:83). Con esta metodología irrumpió hasta el presente la idea de que si queremos conocer

[91] Dentro de la investigación antropológica socio cultural se han usado técnicas estadísticas, pero las mismas han sido secundarias y minoritarias.

al otro, es necesario trasladarnos a su propio espacio y convivir con él.

Sólo comprenderemos la importancia de la metodología elaborada por Malinowski si logramos desplazarnos a la época en que el autor la formuló. En ese entonces el objeto antropológico, los otros, estaba constituido por las "sociedades primitivas", por los llamados salvajes. Eran aquellos pueblos que habitaban en las colonias de los países europeos, a los que Occidente se había propuesto transformar de manera inexorable a través del sistema colonial. En ese contexto, algunos científicos comenzaron a viajar al otro lado del mundo con el fin de tomar contacto, de mirar con sus propios ojos a esos hombres indómitos de los que hablaban los funcionarios coloniales. En una expedición en 1898 al Estrecho de Torres, en Melanesia, se inauguró una nueva forma de sistematización en la recolección de los datos. Tal como se acostumbraba en la época, en esa misión la mayoría de sus integrantes provenían de las ciencias naturales: médicos, botánicos, zoólogos. Pero también iban W.H.R. Rivers, el creador del método de recolección de genealogías, y C. Seligman, quienes se sumaron para observar in situ poblaciones exóticas de las cuales se tenían conocimientos

fragmentados. A partir de esta expedición se volvió un requisito para la antropología europea, sobre todo para la escuela inglesa, la presencia del investigador en el terreno de estudio (Guber 1991: 36).

La objetividad como meta: la postura clásica

Apoyándose en sus antecesores, Malinowski partió hacia la Melanesia, dispuesto a llevar a cabo un estudio verdaderamente científico en la Antropología. Se propuso superar la insuficiencia en la recolección de datos llevada a cabo por los antropólogos evolucionistas, que recordemos construyeron sus teorías sobre información recogida por terceros (administradores, misioneros, viajeros), y también desechar la información obtenida de sus informantes blancos porque, según señaló:

> "*la forma en que mis informantes blancos hablaban de los indígenas y emitían sus puntos de vista, era naturalmente la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión ... estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas ... opiniones que*

> *repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas*" (Malinowski 1975: 31).

La gran preocupación de Malinowski era otorgarle a la Antropología un status verdaderamente científico, y ello sería posible si se realizaba una investigación objetiva. Lo social debía estudiarse a través del contacto directo, no mediado, sólo abierto a la experiencia empírica que pudiera dar cuenta de los pueblos primitivos tal como eran en realidad. Se trataba así de encarar acercamientos neutrales, de igual manera que se hacía con cualquier objeto científico, una planta, un insecto o un fenómeno físico. El antropólogo era ante todo un investigador y debía presentarse desligado de los roles que otros hombres blancos y europeos desempeñaban en aquellos lugares, encarando sus observaciones a la manera de las investigaciones de las ciencias naturales.

> "*Los resultados de una investigación científica, cualquiera sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera, nadie osaría presentar una aportación*

experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento, una descripción exacta de los aparatos utilizados: la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número, el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en el conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones; en etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizás más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus métodos, sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos sin la menor explicación" (Malinowski 1975: 30).

Hasta ese momento, sin la rigurosidad científica que proponía Malinowski, el conocimiento de

los pueblos no occidentales había estado limitado a crónicas e informes que destacaban o bien lo exótico y magnífico, o bien lo que a los ojos occidentales aparecía como monstruoso e inmoral. Habían construido una imagen salvaje, caótica y grotesca de los grupos estudiados. Y la objetividad implicaba dejar de lado la visión etnocéntrica de momentos anteriores[92].

Este cambio de perspectiva en el método derivó en los siguientes requerimientos para la investigación, que debían guiar al antropólogo en el campo: a) sustentar propósitos científicos, b) vivir lejos de los blancos y c) utilizar métodos precisos.

> "*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*

[92] Dado que el estudio antropológico suele hoy llevarse a cabo con otros grupos sociales además de los étnicos (por ejemplo, aquellos definidos por su posición económica, religiosa, política, espacial, etc.), a la distorsión etnocéntrica deben agregarse los sociocentrismos, es decir, todo conocimiento sobre otros donde se proyecten los valores del investigador en tanto miembro también de un sector, de una fe religiosa, o de una clase social de la misma sociedad (sociocentrismo de clase).

> *de métodos precisos a recoger, manejar y establecer sus pruebas*" (Malinowski, 1975:24).

En cuanto a la manera de recoger los datos, Malinowski señalaba:

> "*El ideal primordial y básico del trabajo etnográfico y 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*" (Malinowski 1975:28).

Organizó los datos que tenía que buscar el etnógrafo clasificándolos en tres clases; cada uno implicaba una técnica de recolección y una forma de anotación distinta.

Reglas y normas de la vida tribal. A través de las entrevistas y las observaciones el investigador recolectaba las declaraciones de los informantes sobre las aquellas cuestiones que ejemplificaran las normas y reglas sobre las que estaba organizada la estructura de la sociedad. Según Malinowski "todo lo que es fijo y permanente", pero que no se encuentra

escrito en ningún lugar, es a través de datos concretos y pruebas testimoniales que el estudioso puede llevar adelante sus deducciones y generalizaciones. Para registrar esta información desarrolló el método de documentación estadística que incluía genealogías, censos de población, mapas y en especial la preparación de cuadros sinópticos, en donde volcaba los diferentes items. Este registro era la esquematización del "mapa mental" que tenía el etnográfo.

La vida diaria. Para relevar estos datos, que él denominaba "*los imponderables de la vida real*" y eran los que ponían vida al esquema anterior, proponía la observación, prestando especial atención a las conductas de la gente y a las condiciones peculiares en las que se desarrollaba la acción social. Este material se registraba en forma de un diario etnográfico. Como consideraba que en las conductas de la gente también se expresaban las emociones, importaba la apreciación del investigador, por eso propuso que en ese diario se consignasen los estados de ánimo del observador.

Narraciones, ideas, creencias. Por último Malinowski consignaba recoger u registrar todos aquellos datos que manifestaban aquello

que la gente pensaba sobre sus propias acciones, las creencias, es decir: su mentalidad. Para ello el material se obtenía a través de las entrevistas y se registraba en la lengua de origen del informante. La meta que proponía Malinowski era llegar a captar la mentalidad del nativo, su cosmovisión del mundo.

En la misma época también se consideraba en Estados Unidos a la recolección de primera mano como el requisito de la investigación antropológica. A diferencia de la tradición británica, el trabajo de campo de la antropología cultural norteamericana, liderada por Franz Boas, sostenía que la recolección textual en lengua nativa era el primer paso para realizar estudios serios y sistemáticos propios de una disciplina científica.

Por último, luego de finalizado el trabajo de campo, el investigador de vuelta a su espacio cotidiano, a su país, daba paso a otra etapa donde los datos eran analizados de acuerdo con la teoría. El resultado final se traducía en la producción de una obra monográfica, con abundante información, donde se describía la pequeña sociedad o grupo estudiado en su totalidad. He aquí la forma de abordaje en la época clásica de nuestra disciplina.

Hasta la actualidad, ciertas características de esta forma de trabajo se han mantenido: el antropólogo como recolector y analista de los datos, la diferenciación entre la perspectiva del informante y la del investigador, la importancia de las técnicas de observación, el estudio a pequeña escala, la visión holística y la producción de un texto donde se vuelquen los resultados de la investigación.

La perspectiva interpretativista

Tomamos la perspectiva interpretativista de Clifford Geertz (que se expuso en el capítulo sobre los *movimientos teóricos posteriores*) para presentar una postura que debatió metodológicamente con el funcionalismo de Malinowski.

Geertz parte de un concepto semiótico de cultura, donde los hechos sociales se rigen por significaciones.

> "*El hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una*

> *ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones*" (Geertz 1987: 20).

Y considera que en Antropología, sobre todo en Antropología Social, lo que hacen los que la practican, es Etnografía. Y comprendiendo lo que es exactamente "hacer etnografía" podemos llegar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Si la propuesta funcionalista se apoyaba en establecer relaciones, hacer genealogías, trazar mapas del área, llevar un diario y en la presencia permanente del observador calificado, en Geertz no son estos procedimientos los que definen la empresa antropológica, sino "*...un tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de descripción densa.*" (Geertz 1987: 21).

En el famoso ejemplo sobre el caso del guiño,

> "*...donde dos muchachos contraen rápidamente el párpado del ojo derecho, en uno de ellos el movimiento es un tic involuntario, en el otro, una guiñada de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos, como*

> *movimientos, son idénticos; vistos desde una cámara fotográfica, observados "fenoménicamente", no se podría decir cuál es el tic y cuál es la señal, ni si ambos son una cosa o la otra. Sin embargo, a pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quien haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo ... Contraer el ojo con una finalidad cuando existe un código público según el cual hacer esto equivale a una señal de conspiración es hacer una guiñada. Consiste, ni más ni menos, en esto: una pizca de conducta, una pizca de cultura y -viola- un gesto*" (Geertz 1987: 21).

La tarea del antropólogo es explicar, interpretando, expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Por lo tanto si concibe a la cultura como el orden de lo simbólico, el orden de los significados, el camino para llegar a ellos será la interpretación y no la mera observación.

En tanto la cultura es definida como una jerarquía ordenada de estructuras de

significación, que son establecidas socialmente y sirven para que la gente pueda manejarse, actuar; el trabajo fundamental del antropólogo consiste en buscar esas estructuras de significación, en desentrañarlas y explicarlas, mostrar su alcance. La descripción etnográfica se transforma, entonces, en otro tipo de descripción, en *descripción densa*, que es fundamentalmente interpretativa, que rescata lo dicho por los actores. Hace interpretaciones de segunda mano porque interpreta lo dicho por los informantes, que son los únicos que pueden interpretar su propia cultura.

Al investigador sólo le cabe hacer interpretaciones de interpretaciones. Otra característica de la *descripción densa* es que fija lo dicho en el discurso social, lo escribe, lo redacta y lo transforma en un documento que puede de esa manera volver a ser consultado en otra oportunidad. Rescata así del tiempo y del olvido un hecho irrepetible.

Y la última característica que le asigna a la descripción densa es que es microscópica, porque el antropólogo trabaja en contextos pequeños y sobre hechos cotidianos. El antropólogo tiene conocimientos extraordinariamente abundantes de cuestiones

extremadamente pequeñas, que ilustran temas comunes. En lugar de estudiar el Poder, la Violencia, el Prestigio, con mayúsculas, el antropólogo las encara en contextos acotados, en su singularidad.

Por lo tanto, para el Geertz la etnografía es descripción densa. Lo que en realidad hace el etnográfo es enfrentarse a una cantidad de estructuras conceptuales complejas, que le son extrañas, que no están explícitas y a las que el etnógrafo debe arreglárselas de alguna manera, primero para captarlas y luego para poderlas explicar. Y esto para Geertz aparece hasta en aquellas tareas que considera más rutinarias: hacer censos de las casas, observar ritos, averiguar términos de parentesco, escribir un diario. Hacer etnografía es como tratar de leer un manuscrito extranjero, de interpretarlo, que además se presenta borroso, que tiene incoherencias, enmiendas y no está escrito en la grafía convencional.

Consideró a la etnografía clásica, la observación participante, como un avance para el desarrollo de la Antropología porque permitió el acercamiento entre el antropólogo y los informantes, pero al mismo tiempo le cuestionó algunos aspectos: primero, en la etapa clásica

se consideraba que la observación, el registro y la interpretación de los hechos eran tres momentos separados. En cambio él sostenía que no pueden ser disociadas entre sí. Segundo, al priorizar la observación, el antropólogo perdió de vista su lugar, … "*pensándose como algo más que un transeúnte interesado*", proponiendo como regla la exterioridad del investigador a la situación que observa.

En el caso de Geertz, el investigador debe situarse en la posición en la cual fue construida la significación y no fuera, participar más que observar. Lo que transforma una descripción etnográfica en *descripción densa* es fundamentalmente que el antropólogo pueda comprender, desentrañar, "*hacer comprensible el mundo conceptual en el que viven los informantes*", más allá de que se incluya en la situación, o que se fije en los hechos habituales o que recurra a información de fondo.

Nos interesa señalar que en la relación entre el investigador y el objeto cada una de las posiciones, la de Malinowski y la de Geertz, presentan diferencias pero también un elemento en común. La divergencia principal reside en la posición que toma el antropólogo

con respecto al objeto: en una a través de la separación, de la exterioridad, en la otra a través de la empatía, de la inmersión. El punto en común es que ambas posiciones consideran al objeto perteneciente a una alteridad lejana, cultural y espacial.

Otra perspectiva: lo exótico y lo familiar

Hasta acá hemos tratado de mostrar dos visiones o versiones de cómo se reúne en Antropología la información empírica, de lo que podríamos llamar la pesquisa antropológica. El trabajo se inicia con un viaje a través del cual el investigador se enfrenta a la alteridad cultural, a personas, grupos, cuya identidad se encuentra diseñada por otros universos simbólicos. El viaje antropológico comienza con la confrontación de dos mundos y termina tendiendo un puente entre ellos. Todo lo que en un principio se nos revela como ajeno, desconocido, es "resuelto" por el antropólogo en su papel de traductor o mediador de culturas diferentes.

Según el brasileño Roberto Da Matta, el oficio de antropólogo es aprender una doble tarea que puede ser resumida en la siguiente fórmula: a) *transformar lo exótico en familiar* y b)

transformar lo familiar en exótico. En ambos casos es necesaria la presencia de los dos términos, y la vivencia de un mismo sujeto en ambos dominios. En cierta manera estas dos transformaciones coinciden con la propia historia de nuestra disciplina. La primera transformación -*de lo exótico a lo familiar*- corresponde al viaje original de la Antropología, cuando los antropólogos clásicos tornaban comprensibles raras formas de vida, a la mirada occidental (*Los Argonautas del Pacífico Occidental*, *Tristes Trópicos*, de Lévi-Strasuss, etc).

La segunda transformación -exotizar lo familiar- se relaciona con el momento presente, cuando la disciplina se vuelve hacia nuestra sociedad. Ya no se trata de depositar en el melanesio o el africano el primitivismo de prácticas sociales que hay que inventariar, sino de descubrirlas en nosotros mismos, en nuestras instituciones o en nuestros barrios. El problema es entonces "poner entre paréntesis" nuestros atributos de miembros de una clase o grupo social específico, para poder como antropólogos, extrañar alguna regla social familiar, obvia, y poder descubrir lo exótico en aquello que para nosotros está naturalizado por ser miembros de la misma sociedad.

En ambos momentos, las transformaciones conducen al encuentro con el otro. La primera indica un punto de llegada, de hecho cuando el antropólogo logra familiarizarse con una cultura diferente de la suya, adquiere competencia en esa cultura. Y la segunda un punto de partida ya que la única forma de estudiar un ritual local (un funeral por ejemplo) es tomar ese ritual como desconocido, exótico.

> "*...la aprehensión en el primer caso se realiza primordialmente por una vía intelectual (la transformación de lo exótico en familiar se realiza fundamentalmente por medio de aprehensiones congnitivas), mientras que en el segundo caso es necesaria una desvinculación emocional ya que la familiaridad de la costumbre no se obtuvo por la vía del intelecto sino de la coerción socializadora y así, vino del estómago hacia la cabeza. En ambos casos, la mediación es realizada por un cuerpo de principios guías, las llamadas teorías antropológicas, y conducida por un laberinto de conflictos dramáticos que sirven como telón de fondo para las anécdotas*

> *antropológicas y para acentuar el toque romántico de nuestra disciplina*" (Da Matta, en Boivin, M y otros 1998: 227).

Da Matta, además de este planteo que denomina teórico-intelectual, se detiene en la fase existencial del trabajo de campo. Cuando el investigador deja atrás todo lo aprendido en la teoría y se enfrenta con personas de carne y hueso, en la aldea, en la villa. Rescata las vivencias cotidianas, los malestares con los informantes, las dificultades de la convivencia, las enfermedades, la falta de privacidad, los afectos, las emociones. Y resume

> "*...Se podría decir que el elemento que se insinúa en el trabajo de campo es el sentimiento y la emoción.... Es como si en la graduación nos hubiesen enseñado todo: espere un sistema matrimonial prescriptivo, un sistema político segmentado, un sistema dualista, etc., y jamás nos hubiesen prevenido de que la situación etnográfica no se realiza en el vacío ...*" (op.cit: 228)

Resalta la importancia de recuperar el lado extraordinario de las relaciones investigador-nativo ya que considera que es el menos rutinario y el más difícil de ser aprehendido de la situación antropológica, tal vez porque constituye el lado más humano de nuestro trabajo. Y es, según el autor, lo que permite escribir la buena etnografía. Coincide con Geertz en que sin él no se distingue un parpadeo de un guiño malicioso.

> "*...para distinguir el guiño mecánico y fisiológico del guiño sutil y comunicativo, es necesario sentir la marginalidad, la soledad y la nostalgia. Es preciso cruzar los caminos de la empatía y la humildad*" (op.cit:231).

Lo que nos señala Da Matta no sólo es lo que el antropólogo siente y las transformaciones que se producen a raíz de la experiencia, sino la importancia de esos efectos en la construcción de las teorías antropológicas (como se muestra en el capítulo de movimientos teóricos posteriores).

El desarrollo que hemos expuesto aquí sobre la metodología de nuestra disciplina no ha sido de

ninguna manera exhaustivo. Elegimos presentar algunas posiciones que dominaron y dominan el debate antropológico hasta la actualidad.

Algunas reflexiones sobre el relativismo cultural

Benito Narvaja[93]

Introducción

El tema del relativismo cultural viene debatiéndose en los medios académicos, principalmente los antropológicos, desde comienzos del siglo XX. Estas discusiones tienen que ver, no solo con la dinámica interna del conocimiento antropológico, sino también con la conflictividad de la relación entre las culturas que, lejos de amenguar con el avance de la globalización, parece ir en aumento, en el marco de un acelerado proceso de cambios que renuevan los significados de otros conceptos como etnia, nación, estado, identidad.

Por relativismo cultural se entiende que "*cada sociedad tiene derecho a desenvolverse en forma autónoma, sin que haya teoría de lo humano de alcance universal que pueda imponerse a otra argumentando cualquier tipo de superioridad*" (García Canclini 1980:17). Observamos que

[93] El autor agradece las sugerencias que, con el fin de mejorar el presente trabajo, le hicieran llegar la Licenciada María Cristina Chiriguini y los profesores Jorge Blua y Ariel Gravano.

irrumpe la temática cada vez que las contradicciones de vieja data entre los países centrales y los *otros* cobran la forma de un choque de culturas antagónicas, en la que una trata de imponer sus valores a las otras, ocultando un fondo de razones de otro tipo que explican el conflicto.

En los últimos tiempos, sobre todo luego del episodio de las torres de Manhattan, el antagonismo más que milenario entre la "civilización occidental" y el Islam ha sido puesto en los medios con una insistencia tendiente a la demonización del "enemigo" musulmán. El conflicto no se expresa sólo en los ataques a Afganistán o a Irak (donde los valores culturales de "occidente", sintetizados en la "economía de mercado" y la "democracia representativa" pretenden no admitir oposición), sino también en la confrontación entre israelíes y palestinos y, ahora como novedad, en el interior de la misma Europa, que al recibir una oleada de inmigrantes provenientes de otras culturas (muchos de ellos musulmanes) observa con preocupación el impacto que el fenómeno pueda tener sobre sus propias identidades, y sobre los EEUU., donde la migración cuyo posible impacto preocupa es la de origen latino, principalmente mexicana.

Lo que aquí nos interesa es profundizar en algunos conceptos de la Antropología que resultan una ayuda fundamental para la formulación de juicios críticos sobre la problemática planteada.

Una problemática teórica y política

El concepto relativismo cultural nos remite a un doble juego de oposiciones en campos analíticamente diferenciables. En el terreno de lo teórico-metodológico la discusión se establece alrededor de la posibilidad de conocer otras culturas y los métodos adecuados para hacerlo. En este campo, el opuesto del relativismo sería el racionalismo abstracto. En el campo de lo valorativo, o más precisamente de lo político, es decir: de cómo nos posicionamos respecto de otras culturas con tradiciones y valores distintos de los nuestros, el opuesto dialéctico del relativismo cultural sería el etnocentrismo. Ambos campos impactarán y se verán enriquecidos sobre y por la teoría y la práctica antropológica.

En términos teóricos, el problema se plantea respecto de la extensión, la explicación y las consecuencias para el conocimiento

antropológico de la existencia de la diversidad cultural. Según los relativistas, de la misma manera que no hay una lengua universal, no hay un sistema de creencias y, por lo tanto, un criterio de verdad universales. Esta negación de criterios de verdad universales afirma que toda creencia, todo valor, toda expresión, tienen sentido y validez sólo dentro de su contexto de uso: de la forma de vida de cada pueblo. Similar a lo que plantean los relativistas cuando lo que comparamos son pueblos, es lo que plantean los historicistas cuando se trata de momentos distintos en el tiempo y las formas de conocimiento que con ellos se corresponden. Interpretar culturas diferentes sería posible sólo colocándolas dentro de su contexto y haciendo abstracción de cualquier otro. Sería necesario entonces salir de nuestra propia cultura para poder describir la otra. Uno de los problemas es si tal cosa puede considerarse posible.

La técnica particular desarrollada por la Antropología, es decir el trabajo de campo con observación participante, apuntalan esta posibilidad. Pero parecería que sólo a condición de "*relativizar el relativismo*" (Juliano). Esto significaría no abandonar el sentido crítico respecto de nuestras culturas, como así tampoco respecto de las otras, porque si

aceptáramos a éstas en forma global, no estaríamos más que aceptando la subordinación de unos sectores a otros, alineándonos en general con los grupos dominantes, presuponiendo, como lo hacia la antropología clásica, que estas culturas *otras* no están, como la nuestra, atravesadas por contradicciones de diverso carácter: el concepto tiene un importante valor metodológico en la medida que propone intentar *dejar de lado* mi propia cultura, fundamentalmente librándome de los prejuicios propios, para acceder a una comprensión de las otras culturas tal como se presentan a quienes participan en ellas, o para intentar comprender la racionalidad interna ("*la ley y el orden que todo fenómeno cultural conlleva*", Malinowski) de la cultura en estudio.

Pero de esta manera, caeríamos en un callejón sin salida. Si cada aspecto de una cultura tiene sentido respecto de la totalidad de si misma, si sólo se puede comprender a condición de sumergirse en el pensamiento propio del otro, de ver la realidad con la mirada del otro, despojado de todos los conceptos y prejuicios de la cultura del observador, ¿cómo puede el mismo salirse de su cultura para describir a la otra? Y cuando la describe, ¿con qué códigos lo realiza? ¿cómo podría realizarse una

descripción que teniendo sentido para la cultura del observador fuera al mismo tiempo fidedigna en los términos de la posición relativista extrema? Otro problema se plantearía respecto de la posibilidad de aplicación del método comparativo para el análisis intercultural, pues si una cultura cobra sentido únicamente dentro de su particular contexto, ¿cuál sería el contexto donde todas juntas pudieran tener sentido?

Para el racionalismo existen algunos procesos lógicos de inferencia y algunos elementos de percepción de carácter universal, sin los cuales sería imposible identificar los enunciados de los miembros de una cultura diferente de la nuestra y, por lo tanto, plantear el asunto de la diversidad. Habría, para algunos, en todas las culturas un interés común por explicar, predecir y controlar los acontecimientos, desde donde se puede afirmar que toda cultura es una teoría del mundo influida por circunstancias de tiempo y lugar. En el fondo de la discusión se encuentran distintas teorías del conocimiento. Para los racionalistas, la experiencia y/o la razón son capaces de determinar las teorías, que dependerían, al menos en parte, de condiciones externas al mundo de la comunicación cultural. Esta afirmación no es

compartida por los relativistas que sostienen, en algunos casos, que la percepción está constituida por las categorías de la lengua y la cultura. En el extremo de las posturas relativistas podemos citar a Kuhn, para el cual un sabio que cambiara su paradigma teórico percibiría al mundo de una manera totalmente distinta a cómo lo percibía antes del cambio. (Esto nos trae al recuerdo la anécdota del filósofo griego que afirmaba que la realidad no era perceptible mediante los sentidos, que todo era engañoso, sin embargo no paró de correr hasta ponerse a salvo cuando fue atacado por un perro rabioso).

Aspectos metodológicos

No obstante las críticas que puedan realizarse al relativismo cultural, es de destacar la significación que tiene desde una perspectiva metodológica el imperativo de observar las otras culturas lo más despojados posible de los prejuicios etnocéntricos que puedan derivar de la cultura del investigador. Hace más de cincuenta años, Ruth Benedict, una relevante antropóloga norteamericana, discípula de Boas, escribía:

> "*La antropología era por definición imposible mientras estas distinciones entre nosotros y el primitivo, entre nosotros y el bárbaro, entre nosotros y el pagano, mantenían su influencia sobre el espíritu de las gentes. Fue necesario, primero, llegar a un grado de comprensión para no presentar más nuestra creencia en oposición a la superstición de nuestros vecinos. Fue necesario reconocer que las instituciones que están basadas en las mismas premisas, digamos, de lo sobrenatural, han de ser consideradas conjuntamente, las nuestras entre las demás*" (Benedict 1967:16).

En ese sentido, y por múltiples circunstancias, el relativismo ha venido a desempeñar un papel fundamental en la constitución de la metodología particular de la Antropología en su período clásico. Según los criterios de objetividad positivistas de la Antropología del período clásico, para los cuales la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo radica, entre otras cosas, en la existencia de un objeto de estudio distante del sujeto, la afirmación de la existencia de distintas culturas que nada tienen que ver unas con otras es fundante de la

pretensión de objetividad, entendida principalmente como la ausencia de subjetividad, de la Antropología ("*El procedimiento científico moderno consiste en abstenerse de todos los juicios subjetivos*", expresaba Robert Lowie, cit en Harris 1997). Esta distancia del objeto torna posibles las técnicas que buscan obtener información de tipo cualitativo características de la Antropología, ya que la diferencia de culturas no pondría en riesgo la objetividad del investigador. Tal vez este aspecto de reclamo y justificación de la metodología para la obtención de datos cualitativos para la comprensión de los fenómenos de la cultura, y la constitución del corpus técnico correspondiente, con lo que relacionamos indudablemente al relativismo cultural, sea el aporte más significativo del mismo a las ciencias sociales.

Debemos señalar que cobra relevancia este concepto dentro del contexto general de crítica a algunas posturas marcadamente etnocéntricas del evolucionismo, crítica que se desarrolla principalmente desde comienzos del Siglo XX. Para la postura etnocéntrica de los pensadores de la Ilustración y del evolucionismo no existía la indiferencia moral del relativismo. Pero en muchos casos esta falta

de indiferencia moral venía acompañada por la exaltación de los valores de la propia cultura y se traducía en una actitud intolerante o despectiva respecto de las otras culturas, actitud que escondía, o justificaba, las más de las veces, la vocación de dominación del imperialismo euro-americano en momentos de completar la etapa de expansión territorial. En respuesta a esto, no por vocación antiimperialista, sino más bien porque el imperialismo ya había concluido su obra de dominación planetaria sin materializar la promesa de llevar a la humanidad entera por el camino de la "civilización", surgen las voces que proclaman la necesidad del respeto por las culturas diferentes, de la idéntica validez de todas las culturas, y de la falta de pautas que permitan establecer la existencia de una jerarquía de valores, o de valores y disvalores, señalando que los mismos son relativos a las culturas de las cuales emergen.

Aspectos políticos

Sin negar el carácter progresista que indudablemente tiene el reconocimiento de las culturas no occidentales como equivalentes a la occidental, la actitud benevolente y tolerante de los postulados relativistas y la mirada más

desprejuiciada del investigador hacia otras culturas, no puede dejar de observarse que por algunos motivos tal postura articula con los intereses de los sectores dominantes en el plano mundial. Por un lado, porque anularía el reclamo por las promesas no cumplidas por el imperialismo. Por otro, porque restaría validez a la existencia de propuestas válidas para la humanidad en su conjunto, como el socialismo, que pasaría a no ser más que la expresión de una cultura en un contexto determinado. Para algunos el relativismo y las corrientes antropológicas que lo tienen en el centro de sus presupuestos teórico-metodológicos confrontan principalmente con el universalismo o racionalismo historicista de las posturas marxistas, en momentos en que la contradicción dominante que se percibía a escala mundial era la confrontación entre el campo capitalista y el comunismo en ascenso (Harris 1997:214).

Si nos atenemos a una de las formulaciones más extremas del ultra-relativismo en términos políticos, cual es el Proyecto de Declaración de los Derechos del Hombre, presentado en 1947 a la Asamblea General de la ONU por la Asociación Antropológica Americana, podemos

realizar algunas consideraciones. La Declaración afirma:

> *"1°) El individuo realiza su personalidad por la cultura; el respeto por la diferencia individual implica por lo tanto un respeto por las diferencias culturales. 2°) El respeto a estas diferencias entre culturas es válido por el hecho científico de que no ha sido descubierta ninguna técnica de evaluación cualitativa de las culturas...los fines que guían la vida de un pueblo son evidentes por ellos mismos en su significación para ese pueblo y no pueden ser superados por ningún punto de vista, incluido el de la pseudo verdades eternas. 3°) Los patrones y valores son relativos a la cultura de la cual derivan, de tal modo que todos los intentos de formular postulados que deriven de creencias o códigos morales de una cultura deben ser en esta medida retirados de la aplicación de toda Declaración de los Derechos del Hombre y la humanidad entera*" (García Canclini *op.cit.*: 18-19).

No puede negarse que el respeto por las diferencias culturales es uno de los aspectos en el que la humanidad nunca parece avanzar lo suficiente. Es entonces auspicioso el reconocimiento que la propuesta para la inclusión del derecho a ser diferente en una declaración de derechos humanos realiza, sobre todo porque la Asamblea tiene lugar poco después de la Segunda Guerra Mundial, donde la diferencia se saldaba con la muerte de los "distintos" en los campos de trabajo y exterminio del nazismo. Pero es necesario analizar los términos en que esto se justifica y se manifiesta. Acá es donde observamos que una importante dosis de etnocentrismo campea en las formulaciones relativistas. No parece ser otra cosa que una manifestación de etnocentrismo el papel que se le confiere a la ciencia en la determinación de cómo debe comportarse la humanidad toda. Le confiere un carácter universal a la antinomia objetivo-subjetivo (Altan), particular de la cultura de los que formulan la propuesta, pareciendo entonces que sí hay algún valor universal, siendo este el de la ciencia "objetiva" en los términos que occidente impone. Podríamos listar largamente las atrocidades cometidas en nombre de "la ciencia", y nos aterroriza la idea de las que todavía faltan cometerse. Parecería

que se establece entonces la existencia de una casta, la de los científicos, que estaría por encima de la humanidad toda, que serían aquellos sacerdotes capacitados para desentrañar los designios de una nueva divinidad, "la realidad objetiva", sólo escrutables mediante el "método científico", liturgia reservada a aquellos que accedan a los más altos grados de la carrera de escolarización formal.

La inclusión de las otras religiones en la categoría de las pseudo-verdades eternas, ¿no ratifica el carácter etnocéntrico del relativismo cultural llevado a sus extremos? Podemos sospechar que si todos los valores son relativos, si la moral debe permanecer neutral, es decir: si lo ético desaparece de los análisis políticos, toda práctica social, aún las más deshumanizadas, encontrarían su justificación en la "cultura de la cual derivan". ¿Es esto válido también para las prácticas deshumanizadas de occidente respecto de los pueblos sojuzgados? ¿El derecho a ser diferente incluye también el derecho a no respetar las diferencias?

Es necesario aclarar que en términos políticos (queriendo significar con ello las acciones de los grupos, fundadas en una concepción del

hombre y de la cultura), el relativismo juega de distintas maneras. Desde una perspectiva relativista habría que estar por el respeto al derecho positivo de los distintos países, debiéndose respetar su legalidad, siempre diversa, como legitimada por el derecho a la diferencia. Esta es una postura interesante para cuestionar las invasiones de EEUU. a Afganistán e Irak, con el objetivo manifiesto, los otros no se pueden manifestar, de imponer la "democracia representativa" y la "economía de mercado", panacea universal para conseguir el "desarrollo" y la felicidad de los pueblos.

Pero esta postura parece insuficiente cuando se trata de juzgar crímenes de guerra o al terrorismo de estado. Tal el caso de los jerarcas de la Alemania Nazi, que no se encuadraban en las figuras típicas de los códigos penales de aplicación. En este caso fue necesario recurrir al *iusnaturalismo*, esto es a una concepción de la legalidad que se legitima en la idea de una naturaleza humana estable y común en tiempo y espacio a la especie, y una concepción de justicia con iguales características que se situarían por encima de las formulaciones del derecho positivo, para poder realizar los juicios de Nuremberg. Otro tanto ocurre con el juicio a los genocidas de la última dictadura militar en

nuestro país, que sólo podrían ser juzgados invalidando la legalidad de las leyes que los amparan, Constitución Nacional incluida, basándose en una concepción más general del hombre y de la justicia.

El ultra-relativismo deja de lado otras cuestiones importantes. Una es la existencia de contradicciones en el interior de las culturas. Si no vemos estas contradicciones en realidad estamos alineándonos con los sectores dominantes de las mismas. Deja de lado fundamentalmente que el mundo es uno desde larga data. Primero fue uno a través del contacto y las relaciones de interdependencia (migraciones, comercio, intercambios varios, guerras, etc.) que los pueblos siempre tuvieron entre sí. Pero fue uno fundamentalmente de "*la mano del compadrazgo del imperialismo europeo*", al decir de Peter Worsley, cuando a fines del siglo XIX quedó conformado como una unidad económica sujeto a la lógica de la acumulación capitalista. Curiosamente esto nunca pudo estar más claro que en una asamblea de Naciones Unidas realizada luego de una conflagración de carácter mundial, cuando se intentaba restañar las heridas de la misma. Y si el mundo es uno: ¿cómo es que las culturas no tienen puntos de contacto?; ¿cómo

es que no existen categorías de aplicación más general (explotación, desigualdad, injusticia)?

Es así como concluimos que relativismo y etnocentrismo, como todo par de opuestos dialécticos que se inter-penetran, son portadores, cada uno, de parte de su opuesto, sin el cual su existencia no sería posible. El relativismo, expresado como la imposibilidad de acceder al conocimiento de otra cultura desde la mía, llevado a sus últimas consecuencias, implicaría mi imposibilidad de registrar una cultura diferente como tal. Si nada puedo decir de otra cultura tampoco esto puedo decir. El relativismo entonces no sólo sería innecesario, sino que además sería imposible. No existiría. Desde el momento que algo digo es porque esa otra cultura está allí, porque la comparo con la mía y establezco diferencias, y si opino que la mía es mejor soy etnocéntrico, pero si llevo esto al límite y afirmo que la mía es la única, igualmente el etnocentrismo desaparece en la negación de la otra cultura, que es también la negación de la mía propia que solo existe confrontada con las demás.

El etnocentrismo también se torna inútil e imposible. Lo que existe entonces son diversas culturas interrelacionadas y una imposibilidad

histórica, hasta el presente, de establecer entre ellas relaciones no confrontativas, entre otras cosas porque son confrontativas las relaciones en el interior mismo de esas culturas. Esta contradicción, que se expresa teóricamente en la contradicción entre relativismo cultural y etnocentrismo, entre relativismo cultural y racionalismo, es fundamentalmente una contradicción de la práctica, de las relaciones que los seres humanos establecen entre sí, por lo que sólo podrán resolverse en la superación práctica de las contradicciones de esas relaciones, y no a través de medios teóricos, aunque estos ayuden en la práctica a tornar más claras las causas y las necesidades de los acuerdos y desacuerdos interculturales y al establecimiento de un diálogo superador. Afirma Marx en la XI° Tesis sobre Feuerbach:

> "*El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento, aislado de la práctica, es un problema puramente*

> *escolástico…los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de diversos modos, de lo que se trata es de transformarlo*" (Marx 1975).

Mientras tanto un perro rabioso es un perro rabioso, un niño desnutrido es un niño desnutrido, una mujer sometida es una mujer sometida y un país expoliado por el imperialismo es la imposibilidad práctica de la superación de la contradicción muchas veces trágica que implica la existencia de unas y otras culturas.

Bibliografía de *Práctica y debate*

Altan, T. 1979: *Manuale di antropología culturale, storia e metodo*. Bompiani. Milán.

Benedict, 1967: *El hombre y la cultura*. Sudamericana. Buenos Aires.

Boivin, M, Rosato, A., Arribas, V. 1998: *Constructores de otredad*. EUdeBA, Buenos Aires.

Bonte, P. e Izard, M. 1966: *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Akal, Madrid.

García Canclini, N. 1980: Cultura y sociedad, una introducción.

Geertz, C. 1987: *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.

Guber, R. 1991:*El salvaje metropolitano*. Legasa, Buenos Aires.

Harris, M. 1997: *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI. México. 1997.

Juliano, D. 1997: Universal / particular, un falso dilema. En: Bayardo, R. y Lacarrieu, M. (Compil.) *Globalización e identidad cultural*. Ediciones Ciccus. Buenos Aires. 1997.

Krotz, E. 1988: Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la Antropología mexicana

actual. En *Iztapalapa*, UAM, año 8, N°15, 1988.

Malinowski, B, 1975: *Los Argonautas del Pacífico Occidental* Península, Barcelona.

Marx, C. 1975: *La ideología alemana*. Pueblos unidos. Buenos Aires.

V

Naturaleza humana

La “naturaleza” de la naturaleza humana

M. C. Chiriguini

Presentación

La noción de naturaleza humana y la relación del hombre con el mundo de lo viviente ha sido planteado y discutido a lo largo de la historia del pensamiento occidental desde diferentes posturas teóricas e ideológicas. Algunas de las preguntas formuladas con más frecuencia están relacionadas con el origen del hombre, la especificidad de la dimensión humana y la diversidad de respuestas culturales presentes en las distintas sociedades para resolver situaciones similares. Otra cuestión que interesa conocer está referida al mayor o menor grado de incidencia de lo hereditario sobre lo adquirido en la determinación del comportamiento humano. En los últimos tiempos, y frente al avance de la biotecnología y el desciframiento del genoma humano, nuevos interrogantes fascinan y preocupan: ¿Nos convertiremos en un mundo en que convivan clones y seres humanos?; ¿Hacia dónde se proyecta la humanidad en un mundo de

desarrollo tecnológico sin fin? Dejando en libertad, por unos instantes, nuestra imaginación, nos preguntamos: ¿La figura de los *cyborgs*, mezcla de máquina y organismo, seguirá ocupando el espacio de la ciencia-ficción o, por el contrario, debemos incluirlos en nuestras expectativas de un futuro no tan lejano?.

Ahora bien, ubicándonos en una perspectiva presente y realista, queremos señalar, que en las últimas décadas, las preocupaciones han estado dirigidas hacia la naturaleza que nos cobija, el entorno en que transcurre nuestra existencia y que muchos intereses dominantes parecieran obstinados en destruir, comprometiendo el mismo futuro de las sociedades.

En los capítulos siguientes abordaremos muchas de estas cuestiones desde una perspectiva que privilegia el papel de lo cultural y lo social en la interpretación de todo comportamiento que atañe a los seres humanos. Pensamos a la naturaleza humana desde una concepción bidimensional y dialéctica, ya que definir al hombre exclusivamente desde una de esas dimensiones, sea biológica o cultural, es caer en algún tipo de

reduccionismo, como veremos en las páginas siguientes.

Ha sido demostrado que el hombre es producto de la selección natural, como todo lo viviente, pero también el resultado de procesos sociales y culturales. A diferencia del resto de los animales y de nuestros antepasados homínidos que se extinguieron, somos el único animal cuya capacidad de elegir es casi ilimitada. Como sostiene el antropólogo Richard Leakey, una de nuestras mayores dificultades es la incapacidad para reconocer que somos capaces de elegir nuestro futuro y, por lo tanto, de modificar el presente. En esa misma línea de pensamiento, la única cosa cierta que podemos decir sobre la naturaleza humana es que está en su misma naturaleza biológica la construcción de su propia historia. Los hombres crean las condiciones materiales de su existencia porque está en su misma naturaleza esta capacidad de transformar la naturaleza en forma colectiva y social y no individual: construyen sus viviendas, producen sus alimentos, confeccionan sus vestidos, inventan técnicas; en síntesis, organizan su vida social. En ese sentido la especie humana es el resultado de dos instancias: somos seres de la naturaleza y somos seres sociales. Y la relación

que se establece entre ambos dominios no es pasiva ni unidireccional, sino, bidireccional y dialéctica.

Transformamos el ambiente natural limitante y condicionante y construimos en ese proceso relaciones de diferente índole, ya sean económicas, políticas y/o sociales y, al mismo tiempo que producimos estas relaciones, constituimos universos simbólicos. Sin lugar a dudas, nuestra vida cotidiana se desenvuelve en un espacio físico. Nuestro planeta, por el momento nuestro único hábitat, requiere también de nuestro interés. La naturaleza no comprende únicamente los pocos entornos naturales en los que la sociedad industrial y la explotación abusiva de los recursos no han dejado todavía (supuestamente) su impronta, sino que incluye todo el ambiente construido y transformado por el hombre, desde el espacio que ocupa una reserva indígena, en una desolada meseta del sur de nuestro país, hasta las grandes ciudades que actualmente identifican la vida urbana.

En ese sentido consideramos a la interacción de los procesos sociales que involucran a las sociedades humanas con la naturaleza como históricamente producidos, fruto de

determinados sistemas de producción y del acceso desigual a los recursos, incluyendo, en esta perspectiva aquellos espacios llamados naturales como los "parques o reservas nacionales", que son el resultado de las políticas de los estados. Las transformaciones de la naturaleza son inherentes a la propia existencia de los seres humanos que la utilizan y la transforman en el proceso productivo (Comas D' Argemir 1998:162). Sin embargo, a pesar de que los hombres actúen sobre la naturaleza y la transformen en su beneficio, no se pueden dominar totalmente sus leyes y, por lo tanto, la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza es de carácter dialéctico, del mismo modo que en la naturaleza humana lo es el vínculo entre lo biológico y lo cultural. Los seres humanos actúan sobre la naturaleza mediante el proceso de trabajo para satisfacer sus necesidades de existencia y en ese proceso se modifican a sí mismos y a la propia naturaleza[94].

La Antropología, en sus estudios de otras culturas, ha mostrado cómo cada sociedad

[94] "*El conjunto de las relaciones sociales es históricamente cambiante, por lo que la misma naturaleza humana no podrá entenderse como puramente biológica, una abstracción, sino como una naturaleza que solo puede desenvolverse en la historia. La historia de una especie que transforma concientemente la naturaleza y así se transforma a sí misma, es decir, transforma su propia naturaleza humana*" (Narvaja 2003 "Una concepción dialéctica del hombre". En: Antropología, Guía de Actividades Prácticas y Selección de Textos. Cátedra Chiriguini. Proyecto Editorial. Buenos Aires, p.70).

tiene su propia racionalidad para entablar las relaciones con la naturaleza[95]. No obstante, esa racionalidad está vinculada en cada sociedad a las diferentes formas en que se establece, en el marco del sistema mundial, el acceso a la tierra, el trabajo y el capital, así como la forma en que se integra al mercado. Es indispensable considerar, en un sistema de intercambio desigual, cómo las fuerzas económicas y políticas de carácter global inciden en los sistemas locales, constituyendo un elemento explicativo de las diferencias en el acceso a los recursos recién mencionados.

El ejemplo paradigmático de violencia y degradación ambiental del entorno es el del modo de producción capitalista a lo largo de su historia y hasta el presente. La lógica del mercado que lo caracteriza lleva a someter a toda sociedad que se enfrente a sus intereses de acumulación de riqueza y que se interponga en su camino de máximo beneficio, llámense

[95] La región de Huallaga en el centro del Perú, es actualmente la zona más importante del mundo en el cultivo de la coca para exportación. En año 1966 se inicia un programa de colonización entre el gobierno peruano y el Banco Interamericano de Desarrollo para ubicar en la zona a 4.680 familias que se ocuparían de cultivar algunos productos para su consumo (frijol, mandioca, coca) y otros productos para la exportación (café, té, maíz) mediante créditos otorgados por esos organismos. En el año 1976 se retiran los créditos por considerar que se obtenía una baja productividad en la zona; ante esta situación, el cultivo de la coca se afianza porque significaba una alternativa inmediata y real a las dificultades que enfrentaban los colonos pobres para sobrevivir. La prohibición del cultivo de coca para la exportación y la persecución a los campesinos dedicados a ella está llevando a la desforestación de amplias zonas del Perú a causa del permanente desplazamiento de los campesinos a regiones más alejadas. Se calcula que en el Perú hay más de 200.000 ha. plantadas con coca, lo que ha llevado a desforestar casi 700.000 ha desde el año 1970 (Comas d'Argemir 1998:172-174).

comunidades indígenas, grupos campesinos y hasta los sectores periféricos de su propia sociedad. También sus efectos se hacen sentir en las ciudades, afectando las condiciones de existencia, en particular de los más pobres y vulnerables: escasez o contaminación del agua, malas condiciones de vivienda, prestación insuficiente de los sistemas de salud y de la educación. Todo esto conduce, más tarde o más temprano, a la mortalidad infantil y a la desnutrición de la población afectada, como ejemplos de algunas de sus consecuencias más conocidas.

Sobre la naturaleza humana en particular

Introducirnos en las peculiaridades de la naturaleza humana constituida por una serie de niveles y dimensiones requiere estudiarla en toda su complejidad, transitando por diversos senderos que nos permitirán acceder, al final del recorrido, a una visión superadora de los dualismos y los determinismos. En ese sentido, en primer lugar presentaremos la noción de la naturaleza humana desde la perspectiva teórica de los niveles de integración de la “materia”, enfoque dialéctico de los fenómenos sociales que considera al hombre como emergente de un proceso evolutivo biológico y a su vez como

creador de cultura. En segundo lugar, ilustraremos uno de los primeros intentos desde la Antropología de vincular la naturaleza con la cultura a través del trabajo del antropólogo francés Claude Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto. En tercer lugar, como ejemplos de determinismo biológico o biologización de lo social, consideraremos críticamente los postulados desarrollados por la Sociobiología y los etólogos biologicistas que intentan explicar lo humano desde esta disciplina para proponer, en cambio, una interpretación social y cultural de los comportamientos humanos a través del ejemplo de los sistemas de parentesco, propios y exclusivos de los seres humanos. Por último, nos introduciremos brevemente en la relación entre la naturaleza humana y la Bioética, teniendo en cuenta los últimos avances de la Genética.

Reduccionismos y determinismos

> "*No existe un único esquema conceptual común a todos los niveles de descripción. La realidad es demasiado rica y sus*

contornos son demasiado complejos para que una sola lámpara los pueda iluminar por completo" (Ilya Prigogine: *Metamorfosis de la ciencia*).

A lo largo de la historia del pensamiento occidental se han formulado distintas concepciones sobre la naturaleza humana y de las sociedades, que han contribuido en algunos casos a legitimar y en otros a impugnar el orden social y político vigente en un momento histórico. Podemos citar como ejemplos de impugnación la noción de naturaleza humana de Rousseau[96], que revela una crítica a las instituciones injustas de su tiempo y el concepto de naturaleza humana alienada de Marx, que responde, a su vez, a una mirada crítica de la sociedad capitalista[97]. De ahí que el

[96] J.J.Rousseau, crítico de las instituciones y del viejo sistema monárquico, elabora una concepción del hombre natural tomando a los pueblos no europeos más "primitivos" como representantes de lo auténtico y no corrompido por la sociedad de su tiempo. Ver Iluminismo en Ghiglino.

[97] El concepto de naturaleza humana en Marx destaca la perfectibilidad del hombre, su potencialidad para el desarrollo, desde una mirada similar a la roussoniana. Para este pensador el sistema capitalista deshumaniza al hombre como consecuencia de la alienación, es decir, lo despoja de sus características humanas más peculiares. Este proceso comienza con la separación de los trabajadores de sus medios de producción y subsistencia. Marx considera que la misma actividad que se realiza para la subsistencia es alienante ya que el producto permanece ajeno al obrero y el proceso mismo de producción es externo a su conciencia y a sus necesidades y deseos.

estudio de la naturaleza humana nos permite reflexionar sobre las formas en que la investigación científica (que no es neutral como muchas veces se pretende calificarla), los comunicadores sociales y los políticos en general formulan sus preguntas sobre el mundo humano y el natural, en muchos casos, desde prejuicios sociales, culturales y políticos y con consecuencias directas sobre la vida y otras veces la muerte de los seres humanos. Recordemos los más salientes: el nazismo y el "apartheid" sudafricano, como ejemplos de la historia más reciente, que se dieron a lo largo del siglo XX. En el caso del nazismo, con el argumento falaz de la raza superior se llevó a cabo una biopolítica de Estado que condujo al aniquilación de millones de judíos y a la esterilización de cientos de alemanes considerados "no arios puros". Por su parte, el "apartheid sudafricano" representa un claro ejemplo de política de estado racista hacia los pueblos de raza negra. Pretende justificarse en la defensa de las tradiciones étnicas africanas, cuando en realidad la segregación impuesta es un abuso de la perspectiva del relativismo cultural para mantener la dominación de la minoría blanca.

La idea de que el ser humano es una criatura formada por un cuerpo y un alma (espíritu o mente) está presente en las interpretaciones filosóficas y religiosas de la Antigüedad y la Edad Media y responden a una visión dualista del hombre. En el siglo XVII, el filósofo francés René Descartes, continuando con la misma tradición, propone un enfoque filosófico del hombre de gran influencia durante los siguientes tres siglos. Para Descartes el ser humano está constituido por dos sustancias distintas, la mente/alma y el cuerpo. La mente es de carácter inmaterial e intangible, mientras el cuerpo es material y destructible. El Yo es el aspecto más interno de un sujeto, su identidad esencial. Cuando Descartes usa el pronombre en primera persona, "Yo", está haciendo referencia a su mente o alma, la *res cogitans*. En cambio la esencia del cuerpo es la extensión, lo mensurable, la *res extensus*.

En las últimas décadas del siglo XX nuevas representaciones sobre la dimensión de lo humano reemplazan el dualismo anterior y sostienen, por el contrario, que el hombre es parte de la evolución de todo lo viviente y que todas sus manifestaciones, incluidas aquellas más peculiarmente humanas, como su mente y el lenguaje simbólico, son el resultado de la

evolución biológica y del proceso adaptativo en el que estuvo involucrado como una especie más. Esta nueva formulación tiene determinadas consecuencias sobre la interpretación de lo social y lo cultural en tanto son analizados desde los mismos modelos que explican el comportamiento animal. Es así como esta imagen de la naturaleza humana está presente en las concepciones biologicistas de la ciencia que podríamos denominar reduccionistas y deterministas.

Desde el reduccionismo se intenta explicar las propiedades de una molécula, de un organismo o de una sociedad en términos de las unidades en que están compuestos. Estos enfoques sostienen, por ejemplo, que las propiedades de una molécula proteica están determinadas por las características de los electrones o protones que componen los átomos. También afirman que las características de una sociedad son iguales a la suma de los comportamientos individuales. De esta manera una sociedad sería violenta por ser el resultado de la suma de individuos violentos que la componen. En este sentido se justifican las guerras por el carácter agresivo de los individuos. Es decir, las unidades y propiedades tendrían existencia previa a los conjuntos complejos, hablemos de

moléculas químicas, de organismos o de sociedades humanas (Lewontin, Rose y Kamin 1987:16).

Cuando desde este enfoque se considera que el comportamiento humano está regido por la acción de los genes estamos en presencia de un tipo especial de reduccionismo, el *determinismo biológico*. Frente a la pregunta sobre por qué los seres humanos son como son o hacen lo que hacen, los pensadores enrolados en el determinismo biológico contestan: porque las acciones de los hombres "son consecuencias inevitables de las propiedades bioquímicas" que constituyen los genes que posee cada individuo (Ibid: 16-17). En otras palabras, se afirma que la naturaleza humana está determinada por los genes y las causas de los fenómenos sociales deben buscarse en la biología de los actores individuales. Por lo tanto, los fenómenos sociales deben explicarse a partir de la suma de los comportamientos de los individuos de una sociedad.

La función más importante del determinismo biológico es afirmar que las conductas y diferencias sociales y económicas que existen en los grupos humanos, especialmente las que son atribuidas al sexo, la raza y las clases

sociales, pueden ser explicadas por las características biológicas, heredadas e innatas de los individuos. En este caso, estamos en presencia de una de las formas más conocidas que asume el determinismo biológico, el llamado *darwinismo social*, perspectiva teórica e ideológica que interpreta los fenómenos sociales a partir de categorías biológicas y de los principios más difundidos y "vulgarizados" de la teoría darwiniana: la lucha por la existencia, la selección natural, la supervivencia del más apto[98]. El *darwinismo social* extrapola los conceptos adecuados a un nivel de análisis, el de los fenómenos biológicos, pero inadecuados e incorrectos para interpretar el mundo social y cultural de los hombres.

Por otro lado, y desde un determinismo de signo contrario, el que se posiciona en la dimensión cultural, se postula que la biología se detiene en el momento que nacemos y desaparece desde el instante que entramos en el dominio de la cultura; desde este lugar nos ubicamos en el *determinismo cultural*. Esta posición teórica va a

[98] El exponente más conocido de esta teoría social es H. Spencer, contemporáneo de Ch. Darwin y muy reconocido en su época. Sostiene que las características hereditarias tienen más peso que la educación y las características adquiridas. Esta perspectiva teórica tuvo su mayor difusión desde las últimas décadas del siglo XIX hasta los finales de la Segunda Guerra Mundial y entre sus influencias más desdichadas podemos mencionar el comienzo de la eugenesia y su aporte a la doctrina racial de los nazis. La gran mayoría de los biólogos evolucionistas, como es el caso de Stephen J. Gould, refutan totalmente sus afirmaciones. Ver para mayor información: Marisa Miranda y Gustavo Vallejo (compiladores) 2005 *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Siglo XXI de Argentina Editores.

considerar a la naturaleza humana como una *tábula rasa* en la que la experiencia temprana puede imprimir lo que desee y la cultura diseñar por entero nuestro comportamiento. Esta manera de considerar la condición humana recuerda a ciertos fragmentos de la película *The Wall*, cuando los alumnos entran en una máquina (que representa la educación) que los convierte en objetos idénticos y deshumanizados. En la Antropología, este determinismo cultural, también llamado culturalismo, está presente en la llamada teoría de la cultura de la pobreza", corriente que enfatiza la transmisión en grupos urbanos pobres de ciertas pautas culturales tales como la planificación a corto plazo, la violencia y la inestabilidad de las estructuras familiares. Desde esta representación de la naturaleza humana, el círculo de la pobreza se continúa, en tanto los hijos de estos pobres al estar tan inevitablemente "aculturados" en un estilo de vida, no pueden salir de ese ámbito y reproducen la situación de los padres que, a su vez, reproducirán sus hijos (Lewontin 1991:101).

La naturaleza humana desde un enfoque dialéctico

Si consideramos, por el contrario, a los seres humanos desde un enfoque dialéctico, en este caso el de los niveles de integración, podremos superar falsas oposiciones que se han dado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico y científico occidental respecto a la naturaleza humana: las distinciones entre lo natural y lo cultural, lo innato y lo adquirido, lo dado y lo aprendido, en síntesis, dejar de lado el dualismo que implica escindir al ser humano entre la herencia genética y lo adquirido. Por un lado, la visión que proponemos sobre lo humano permite cuestionar la imagen de una naturaleza esencializada y determinada biológicamente desde su emergencia en el mundo de lo viviente. A partir de ese momento, supuestamente seríamos portadores de los genes agresivos de los primeros cazadores paleolíticos y estaríamos determinados desde entonces por esa condición inicial. Y, por otro lado, nos conduce a rechazar los argumentos que explican el comportamiento en la sociedad humana como análogo al del mundo animal, es decir, sujeto a los mismos determinantes genéticos.

El enfoque de los niveles de integración[99] en la interpretación del comportamiento humano

[99] La formulación de los niveles de integración está basada en el desarrollo teórico de J. Bleger.

sostiene que el hombre es una unidad biológica y cultural que emerge del mundo animal al crear cultura, constituyéndose en ese proceso en una realidad cualitativamente más compleja. Como dice J. Bleger "*no estamos en presencia de un animal más inteligente, sino de una especie con propiedades nuevas y complejas que explican su comportamiento*" (Bleger 1973).

Este epistemólogo define un nivel de integración como una organización particular que comprende funciones y leyes que responden a esa unidad particular, dando cuenta de todos los fenómenos propios de ese nivel. A su vez, cada nivel se va integrando en un proceso de complejidad creciente que tiene su inicio en el nivel físicoquímico, a partir del cual se estructura el nivel biológico y alcanza su mayor complejidad, en el nivel de lo socio-cultural. Otra característica de estos distintos niveles es que tienen "*entre sí un nexo de sucesión en el tiempo durante el cual uno de los niveles ha dado lugar a la aparición del otro, por su transformación cualitativa*" (Bleger 1973: 291-292). Es decir, el primer nivel, el del mundo de lo inorgánico, en un determinado momento dio lugar, por un proceso de transformación, a un nivel de mayor complejidad, el nivel biológico, que va a ser abordado por determinadas

disciplinas científicas. Así como la Física y la Química buscarán las respuestas que explican los fenómenos de ese nivel de análisis, las ciencias biológicas, por su parte, van a estudiar todo el mundo de lo viviente.

Y, por último, el nivel de lo humano, de lo socio-cultural, el de mayor complejidad, será abordado por las disciplinas sociales, entre ellas, la Psicología, la Sociología y la Antropología, que estudiarán al hombre en los espacios sociales donde transcurre su existencia cotidiana, en tanto miembro de una familia, de una clase social, de un grupo étnico.

¿Cómo emerge el nivel humano? Sabemos que el hombre es el resultado de un proceso único de millones de años que compromete a todo lo viviente, desde los seres más simples a los más complejos. Las plantas y los animales son el producto de la combinación de moléculas químicas con capacidad de replicación bajo ciertas condiciones que alguna vez existieron sobre la Tierra. Estas moléculas químicas, que constituyen el nivel de los físico-químico, en el transcurrir de los tiempos constituyeron los organismos vivos, pero no pueden explicar las nuevas cualidades emergentes: la vida y la muerte, ya que son procesos que no se

encuentran en el nivel anterior. Es decir, surge el nivel de lo biológico, emergiendo del nivel inorgánico con propiedades nuevas y más complejas.

Del mismo modo, al ser los hombres las únicas criaturas creadoras de cultura, trascienden el nivel biológico, constituyendo una dimensión cualitativamente diferente, en la que transformarán su entorno y a ellos mismos en un proceso de retroalimentación que modificará su naturaleza biológica anterior. Nuevos atributos y nuevas leyes interpretarán su naturaleza tanto biológica como cultural: todos nacemos y morimos, pero la manera como nacemos y como morimos pertenece al ámbito de lo social y cultural. Todos nosotros debemos satisfacer las necesidades biológicas básicas, pero los hombres no son capaces de satisfacer sus necesidades físicas básicas si no se orientan en el mundo por medio de la reflexión y el conocimiento (Elías 1998:143).

Retomando lo expresado, podríamos decir, entonces, que cada nivel se presenta como una superación dialéctica, conformado por elementos o unidades del nivel anterior en una combinación más compleja y con leyes que le son propias. Es claro que interpretar las

acciones de los hombres desde el nivel biológico, como un ser viviente más y manteniendo una interacción con el medio basada sobre impulsos innatos modificados en cierto punto por su propia experiencia, no resulta adecuada y suficiente. En este caso nos posicionaríamos en el determinismo biológico (o genético) para entender por qué somos como somos y hacemos lo que hacemos. Las analogías con el comportamiento instintivo de los animales y más aun, culpabilizar al gen de la agresividad de la actitud violenta de un padre a su hijo, son ejemplos de extrapolación, es decir, de interpretación de fenómenos sociales a partir de conceptos y teorías de un nivel de menor complejidad.

Desde el determinismo biológico o genético, conceptos tales como adaptación, selección, supervivencia del más apto, adecuados en el nivel biológico, se trasladan automática y erróneamente al nivel de lo social y cultural. Si tomamos como ejemplo el mismo concepto de *adaptación*, tan adecuado desde la teoría de la evolución biológica, vemos que es impropio cuando se pretende explicar la adaptación humana desde ese mismo marco teórico. Existe una fractura entre la adaptabilidad biológica y la adaptabilidad humana. Los seres humanos

inventamos estrategias para sobrevivir que dependen de nuestra manera de ver e interpretar el mundo y que no siempre resultan beneficiosas, ni siempre exitosas. Si esto fuera así, las sociedades humanas avanzarían en un sentido de progreso y bienestar que la realidad y la historia desmienten (Castoriadis 2003). Otros hechos, diferentes circunstancias sociales y políticas, explican las formas peculiares en que las sociedades humanas se "adaptan" a su propia historia.

Resumiendo, esta interpretación dialéctica de los niveles de integración nos permite afirmar que los determinismos de uno u otro signo no son válidos y que todos los comportamientos sociales del hombre son simultáneamente sociales y biológicos, del mismo modo que son químicos y físicos. Un buen ejemplo es el aprendizaje del lenguaje en los niños: la incorporación de un lenguaje sólo es posible por el ensamble del proceso biológico de maduración y el proceso social de aprendizaje. Como dice Elías, el aprendizaje puede permanecer completamente sin función si "*éste ha sido confinado a la propia capacidad de los niños para entender el significado de los patrones de sonidos aprendidos por otros*" (Elías 1998:307). Es claramente ilustrativa la

descripción de Leslie White sobre la adquisición del lenguaje de Hellen Kéller, una niña afectada por importantes limitaciones fisiológicas:

> ...“ *Esta niña había perdido la vista y el oído a causa de una enfermedad a edad muy temprana. A los siete años es tomada a cargo por una institutriz, Miss Sullivan, quien va a intentar un método de acercamiento y contacto a través de una de las vías sensitivas posibles: el tacto. Miss Sullivan hacía que la niña tocara los contornos de los objetos y después escribía la palabra correspondiente en la palma de la mano, era solo algo físico para la niña. Hasta que transcurrido un mes de aplicación, mientras jugaban en el jardín, la maestra escribe la palabra agua en la palma de su alumna, en el momento que el líquido fluye desde la canilla. En ese momento Hellen se da cuenta del lenguaje, se da cuenta que cada objeto tiene una palabra que lo nombra. Esas palabras eran más que la realidad física de sentir garabatear la palma de la mano. A partir de ese momento pasaron a ser símbolos. La niña fue transformada por esa*

> *experiencia: 'Me alejé de la glorieta y sus madreselvas, impaciente por aprender -escribe más tarde H. Keller- que cada cosa llevaba un nombre y cada nombre hacía nacer un nuevo pensamiento. Cuando regresábamos a la casa, todo objeto que tocaba en mi mano parecía palpitar con vida. Ello se debía a que veía todo con la nueva y extraña vista que había llegado a mí'"* (White L.A: *La ciencia de la cultura*. en M. Lischetti 1997:229).

El ejemplo muestra cómo los seres humanos por naturaleza estamos constituidos para "aprender" y "debemos aprender" y, como través de ese proceso, adquirimos plenamente nuestra humanidad. Estudios antropológicos sobre diferentes culturas han mostrado que la manera en que se perciben o infieren situaciones depende de factores culturales, sociales y psicológicos. En tanto poseedores de un organismo biológico, sentimos, sufrimos, necesitamos alimentarnos, descansar, dormir. Pero simultáneamente es el ambiente social y cultural el que interactúa dinámicamente con lo biológico, redefiniendo la respuesta: el grado de excitabilidad, los límites de resistencia, difieren en cada cultura, del mismo modo que los

esfuerzos irrealizables, los placeres extraordinarios, están más relacionados con los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación del grupo de pertenencia que por las particularidades de la especie. Si bien se requieren ciertas sinergias nerviosas y musculares, éstas son solidarias con un determinado contexto social (Mauss en Lévi-Strauss 1970). Lévi-Strauss emprendió en la década del cuarenta una de las primeras aproximaciones para vincular lo biológico y lo cultural desde la Antropología. A continuación describiremos algunos de los aspectos más significativos de su abordaje.

La relación entre naturaleza y cultura según Lévi-Strauss

Este estudioso desarrolla en su obra *Las estructuras elementales de parentesco*, la relación entre el estado de naturaleza y el estado de cultura, oponiéndose a las teorías que establecen un *continuum* entre la naturaleza y la cultura (por ejemplo el evolucionismo del siglo XIX). A partir de una pregunta inicial: ¿dónde termina la naturaleza y comienza la cultura? este antropólogo describe diversos caminos para abordar esta relación. Las posibilidades de aislar a un niño recién nacido

de las influencias sociales y culturales son, sin lugar a dudas, una experiencia impracticable. Los pocos casos en el mundo de los llamados "niños salvajes", niños supuestamente abandonados y que pudieron sobrevivir aislados de algún contacto humano en sus primeros años, no son una evidencia confiable. En la mayoría de los casos, eran niños anormales. Para Lévi-Strauss, el argumento de mayor peso para descartar el estudio de esos niños es que el hombre no puede retrotraerse a un estado pre-social, porque éste es inexistente en la condición humana. Sólo es posible en los animales domesticados y posteriormente abandonados, que en la mayoría de los casos adquieren nuevamente un comportamiento salvaje.

Otro camino que descarta el autor para encontrar el pasaje al estado de cultura es el estudio del comportamiento animal. En esa búsqueda no encuentra "*ni siquiera el esbozo de lo que podría denominarse el modelo cultural universal: lenguaje, herramientas, instituciones sociales, sistema de valores éticos, morales o religiosos*" (Lévi-Strauss 1985:38). Esta vuelta a la naturaleza, también lo deja sin respuestas acerca del pasaje a la cultura. No se registran normas que regulen la vida en los animales.

Esta constatación le permite arribar a una primera conclusión: la ausencia de reglas sería el carácter distintivo del estado de naturaleza y sólo la presencia de una norma nos daría la pauta de la presencia de la cultura.

Define al estado de naturaleza por lo universal, lo repetitivo, lo constante en cada especie, en tanto está inscripto en el código genético. Por otro lado, por lo espontáneo y azaroso, por no estar sujeto a normas sociales. A su vez, el ámbito de la cultura se caracteriza por estar sujeto a normas que son particulares de cada cultura y por medio de las cuales se asegura la existencia y continuidad de un grupo. Estas normas, en tanto producto de la creación humana, son arbitrarias y cobran sentido en el interior de una sociedad.

Lévi-Strauss instituye el pasaje del estado de naturaleza al de cultura en la prohibición del incesto. Esta regla posee el carácter universal de la naturaleza y simultáneamente el arbitrario de todo hecho cultural. Es decir, que la prohibición no sería ni totalmente cultural ni totalmente natural, pues la integran aspectos tomados de la naturaleza y de la cultura. En este sentido tiene ese carácter universal, pero al mismo tiempo el carácter distintivo de la

cultura, en tanto impone una restricción no biológica a las diferentes sociedades. Es un vínculo que transforma un comportamiento natural: el impulso sexual, en un comportamiento social y cultural:

> "*en efecto, es menos que una unión que una transformación o un pasaje; antes de ella la cultura no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre como reino soberano. La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como éstas últimas se superponen -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye el advenimiento de un nuevo orden*" (Lévi-Strauss 1985:59).

En nuestras palabras, la prohibición del incesto transforma el estado de naturaleza y lo organiza en un nuevo orden: el de la dimensión cultural por medio de una norma. El carácter social y

cultural de la regla y, por lo tanto arbitrario, explica la gran diversidad que asume en las diferentes sociedades, abarcando desde la prohibición de la unión entre parientes consanguíneos, como en nuestra cultura occidental, hasta la de parientes lejanos, en otras sociedades. Lo cierto es que esta norma afecta por lo menos a uno de los parientes consanguíneos. En el Antiguo Egipto esta regla era válida en forma absoluta para la madre, en tanto la relación con la hermana sólo estaba desaprobada. Ejemplos similares corresponden al Antiguo Perú, Hawai y Madagascar, para mencionar los más conocidos.

Para Lévi-Strauss lo importante no es la prohibición en sí de matrimonio entre algunos miembros de la sociedad considerados parientes, sino aquello que prescribe. El hecho significativo es la relación social que se establece. Relación que dará lugar a una alianza entre diferentes sociedades, organizando las reglas de parentesco y las modalidades particulares que asuman los grupos exogámicos y en las que siempre estará presente un sistema de intercambio: más que una regla que impone restricciones, es una regla que obliga a entregar una hermana o la hija a un hombre de otro grupo. Al mismo

tiempo que circulan mujeres se instituyen relaciones de alianza, de reciprocidad, que organizan la vida social. La dimensión simbólica de la cultura se materializa en estos intercambios que toman forma y contenido en instituciones concretas (por ejemplo los sistemas de parentesco y la familia) y, por supuesto, en símbolos que las representen.

Lévi-Strauss se aleja de aquellas interpretaciones que sostienen que el origen universal del tabú del incesto tiene como base un requerimiento biológico y la función de la regla sería la de proteger a la especie por los resultados nefastos de los vínculos consanguíneos. Otro argumento que descarta es el "horror natural" a las relaciones sexuales entre parientes cercanos. En cambio, este pensador nos recuerda que las ideas sobre las probables deficiencias biológicas en la descendencia por uniones consanguíneas aparecen tardíamente en la historia de la humanidad. Y, con respecto al "horror natural", la teoría psicoanalítica descubre no el horror natural en las relaciones con los padres, sino, por el contrario, su búsqueda.

Un ejemplo actual de determinismo biológico: la Sociobiología

La Sociobiología es una rama de la Biología que surge en la década del setenta del siglo XX, reactualizando el discurso biologizante del siglo anterior. Intenta legitimar sus afirmaciones en la teoría científica de la evolución, que explica la evolución de los seres vivos sobre la base los datos de la Genética, la Biología Sistemática (estudio de las especies y su clasificación) y la Paleontología (estudio de las especies a través de los restos fósiles), apropiándose de los resultados de dos disciplinas: la Etología y la Ecología[100]. Nos detendremos particularmente en los conceptos básicos de la Etología que conjuntamente con los estudios ecológicos sirvieron a los sociobiólogos y al pensamiento biologicista[101] en general para extrapolar y generalizar las conclusiones sobre el comportamiento de las especies animales al comportamiento social humano.

[100] La Ecología es la disciplina que aportará a la sociobiología sus conclusiones sobre las dinámicas de las poblaciones animales en relación con su medio ambiente: la natalidad, la mortalidad y las migraciones que ocurren en una población que comparte un mismo ambiente y el mismo reservorio genético.

[101] Sociobiología es un concepto polisémico. Puede expresar la disciplina que surge en la década de los 70 y también todo tipo de pensamiento que biologice lo social, incluyendo a cualquier otra disciplina científica. No es requisito tener un título de biólogo social para ser un sociobiólogo. Las interpretaciones sociobiologistas pueden estar presente en un sociólogo, en un periodista, en un político, en un maestro, entre otros.

Edward Wilson, famoso entomólogo, en su libro *Sociobiología: la nueva síntesis*, publicado en 1975, define la Sociobiología como la disciplina que estudia la base biológica de todo comportamiento social, desde los invertebrados hasta los primates, sin dejar de lado al comportamiento humano. Esta publicación hace su aparición en un mundo escéptico donde muchas apreciaciones de la naturaleza humana no son inocentes. En Estados Unidos, desde algunos círculos científicos y medios de comunicación masiva, la naturaleza (biológica) era invocada cada vez más para sostener la desigualdad de los sexos y de las razas y esto se expresó en la oposición a la política de integración en la educación de niños blancos y negros. En 1972 la Academia Americana de Ciencias incorporó una declaración que atribuía una base genética a las desigualdades intelectuales a instancias del físico Williams Shockley. Este científico, premio Nobel, junto al psicólogo Arthur Jensen, sostenía la inferioridad genética de los negros. Shockley propuso una política sanitarista de esterilización para las personas de "bajo cociente intelectual" (Palma 2001:91). Indudablemente era un contexto científico, político y social propiciatorio para que el libro de Wilson se convirtiera en un éxito,

contribuyendo a legitimar, desde la ciencia, tranquilizando conciencias, el pensamiento social dominante.

Un escenario ideológico similar se vislumbraba en Inglaterra: una atmósfera de protesta se abatía en los barrios por la creciente inmigración indoantillana, y la nueva disciplina fue adoptada inmediatamente por las organizaciones de extrema derecha. En Francia, para esa misma década, revistas pseudocientíficas como *La nueva escuela* pregonaban un plan de medidas eugenésicas que comprendían desde la "*planificación familiar organizada*" y "*la esterilización de las taras más notorias*" hasta "*las inseminaciones programadas*". Al mismo tiempo, en otros ámbitos se desarrollaban frecuentes discusiones sobre "*la utopía igualitaria*" de la naturaleza humana enarbolada a partir de Jean Jacques Rousseau (Veuille 1990: 94).

En este contexto la Sociobiología interpretará la conducta de los hombres desde las leyes de la Biología y responderá ampliamente a la curiosidad del público respecto al papel de los genes (los había hasta "egoístas"). Incluso, algunos biólogos se vuelven filósofos y publican interpretaciones, bajo el manto del discurso

científico, sobre todo tipo de fenómenos sociales, desde el determinismo genético. En otras palabras, esta disciplina intentará explicar las pautas de comportamiento de los animales y del hombre únicamente desde el nivel de lo biológico, como emergente de su historia evolutiva biológica y sujeta a las mismas leyes que rigen todo lo viviente.

Nuestra mirada crítica a la Sociobiología está dirigida fundamentalmente a su interpretación de la naturaleza humana, subsumida en el mundo biológico. Para Wilson todo lo que concierne al hombre, valores, juicios, sentimientos, percepciones son resultado de la evolución natural de su cerebro:

> "*si el cerebro evolucionó por la selección natural, aun las capacidades para seleccionar juicios estéticos y creencias particulares deben haber surgido por el mismo proceso mecánico. Son adaptaciones directas a situaciones ambientales del pasado en las que evolucionaron las poblaciones humanas ancestrales o, en el mejor de los casos, construcciones determinadas secundariamente por actividades profundas y menos*

visibles, que en alguna ocasión fueron capaces de adaptarse a este sentido biológico estricto" (Wilson 1980:14).

El argumento sociobiológico plantea que el conocimiento de los hombres y de la sociedad debe ser explicado en términos biológicos, en la medida que la evolución no solamente habría diseñado nuestros rasgos, sino también, nuestro comportamiento. Es así como la agresividad, la homosexualidad, el odio hacia el extraño, serían la expresión de esquemas innatos para la supervivencia de la especie. Cuando se habla de la disposición de la madre a cuidar a su hijo recién nacido puede resultar inofensivo, pero los intentos de explicar en términos biológicos la tendencia de la gente a agredir a los extraños o la posición dominante que ocupan los hombres en la mayoría de las sociedades resultan ideológicamente peligrosos, en tanto inscribe esos comportamientos en el ámbito de lo "natural" y, por lo tanto, de lo inmodificable.

Un aspecto importante de este discurso está relacionado con el recurso de explicar la condición humana observando el comportamiento animal. Este uso y abuso del razonamiento analógico lleva a comparar

propiedades o relaciones a partir de semejanzas aparentes entre las instituciones de los hombres y el comportamiento animal. Ilustremos con un ejemplo: el macho agresivo de una especie animal cumpliría la misma función que en la sociedad humana un grupo de choque, las barras bravas rivales en un partido de fútbol o un marido maltratando a su esposa. Estarían expresando de diferentes maneras aspectos de la misma propiedad biológica subyacente: la "competencia territorial" o la dominación sexual.

Otra forma de reduccionismo es el uso de la misma terminología para referirse al mundo animal y a las instituciones sociales humanas, saltando metafóricamente de un nivel al otro, en muchas ocasiones antropomorfizando las conductas de los animales. Vale como ejemplo el referido a las castas en los insectos:

> "*la casta es un fenómeno humano, originalmente una raza o un linaje, pero más tarde pasó a ser un grupo hereditario asociado con determinadas formas de trabajo y posición social. Al aplicar la idea de casta a los insectos, el sociobiólogo legitima la noción de que las castas humanas no son más*

que un ejemplo de un fenómeno más general. Los insectos, sin embargo, no tienen castas. Lo que sí son individuos diferenciados por las actividades que desarrollan a lo largo de su vida. Las castas indias fueron el resultado de las invasiones arias y de las conquistas de los aborígenes dravidianos. Los hindúes de casta superior monopolizaban los poderes social y político, mientras que los intocables vivían en los límites de la existencia. ¿Acaso la hormiga reina, una máquina criadora de huevos, alimentada a la fuerza y totalmente cautiva, tiene algún parecido con Isabel I o con Catalina II, o incluso con Isabel II, políticamente sin poderes, pero increíblemente rica..." (Lewontin *et. al.* 1991:303-304).

La Etología y el papel de los instintos

La Etología es una disciplina que estudia el comportamiento animal sobre la base del análisis comparativo de los patrones de comportamiento filogenéticamente heredados (los comportamientos instintivos). Sus investigaciones son el resultado de

observaciones de los animales en su ambiente natural. Desde ella se define a los instintos como pautas fijas de comportamiento, emergentes del proceso de evolución y de la selección natural, es decir: son innatos, idénticos en los individuos de una misma especie y semejantes en especies cercanas. El carácter de innato de los instintos les otorga las características de inmodificables y compulsivos (una vez desencadenados, se expresan aún ante la desaparición de un estímulo). Y su función primordial es la de asegurar la perpetuidad de la especie. El modelo más acabado de instinto es el comportamiento observado de las abejas cuando descubren una fuente de alimentos:

> "*cuando las abejas desempleadas esperan en la colmena la llegada de un mensajero y finalmente son activadas por éste, que baila la danza de la miel, el estímulo dado por el danzante las lleva a abandonar la colmena. Vuelan en una dirección definida y a una distancia determinada (ambos datos comunicados por el danzante) y comienzan a buscar flores, seleccionando únicamente las que emiten el aroma transportado por la abeja mensajera*" (Tinbergen 1975:65).

El instinto no permite que el comportamiento pueda ser alterado, las abejas no pueden dejar de señalar el lugar de la fuente de alimentos; no pueden permitirse dejar de trabajar ni acumular alimentos más allá de lo fijado genéticamente.

Esta disciplina reconoce la posibilidad de algún nivel de aprendizaje en los animales. Para Konrad Lorenz, prestigioso etólogo, existen pautas innatas de aprendizaje, como la impronta o troquelado, que es la respuesta de seguimiento de muchas aves pequeñas. En el animal existen determinados períodos en los que puede aprender, generalmente en la etapa precoz de su existencia. Esto es especialmente notable en muchos casos de troquelado sexual: los gansos recién nacidos, puestos en contacto con animales de otra especie, por ejemplo patos, pueden grabar detalles particulares de sus nuevos compañeros. Esta impronta o grabado provocará que invariablemente dirijan su respuesta sexual a los animales (incluso puede tratarse de una persona) con los que han ido creciendo. Cuanto más complejo es su sistema nervioso, más aumenta el espacio para el aprendizaje en los animales, como es el caso de los primates.

Hasta aquí una aproximación al mundo animal. Pero, ¿qué sucede con nuestros comportamientos humanos?

Los sociobiólogos, apropiándose de los resultados de la Etología sobre el comportamiento animal, ubican al hombre en un mismo nivel de interpretación: todos los comportamientos del hombre podrían ser definidos desde sus componentes biológicos. La agresión, el altruismo, el odio, la sexualidad, hasta la moral y la ética pueden ser interpretados como si estuviesen incluidos en el proceso de selección natural. Según esta postura, habría desencadenantes innatos que inscriben nuestras acciones en el contexto de lo inevitable. Entre ellas, la agresión, que estaría instalada en la sociedad humana de modo semejante que en las ratas. Éstas se comportan afectuosamente dentro de su "familia" y desatan una violencia mortal cuando se acerca un "extraño", identificado por su olor (Lorenz 1971:262). Esta *extrapolación*[102] del comportamiento animal al comportamiento de los hombres es peligrosamente falsa y tiene como grave consecuencia, facilitar y justificar el

[102] Extrapolación es el recurso de explicar los fenómenos que corresponden a un nivel de abstracción de la realidad (por ejemplo el nivel de lo sociocultural) desde las leyes y generalizaciones de otro nivel de menor complejidad (en este caso el biológico).

odio hacia el extraño, la violencia hacia el diferente y la xenofobia, entre otras, en tanto, como dijimos más arriba, las considera como conductas emergentes del proceso evolutivo y de la selección natural en la que nuestra especie estuvo involucrada como el resto de los animales. Y, consecuentemente, para bien de los racistas, serían irremediables.

Selección por parentesco: ¿los biólogos sociales "resuelven" un dilema?

Uno de los dilemas que quitaba el sueño a los sociobiólogos tenía que ver con el comportamiento aparentemente inexplicable de muchos de los miembros de las diferentes especies de animales. Para estos científicos, el comportamiento de todos los animales, incluido el hombre, puede explicarse desde la teoría de la selección natural y la supervivencia del más apto. Si la selección natural implica la competencia entre miembros de una misma especie para maximizar su aptitud reproductora y su contribución genética a las futuras generaciones, ¿qué sucedía, entonces, con algunas conductas aparentemente disfuncionales que contradicen el principio de la selección natural? ¿Cómo pudieron ser seleccionados en el patrimonio genético de la

especie genes que producían individuos estériles, insectos asexuados o individuos homosexuales que no dejan descendencia?

Los sociobiólogos van a encontrar la respuesta en la *aptitud inclusiva* y la *selección por parentesco*. La aptitud individual (a diferencia de la aptitud inclusiva) mide el éxito reproductivo por el número de descendientes directos que tiene un individuo. Un ejemplo sería la estrategia de algunos monos machos cuando matan a las crías de otros machos tras su entrada en una nueva manada: aniquilando la descendencia ajena aseguran un sitio para su propia progenie. En cambio, la aptitud inclusiva explica el aporte indirecto (no a través de los propios descendientes) medido por el número de genes que uno comparte con otros individuos emparentados, aun cuando signifique la limitación de la propia reproducción (Hausfater y Hrdy, en Kottak 1996:128). La permanencia de esos individuos con tales atributos sería adaptativa, porque su comportamiento "altruista" favorecería la reproducción de todo el grupo. Desde esta teoría, lo que importa no es el número de hijos que aporta un individuo, sino la representación genética que sobreviva en las generaciones siguientes. Aquello que maximiza el éxito

reproductivo de la especie es seleccionado como lo más apto: una abeja estéril es apta y funcional porque su tarea es cuidar a la reina para que cumpla con el requerimiento biológico de dejar descendencia: los atributos de abnegación de algunos machos poniendo su vida en peligro permanentemente pueden persistir porque estos animales colaboran de esta manera más eficazmente y sus conductas altruistas son beneficiosas en términos reproductivos:

> "*El cuidado maternal siempre tiene sentido en términos de aptitud inclusiva porque las hembras saben que su descendencia es realmente suya. Sin embargo, es más difícil para los machos estar seguros de su paternidad. La teoría de la aptitud inclusiva predice que los machos invertirán más en la descendencia cuando más seguros estén de que es suya. Los gibones, por ejemplo, tienen un emparejamiento estricto de macho-hembra que hace probable que la descendencia sea de ambos miembros de la pareja. Aquí cabría esperar que los machos ofrezcan cuidado y protección a sus crías, y de hecho así*

> *lo hacen. Sin embargo, cuando un macho no puede estar seguro de la paternidad, resulta más racional-en términos de maximizar la aptitud-invertir en el hijo de una hermana que en el de su pareja porque aquel sobrino o sobrina es seguro que comparte algunos genes*" (Kottak 1996:129).

Estas interpretaciones del parentesco en términos de "éxito reproductivo" permitieron a los biólogos sociales explicar diversos aspectos del comportamiento y de la organización social de los animales. El problema es que utilizaron los mismos criterios para explicar analógicamente las relaciones de parentesco en las sociedades humanas. Desde la Sociobiología se especula que la unión en pareja y posiblemente la monogamia tienen como finalidad incrementar la posibilidad de que los hijos tenidos sean propios, justificando así la inversión paterna en cuidados y protección. Pero, asimismo intentan explicar otros comportamientos que contradicen la función de la monogamia utilizando fundamentos similares. Veamos, a continuación el ejemplo que propone Richard Dawkins, reconocido sociobiólogo:

> "*Una hembra que juegue la estrategia de la felicidad doméstica, que simplemente examine a los machos y trate de reconocer en ellos cualidades de fidelidad por adelantado, se arriesga a sufrir una decepción. Cualquier macho que finja ser un buen ejemplar doméstico y leal, pero que en realidad esté ocultando una fuerte tendencia hacia la deserción y la infidelidad, podría tener una gran ventaja. Mientras sus ex esposas abandonadas tengan alguna posibilidad de criar algunos de sus hijos, el galanteador se encuentra en situación de transmitir más sus genes que un macho rival que sea un marido honesto y un buen padre. Los genes para un engaño eficaz por parte de los machos tenderán a ser favorecidos en el pozo de genes*" (Dawkins 2005: 67).

Para Dawkins, toda treta es válida en tanto satisfaga el requerimiento biológico de maximizar el éxito reproductivo de los genes en los animales y en los hombres, ya sea desde el comportamiento monogámico (en las hembras, por supuesto) hasta la infidelidad promovida y aplaudida en los machos. Es así como este

autor afirma que los seres humanos somos como máquinas programadas a ciegas con el fin de preservar las egoístas moléculas conocidas con el nombre de genes (Wolowelsky, en Miranda y Vallejo 2005: 65). Pareciera que el propósito último de la humanidad, mejor dicho, de los genes, sería dejar el mayor número de copias de sí mismos en la siguiente generación.

La Antropología ha dedicado buena parte de su producción teórica al estudio de los sistemas de parentesco en las sociedades no occidentales, muchas de ellas desaparecidas para siempre y otras próximas a desaparecer, incorporadas al sistema mundial capitalista. Es, por tanto, esta valiosa información la que nos permitirá echar por la borda los principios de la selección por parentesco y la aptitud inclusiva y entender las diversas formas sociales de organización de los seres humanos.

Estos estudios han puesto en evidencia que el parentesco[103] es, en muchas sociedades, la estructura dominante que comprende no solamente la esfera doméstica sino además la

[103] Las relaciones de parentesco son reglas construidas socialmente que definen las formas de matrimonio, filiación y residencia en las sociedades. Esto supone que las familias no pueden reproducirse independientemente unas de otras. La interdependencia viene impuesta por la existencia universal del tabú del incesto y de la regla de la exogamia, cualesquiera sea la forma que adopten, estableciendo relaciones de consanguinidad, de intercambio o de alianza entre los grupos sociales que trascienden el ámbito de lo biológico.

dimensión económica, política y ritual. Si bien su función manifiesta es la reproducción y el ordenamiento de la sociedad en parientes y no parientes, en algunas culturas regula todas las relaciones sociales. Marshall Sahlins en su libro *Uso y abuso de la biología*, describe el origen social y cultural de esta institución:

> "*el parentesco no es en las sociedades humanas un conjunto naturalmente dado de lazos de sangre, sino un conjunto culturalmente variable de categorías significativas*" (Sahlins 1982:35).

Estos conceptos subrayan que el reconocimiento del parentesco y la definición de pariente cercano o lejano, solamente adquieren significado dentro de un sistema de valores culturales y no es de origen genético. En este sentido, cada sociedad tiene su propia teoría de la herencia o "*sustancia compartida*", de acuerdo con relaciones construidas culturalmente. Por lo tanto, no cabe duda que en las sociedades humanas no existe ni existió un solo sistema de parentesco, una organización familiar que base la organización del parentesco sobre el imperativo de los genes por reproducirse a toda costa. Recordemos, el

análisis de Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto y la clasificación en parientes y no parientes.

En muchas sociedades no occidentales uno de los requisitos para ser considerado pariente es la elección de la residencia marital. La pertenencia a un grupo doméstico es condición suficiente de identidad social, independientemente del grado de consanguinidad. Malinowski relata en sus estudios sobre los *mailu* de Nueva Guinea "*que los hermanos que vivían juntos o un tío paterno y sus sobrinos que residen en la misma casa, estaban en relaciones más estrechas que los parientes que vivían separados*" (Sahlins 1982:42).

Otro ejemplo que ilustra la categoría de pariente es el caso de los *to'ambita* de las islas Salomón, pequeños grupos organizados en clanes, para quienes la unidad genealógica es un antepasado común, una arboleda sagrada que protege las tumbas ancestrales. (Sahlins 1982:43). En este grupo, la elección de la residencia marital puede llevarlo a vivir con un pariente de la madre o del padre, sin tener en cuenta la distancia genealógica que los separe. A partir de ese momento establecerá relaciones

de cooperación económica que podrían enfrentarlo con sus parientes consanguíneos: "*si los parientes cercanos son los que viven juntos, entonces los que viven juntos son parientes cercanos*".

Un último ejemplo que nos permite incluir a nuestra sociedad, es la adopción. En muchos grupos de la Polinesia, la adopción es una práctica generalizada como en la nuestra. La diferencia con nosotros es que el niño adoptado es considerado "como del mismo vientre", "la misma sustancia" respecto a los hijos biológicos. Como se ve, entonces, lo importante son las categorías significativas compartidas culturalmente.

Finalmente podríamos preguntar irónicamente a los sociobiólogos por la manera tortuosa como se presenta la selección por parentesco en nuestra sociedad, que lleva a la práctica generalizada de la anticoncepción en Alemania o España, países que en un futuro muy cercano no tendrán una población de reemplazo. ¿O lo que sucede es que los genes prefieren reproducirse en las regiones más pobres del planeta...?

El nivel de lo socio-cultural y la superación de los reduccionismos

A lo largo de este trabajo hemos presentado distintas miradas sobre la "naturaleza" de la naturaleza humana. Desde el intento de sistematizar el pasaje de lo natural a lo cultural en Lévi-Strauss hasta las interpretaciones simplificadoras y reduccionistas de la Sociobiología y la etología humana.

Suponemos que el éxito del biologicismo radica en las características de su propia explicación del comportamiento social, en su afirmación de que la sociedad humana, tal como la conocemos, sería inevitable y el resultado de un proceso de adaptación, como en los animales.

¿Cuáles son las consecuencias de este reduccionismo biologizante? Esta interpretación tiene consecuencias sociales y políticas. Si la organización social fuera producto de adaptaciones genéticas, entonces nada que alterara el orden social podría ser llevado a cabo y la realidad actual sería la única posible. Por lo tanto, la mejor "adaptación" de la especie humana sería el modo de organización vigente: el capitalismo.

Al considerar el comportamiento social como una adaptación al medio, también la sociobiología justifica y exculpa todo comportamiento, hasta el más aberrante: si los hombres dominan a las mujeres, es porque no pueden dejar de hacerlo, si nos matamos en la guerra es por la fuerza de nuestros genes para la defensa de la territorialidad, la xenofobia y la agresión. Aquello que parecía crueldad humana pasa a ser la "ley de la naturaleza".

Desde la Antropología y desde una perspectiva dialéctica consideramos, por el contrario, que en los seres humanos, el carácter pacífico o violento de los pueblos lo único que nos informa es que la agresión, para dar un ejemplo, no está codificada en los genes, sino su potencial para ella, del mismo modo que la totalidad del comportamiento social. La probabilidad de su aparición, como todas las conductas sociales, está mediada por el ambiente social y cultural. Que ciertos comportamientos persistan, se acrecienten o se modifiquen no depende de la propensión de los genes, sino, por el contrario, de determinadas condiciones sociales.

Podríamos decir que el error básico de los sociobiólogos está en adjudicar a la acción de los genes el comportamiento cuando, en

realidad, los que interactúan con el ambiente son los seres humanos. El hombre puede ser agresivo, altruista, solidario u homosexual, no los genes.

Nuestra propuesta apunta a despojarse de los dualismos que dicotomizan la particularidad de la naturaleza biológica y cultural en el hombre. La respuesta no está en que optemos entre lo innato o lo adquirido, lo biológico o lo cultural, que nuestro comportamiento pueda ser explicado en términos de selección y de adaptación o que seamos infinitamente maleables por la cultura. Para unos, lo inevitable está en la naturaleza. Para otros, somos cual tabula rasa y sobre ella la cultura se imprime.

En realidad, es la propia naturaleza biológica del homo sapiens la que determina el acceso a la cultura. No podemos olvidar que existen factores biológicos que nos caracterizan como especie: un cerebro complejo, manos articuladas y un alto grado de inmadurez cuando nacemos. En comparación con algunos primates altamente especializados, somos naturalmente deficientes. En contraste con la adecuación ecológica intrínseca en los animales, el hombre no ocupa ningún nicho

ecológico en particular. Además, no posee ninguna protección natural contra la rigurosidad de los diferentes climas, ni instrumentos naturales para defenderse (Petryszak: 60). Tenemos miembros que nos permiten caminar y no volar. También forma parte de nuestra biología la capacidad de articular un lenguaje, pero de ninguna manera nuestra habilidad para decir un discurso político o para cantar una balada de Serrat.

La capacidad de pensar es posible porque tenemos un cerebro complejo, pero cómo pensamos e interpretamos el mundo pertenece al universo de lo cultural y de lo social. Esta manera de entender la naturaleza humana nos aleja de los biólogos sociales cuando reducen la mente humana al cerebro. Al ubicar determinados atributos como los valores, pensamientos, sentimientos en sectores identificables del cerebro, dejan de lado un hecho fundamental que es la interrelación dialéctica con el mundo social y cultural. Como dice Lewontin,

> "*si bien los hechos mentales son causados por hechos cerebrales, la capacidad de pensar no es función de un sector específico, sino del cerebro*

> *como un todo"...* (es) *el producto de las interrelaciones con todo el mundo exterior. Por el contrario, la totalidad de la actividad de las células del sistema visual del cerebro es el acto de ver e interpretar lo que vemos*" (Lewontin et al:345).

Afirmar que nuestra naturaleza es tanto biológica como social,

> "*que poseemos simultáneamente mente y cerebro y que son simultáneamente sociales y biológicos, es superar falsas dicotomías y señalar el camino hacia una comprensión integradora de la relación entre nuestro yo conciente y el biológico*" (Íbid.:436).

Naturaleza y bioética: ¿en qué pensarán los clones?

La década de los noventa se caracterizó por los avances más extraordinarios en el campo de la Genética, con implicancias profundas para el futuro de la humanidad. Algunos biólogos moleculares consideran que el desciframiento del genoma humano supone un avance

equiparable al descubrimiento de la tabla de Mendeleiev,[104] en los finales del siglo XIX. El mapa genético o genoma humano es el conjunto de genes[105] que determinan las características físicas y la predisposición de cada persona a padecer ciertas enfermedades. La decodificación del genoma permite el diagnóstico, la prevención y el tratamiento de enfermedades de origen genético. Algunas enfermedades de este origen son producidas por ciertas alteraciones en el material genético (por ejemplo el síndrome de Down, donde existe un cromosoma número 21 de más), en cambio, otras enfermedades -las más frecuentes- son ocasionadas por la interacción entre factores del medio ambiente y una predisposición genética determinada por la combinación de varios genes (p.e. diabetes, arterioesclerosis, fisura de labio y de paladar, etc.) (Penchaszadeh 1995)[106].

Evidentemente todos estos conocimientos son ventajosos para la humanidad y revolucionarán

[104] Mendeleiev fue un químico ruso (1834-1907), a quien se debe el descubrimiento de la ley periódica de los elementos químicos, con lo que se afirmó la existencia de algunos cuerpos simples que no habían sido aislados aún químicamente.

[105] Los genes son las unidades de información del material genético; capaces de autoduplicarse y transmitirse; están constituidos por ADN y se localizan principalmente en el interior del núcleo celular, en estructuras llamadas *cromosomas*.

[106] Según los genetistas la ocurrencia de las enfermedades génicas tiene una frecuencia baja en los seres humanos. En su conjunto estas enfermedades afectan alrededor del 1 por ciento de los recién nacidos. En el caso de las enfermedades debidas a la interacción del medio ambiente y a una predisposición genética, según que enfermedades se incluyan, su frecuencia varía entre el 10 y 25 por ciento (Penchaszadeth 1995).

la medicina moderna, pero asimismo, estos avances pueden ser verdaderamente perjudiciales cuando acentúan exageradamente el peso de la herencia genética. Según el genetista argentino V. Penchaszadeth, para evitar caer en un determinismo genetizante se debe privilegiar el papel del medio ambiente, como desencadenante de la mayoría de las enfermedades genéticas. Y, por otro lado considera erróneo pensar que el desciframiento del mapa genético permitirá profetizar nuestra vida y las enfermedades que padeceremos.

Algunos de los abusos que se pueden cometer con la información genética, cuando la tecnología permite un mayor control sobre las personas y las familias, es su utilización con fines no terapéuticos. Por ejemplo, restringir o encarecer los servicios de salud para las personas a las que se les identifique un factor genético meramente predisponente. En algunos países se ha comenzado a utilizar está técnica para detectar probables problemas de salud entre los empleados y rescindir sus contratos. Esta manera de encarar la información genética conduce a estigmatizar a las víctimas de enfermedades -por su constitución genética- absolviendo de culpa al sistema social generador de las agresiones ambientales a las

personas y facilitando una vez más la aparición de nuevas formas de discriminación.

Hasta hace unos años el mundo sombrío del futuro que mostraba la película Blade Runner, con seres humanos persiguiendo replicantes, nos permitía disfrutar de una excelente fantasía de ciencia-ficción. Hoy estamos más alertas ante un futuro posible. Al mismo tiempo que se estaba llevando a cabo el desciframiento del genoma humano, se iban produciendo otros avances en el ámbito de la genética relacionados con la reproducción: la técnica de la clonación. La idea de clonación reproductiva (la creación de un ser idéntico genéticamente al donante) desata duras polémicas en el campo de la Bioética. En la actualidad la ciencia puede clonar sólo animales. Muchos científicos coinciden que clonar humanos es una cuestión de tiempo, y no muy lejano. En algunos países -como Inglaterra y recientemente Estados Unidos- donde se legalizó la clonación de embriones humanos con el propósito de extraer células madres destinadas a formar órganos, la clonación se limita al área de la salud y no a la reproducción.

Estemos a favor o en contra de la clonación, ya sea con fines terapéuticos o para recuperar un

ser querido o por un narcisismo incontrolable, es imposible clonar un *sujeto* humano. Quizás en un futuro cercano es altamente probable que se puedan clonar organismos humanos, pero no será posible reproducir los mismos sujetos sociales, debido a que la subjetividad se construye en el devenir social y cultural, es el resultado de una historia personal y social y, por tanto, única e irrepetible. Como dice el biólogo molecular argentino A. Kornblihtt:

> "*...si naciera un bebé clonado sano, no sería más que un bebé al que habría que cuidar, alimentar, abrigar, querer y educar como cualquier otro bebé y terminaría con una personalidad e identidad únicas. Porque somos mucho más de lo que mandan los genes...*"[107].

La posibilidad de desentrañar los misterios del genoma humano, de clonar células embrionarias humanas y obtener artificialmente dos o más embriones donde sólo se hubiera originado uno, de programar tecnológicamente la naturaleza biológica de los organismos, ubicaría a la Biología como la expresión del conocimiento más acabado de la sociedad. Pero paradójicamente son a su vez los

[107] Alberto Kornblihtt: Lo "natural" es la tecnología". Diario *Clarín*, 11 de agosto de 2002.

propios logros de esta disciplina los que, en última instancia, nos permiten oponernos al determinismo biológico. Cada hallazgo científico es un avance de la cultura, de la sociedad sobre sus propios límites biológicos. En la actualidad, las técnicas de la ingeniería genética y la ciencia en general están cada vez más involucradas con la ética y requieren una actitud de compromiso de los científicos y de la sociedad en su conjunto.

Determinismo biológico y simplificación de lo humano

J. Ghiglino

Es habitual suponer que nuestras conductas arraigan en difusos factores innatos, tales como el temperamento o los genes. Eso, de una forma u otra se nos “enseña” y lo “aprendemos”. Lo innato, lo heredado, adquieren así un valor explicativo de las prácticas de los sujetos en particular y de las prácticas sociales en general. Así es que tendemos a pensar los fenómenos y procesos sociales, aunque más no sea en forma implícita, en una relación de inherencia o determinación biológica. Por ende nos es difícil desarticular estas ideas -prejuicios-, no sólo en la trama de la vida cotidiana y los discursos públicos, sino en el quehacer científico. Estas ideas nos otorgan argumentos de aceptación, mistificación y justificación de las condiciones de dominación y control social.

Las consecuencias de estos argumentos son diversas, algunos pueden resultar inocuos y otros no. Veamos: dada la tan amplia gama de conductas humanas, frente a la cual no

disponemos de explicaciones simples y de pronta corroboración empírica, la interpretación de lo social que apela a "teorías" biológicas, provee de respuestas "satisfactorias". Por ejemplo, la sistemática comparación entre el comportamiento de los animales y el nuestro, como vía de resolución a múltiples interrogantes. "Teorías" que nos exculpan de toda responsabilidad en torno a la desigualdad social y problemáticas varias que intentamos soslayar y justificar (p.e. es "natural" que haya pobres y ricos). En un extremo de este tipo de interpretaciones se encuentra la afirmación de postulados racistas (p.e. la supuesta existencia de diferencias biológicas significativas entre las poblaciones humanas) o la validación de la violencia social (el supuesto "instinto de agresión"), a partir del cual las guerras y otras formas de violencia encontrarían su explicación.

Las ciencias hoy, sean la física, la biología, la psicología o la sociología en gran medida, y a diferencia de las concepciones que han predominado en el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, se orientan a pensar los fenómenos de la naturaleza y los fenómenos sociales desde enfoques que refutan la causalidad y el determinismo. No obstante, las concepciones deterministas, y, en forma

concomitante, la simplificación de fenómenos y procesos en términos reduccionistas[15], conforman gran parte del conocimiento científico actual.

Las incidencias en el campo de lo social y de lo psicológico de toda teoría determinista, y sobre todo de teorías deterministas biológicas, no sólo son de orden teórico y metodológico. Constituyen falacias en el campo específico de la construcción de teorías científicas y a su vez operan como dispositivos que ocultan y distorsionan distintas realidades sociales.

Una falacia paradigmática es el "darwinismo social", tendiente a legitimar en sus orígenes (siglo XIX) la "superioridad europea" en el marco de la expansión colonial capitalista. El determinismo biológico, a través de una de sus ideas centrales, la naturalización de lo social, genera formas sistemáticas que inducen a la aceptación del orden dado, sea hoy la complejidad y complejidades que encierran los procesos de globalización. El discurso económico hegemónico, entre otros, "explica" las crisis económicas en términos de

[15] El reduccionismo en el trabajo científico consiste en subsumir fenómenos de un determinado nivel de análisis, p.e. el nivel socio-cultural, a otro nivel de análisis, p.e. el nivel biológico. Se produce así una reducción de la complejidad que caracteriza el primer nivel y de la complejidad en el conocimiento de los mismos.

"comportamiento" de los mercados, como si estos tuviesen vida propia.

Determinación biológica[17] y potencialidad biológica

Hemos planteado ya que el sustrato argumentativo de las postulaciones racistas es el determinismo biológico. Ejemplos de esto lo constituyen formulaciones tales como la "teoría del criminal nato" y la "craneometría", entre otras. Estas "teorías" pretenden explicar a partir de rasgos fisonómicos, tales como el tamaño del cráneo o peso del cerebro, tendencias criminales o capacidades intelectivas diferentes entre los grupos humanos. Estas afirmaciones de tan marcado predicamento hacia fines del siglo XIX, se reactualizan a través de formas más sutiles, como la utilización de tests de inteligencia con fines discriminatorios[18].

Desde este tipo de "razonamiento" seríamos el resultado de determinaciones biológicas y no por el contrario, la expresión de la *potencialidad biológica* y la variabilidad genética de la especie,

[17] Esta crítica se centra en las concepciones biológicas de lo social, no en la biología en sí, sino en las formas de apropiación y extrapolación de teorías biológicas a distintos campos de las ciencias sociales.

[18] Se verá en detalle en el capítulo sobre racismo.

entendidas estas dimensiones siempre en relación con el ambiente y los procesos históricos.

> "*La búsqueda de la base genética de la naturaleza humana en las conductas específicas es un ejemplo de determinismo biológico. La búsqueda de leyes generadoras subyacentes expresa el concepto de potencialidad biológica. El problema no se plantea en términos de naturaleza biológica contra lo adquirido no biológico. Tanto el determinismo como la potencialidad son teorías biológicas; pero buscan la base genética de la naturaleza humana en niveles (...) diferentes*" (Gould 1988 : 349).

La Sociobiología ejemplifica la primera de las teorías que menciona Gould, o sea el *determinismo biológico,* mientras que la *potencialidad biológica* da cuenta de las características genéticas que nos constituyen. Estas características abarcan desde parámetros biológicos -genotípicos y fenotípicos- a diversas aptitudes: motrices, sensoriales, intelectivas que pueden desarrollarse plenamente o no. Un niño, por ejemplo, puede tener un "oído

absoluto", como Mozart, pero si dicha aptitud no es reconocida por su entorno inmediato, sea porque ese entorno jerarquiza otras aptitudes y prácticas, y no la música, sea porque ese niño y su entorno se encuentran atravesados por carencias socio-económicas, su vida transcurrirá sin el despliegue de tal aptitud.

La naturaleza humana

La naturaleza humana ha ocupado y ocupa a los hombres en preguntas tales como: ¿qué es aquello que la caracteriza? o ¿qué es aquello que le es distintivo? Sin duda las preguntas mismas son constitutivas de su carácter, así como las respuestas, sea que provengan del campo religioso, filosófico, científico, del sentido común o del arte.

Hemos elegido aquí una breve reflexión acerca de las necesidades humanas. La cuestión de las necesidades básicas y la "función" de las instituciones en tanto respuesta a las "necesidades básicas" no se agota en la instancia biológica. Toda necesidad humana es a su vez simbólica y sitúa al hombre en su propia complejidad[108].

[108] La noción de complejidad de lo humano no excluye la complejidad de lo no humano.

> "*Con la palabra complejo no estamos dando una explicación sino que señalamos una dificultad para explicar (...) si existe un pensamiento complejo (...) este no será un pensamiento capaz de abrir todas las puertas (...) sino un pensamiento donde esté presente la dificultad*" (Morin 1995: 421).

La multiplicidad de los actos humanos y la multiplicidad de significaciones que invisten a estos actos, sea los modos de transformación de la naturaleza, sean las creaciones más bellas de las que hemos sido y somos capaces, como de aquellas más cruentas y atentatorias hacia nosotros y hacia los otros seres de la naturaleza, sitúa a la dimensión de la cultura como aquello que nos otorga especificidad.

> "*La humanidad tiene hambre, es cierto. Pero tiene hambre ¿de qué? y ¿cómo? Aún tiene hambre en el sentido literal, para la mitad de sus miembros y este hambre hay que satisfacerlo, es cierto. Pero ¿sólo tiene hambre de alimento? ¿En qué difiere, entonces, de las esponjas o de los corales? ¿Por qué ese hambre, una vez satisfecho, deja siempre aparecer otras preguntas,*

otras demandas? (...) La humanidad tuvo y tiene hambre de alimentos, pero también de vestidos y después de vestidos distintos a los del año pasado, tuvo hambre de coches y de televisión, tuvo hambre de poder y hambre de santidad, tuvo hambre de mística y hambre de saber racional, tuvo hambre de calor y fraternidad, pero también hambre de sus propios cadáveres, hambre de fiestas y hambre de tragedias y ahora parece tener hambre de luna y de planetas (...) El hombre no puede existir sino definiéndose cada vez como un conjunto de necesidades y de objetos correspondientes, pero supera siempre estas definiciones y, si las supera (...) es porque él las inventa- no en lo arbitrario ciertamente, siempre está la naturaleza, el mínimo de coherencia que exige la racionalidad y la historia precedente" (Castoriadis 1993:234-235).

Señalar nuestra especificidad, no significa erigir al hombre como "rey de la creación" sino destacar aquello que nos caracteriza como especie, en última instancia la capacidad de

crear representaciones, imágenes, la capacidad de simbolizar que atraviesa todo acto humano en toda cultura.

El racismo y la estigmatización del otro

Valeria Gigliotti, Rodolfo Gutiérrez,
Érica Lander y *Nora Ublich*

Introducción

"*La naturaleza ha*
creado diferencias, esas diferencias la sociedad
las ha convertido en desigualdades"
Tahar Ben Jelloun

En el informe de la Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia aparecido a fines de 2001 se establece que, pese a todos los esfuerzos realizados durante los últimos tres decenios, un sinfín de seres humanos siguen siendo víctimas de estos prejuicios y prácticas racistas. De esta manera, teniendo en cuenta no sólo la persistencia sino también el recrudecimiento de comportamientos y actitudes racistas en la actualidad -relacionados, entre otras cosas, a grupos crecientes de migrantes que se trasladan de un continente a otro en busca de mejores condiciones de vida-, abordaremos este

problema desde una perspectiva crítica que nos permita comprender el fenómeno en toda su complejidad.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de racismo? Como una aproximación inicial, que más adelante analizaremos, podríamos decir que es la creencia en que un grupo humano es intelectual, psicológica o culturalmente inferior a otros. Este grupo percibido como inferior ha sido identificado a partir de ciertas características visibles en el fenotipo o en la cultura, que se generalizan como marcas de ese grupo y se interpretan como naturales y hereditarias.

Como en todo proceso relacional, esto trae aparejado la existencia del otro polo, el del sector de la sociedad que construye estas percepciones y se considera superior. Esta idea se conforma también con el intento de naturalizar y fijar las diferencias asociándolas a ciertos factores hereditarios. El grupo racista pretende sostener una supuesta "superioridad" sobre otros grupos humanos, la que tiene como base, por un lado, el establecimiento de un orden jerárquico que incluye las distintas "razas", clasificadas algunas como superiores y otras como inferiores, y por otro lado, en la

ilusión de conservar una presunta “pureza de raza” al percibir la mezcla, el contacto y el intercambio intergrupal como un mal a evitar.

Sin embargo, el problema del racismo no se agota en este aspecto, no es sólo una cuestión de opiniones o preconceptos, sino que abarca también maneras de actuar y tratar a los “otros”, sobre la base de estas creencias. Además, la supuesta “superioridad”, constituida por rasgos físicos, intelectuales, morales y/o culturales, ha posibilitado el enmascaramiento y la justificación de diferentes situaciones de marginación, discriminación, dominación y despojo registradas en diferentes etapa históricas.

Como iremos viendo a lo largo del trabajo, la aparición y vigencia del racismo es una cuestión de relaciones de poder entre grupos. Encontramos sectores que por su afán en aferrarse al poder -en todas sus formas- serán los que a través de estas creencias, opiniones y prácticas pretenderán confirmar la supuesta “inferioridad” de otros sectores, los que quedarán del otro lado, los dominados o excluidos, los considerados racialmente “distintos”, los “otros”, y por ende, “incapaces”

de lograr un “desarrollo superior” en cualquier aspecto social: económico, político o cultural.

Hoy ya no puede dejar de reconocerse que el racismo es un fenómeno histórico social. Por eso, para tener una comprensión abarcadora, desde una perspectiva antropológica, será necesario abordarlo en términos de relaciones sociales y simbólicas. Además, será imprescindible analizarlo no sólo como un comportamiento sino también a partir de las consecuencias que esto acarrea en el interior del grupo sobre el cual se construyen los prejuicios y se desarrollan las prácticas discriminatorias y/o excluyentes.

Reflexiones iniciales

Estableceremos tres supuestos iniciales a partir de los cuales podremos realizar la reconstrucción teórico conceptual del racismo: 1) El racismo es un problema social e histórico, 2) El racismo es una construcción social y 3) El racismo es una justificación ideológica.

El racismo es un problema social e histórico

El racismo es un problema social que refiere a relaciones entre grupos, no meramente a

distinciones de orden físico o cultural. De esta manera, para abordar esta problemática será fundamental la permanente vinculación con el contexto histórico-social en el que estas relaciones se llevan a cabo. Así como también será necesario reconocer que las relaciones sociales se conforman a través de diversos procesos. No están fijas sino que se construyen en el mismo devenir histórico.

El racismo es un problema social que depende de numerosas causas o factores que hacen que cada acontecimiento que se produzca deba ser entendido a través del análisis de sus particulares características y de sus lógicas diversas, presentando la aparición y el fortalecimiento de determinadas prácticas de diferenciación, discriminación y segregación frente a las situaciones cambiantes donde interactúan los grupos. Además, como proceso tiene consecuencias sociales que son las que nos permitirán abordar el problema.

No podemos comprender el recrudecimiento del racismo en la actualidad si no entendemos su vinculación con los fenómenos sociales -incluidas las migraciones masivas- en un contexto de profundización de las desigualdades, en el que se cuestiona el

reconocimiento de la existencia social del inmigrante mismo, es decir, "*el reconocimiento de los derechos a formar parte de un sistema social, cultural y político en una situación de igualdad*" (Grimson 1999:15).

Para explicar la idea que sostenemos acerca del racismo, podríamos recurrir al caleidoscopio: cuando lo hacemos girar y según la forma en que lo hacemos, se nos van presentando distintas figuras, que al fin y al cabo siempre están formadas por los mismos elementos (desigualdad, explotación, pobreza, marginalidad, subordinación, discriminación, segregación, violencia, prejuicios, exclusión) que, de acuerdo con el contexto sociohistórico, van tomando una expresión diferente. Mientras podemos advertir una transformación externa, el contenido permanece intacto. En este sentido, los grupos víctimas de los prejuicios y prácticas racistas fueron variando históricamente.

Por ejemplo, a partir de diversas declaraciones efectuadas desde posiciones hegemónicas en tres diferentes períodos, en nuestro país, podemos reconstruir los discursos que caracterizan al migrante.

El primer período seleccionado corresponde a los inicios del proceso de "modernización" de la Argentina, fines del siglo XIX principios del XX. En este contexto la ocupación del territorio, como política de desarrollo de la Nación, y el aporte inmigratorio, como medio para llevarla adelante, adquiere particular relevancia en los programas desplegados por el Estado.

Para los sectores dirigentes de este período era indispensable poblar el país, atraer y asentar colonos en las "zonas despobladas", para lograr el tan deseado progreso. La forma de hacerlo provocó discrepancias vinculadas, por un lado, al origen extranjero o nacional de los sectores a los que se dirigía la propuesta; y, por el otro, a los lugares donde deberían radicarse estos colonos, el interior del país o la Provincia de Buenos Aires. La Ley Avellaneda -Nº 817, de Inmigración y Colonización[109], promulgada en 1876- fue la que finalmente dio el marco jurídico a todo el proceso migratorio y colonizador. Esta Ley no sólo convocaba a extranjeros sino que también contemplaba otorgarles facilidades para la adquisición de tierras, entre las que estaban incluidas las tierras fiscales y las habitadas por los diferentes

[109] "*Por medio de ella el Estado promueve el ingreso de trabajadores europeos, quienes llegarán al país con el objeto de poblar la pampa y transformarla en agrícola, mediante la colonización de tierras*" (Oteiza et al. 2000: 93).

pueblos originarios. Para esto se procedió a la expulsión y exterminio de las poblaciones indígenas que ocupaban las mejores tierras para la agricultura, para destinarlas a la radicación de los inmigrantes.

Este programa, que incentivaba la llegada de extranjeros al país, pretendía seguir el modelo adoptado en EEUU, pues se esperaba que inmigrantes de origen sajón produjesen los mismos resultados en la Argentina.

Pero la realidad marcó las contradicciones del proceso. En primer lugar, los extranjeros que finalmente llegaron no provenían de las grandes capitales industrializadas sino de las zonas más empobrecidas de Europa. En segundo lugar, la mayoría de la población extranjera no logró afincarse en las zonas rurales. Las tierras arrebatadas a los indígenas finalmente pasaron a manos privadas, impidiendo el acceso a la propiedad de la tierra a los colonos extranjeros.

En este contexto de resentimiento, frustración y rechazo, Juan Antonio Argerich, escritor y funcionario argentino, manifiesta su descontento respecto de los inmigrantes españoles e italianos que arribaron al país:

> "*Para mejorar los ganados nuestros hacendados gastan sumas fabulosas trayendo tipos escogidos, y para aumentar la población argentina atraemos una inmigración inferior. ¿Cómo, pués, de padres mal conformados y de frente deprimida, puede surgir una generación inteligente y apta para la libertad? Creo que la descendencia de esta inmigración no es una raza fuerte para la lucha, ni dará jamás el hombre que necesita el país*" (Argerich 1884; Citado en: Oteiza et. al. 2000: 19) [110].

En este período el inmigrante europeo fue estigmatizado. Se lo caracterizaba desde diferentes imágenes prejuiciosas tales como la ignorancia, la avaricia, la suciedad, la deslealtad, la falta de moral. Representaciones construidas en un período en el que la falta de cumplimiento de los planes de colonización del territorio provocó que finalmente grandes contingentes de personas no encontraran posibilidades de radicación en las zonas

[110] Cita que corresponde al Prólogo de su novela *Inocentes o culpables?*. Además allí expresa que escribe la novela con el propósito de "*llevar la propaganda de ideas fundamentales al corazón del pueblo, para que se hagan carne en él y se despierte su instinto de propia conservación que parece estar aletargado*". En este trabajo se opone abiertamente a la propuesta oficial de brindar pasajes pagos a los inmigrantes que lo soliciten, según Argerich "*es deber de los Gobiernos estimular la selección del hombre argentino impidiendo que surjan poblaciones formadas con los rezagos fisiológicos de la vieja Europa*".

rurales[111] y decidieran quedarse en ciudades como Buenos Aires[112] y Rosario, iniciando un fenómeno de crecimiento urbano no previsto. Las casas de inquilinato -los llamados conventillos- pasaron a ser las viviendas obligadas para estos sectores, donde se combinaron la falta de servicios sanitarios, el hacinamiento y la pobreza (Suriano 1983, Páez 1976). Así, el conventillo se convirtió para muchos en un "*claro testimonio de las taras hereditarias y de la inferioridad social y biológica de la inmigración meridional*" (Páez op. cit.: 13).

El segundo período que elegimos para el análisis corresponde a las décadas del treinta al cincuenta. Los prejuicios racistas desde el discurso social y el político estuvieron centrados en las grandes migraciones internas. La crisis de 1930 había impactado fuertemente

[111] Salvo algunas excepciones en las provincias de Santa Fe y Entre Ríos. Otros casos de radicación de inmigrantes en el campo están relacionados con otros sistemas de trabajo que no incluían la propiedad de la tierra. Los latifundios creados luego del reparto de tierras se subdividieron en lotes para arrendarlos a inmigrantes o a argentinos sin tierras. La mayoría se convirtieron en peones, arrendatarios y medieros. En el primer caso -los peones- se repite en diferentes provincias el mismo tipo de explotación, que consiste en sueldos bajos, sistema de pago en vales, endeudamiento, alimentación insuficiente, jornadas de trabajo extenuantes, alojamientos insalubres, hacinamiento y enfermedades constantes. Y, en el caso de los arrendatarios, es el sector privado el que entrega temporariamente la tierra a los campesinos para que sean trabajadas en situación de dependencia, a cambio de una renta; cuando el contrato se vencía debían trasladarse a otro lugar. Además muchos de estos inmigrantes estaban sujetos a contratos abusivos por parte de los empresarios encargados del traslado desde Buenos Aires (Cfr. Ratier op. cit., Gori 1977, Panettieri 1982, Prieto 1988).

[112] La profundidad y la rapidez de la transformación queda reflejada un una frase que refiere a ese sentimiento de invasión recurrente en las diferentes oleadas inmigratorias: "*cuando se ven llegar millares de hombres al día -decía Sarmiento en 1887- todos sienten* [...] *como una amenaza de sofocación, como si hubiera de faltar el aire y el espacio para tanta muchedumbre*" (Bertoni 1992: 79).

en el campo, provocando que gran cantidad de campesinos se trasladaran a las ciudades, principalmente a Buenos Aires. Nuevamente el aliciente para abandonar el propio lugar y movilizarse estaba centrado en la búsqueda de mejores oportunidades de vida. Esta población pasó a constituirse en el principal aporte de mano de obra para el proceso de industrialización que se desarrollaría en los siguientes años, y se profundizaría durante los dos gobiernos justicialistas. Es en este período, de contacto y luchas, que las referencias peyorativas al "otro" se relacionaban con distinciones corporales y con elementos de orden sociocultural, que se vinculaban finalmente con la pobreza y la marginalidad.

Otra vez comienza a crecer con fuerza ese sentimiento de invasión, que remite a las relaciones conflictivas que van construyendo el espacio socio económico y político de la Nación. El migrante interno empezaba a ocupar en Buenos Aires espacios antes vedados a los sectores más desfavorecidos, se confundían con la población residente e interactuaban con ellos. Además estos sectores luchaban por sus derechos y obtenían reivindicaciones. En este sentido representaban un "peligro" al provocar cambios significativos en la estructura social,

en las imágenes de los otros y en los valores asentados en la sociedad.

De esta manera, a la idea de usurpación -de la propia ciudad, las calles, las plazas, los paseos, la ribera- se suma, en las siguientes décadas, el descontento de los sectores mejor posicionados, provocado por la movilidad social que se registraba y por la política relacionada a la clase obrera, que contemplaba el monto de los salarios pero también la legislación laboral: vacaciones, despidos, jubilaciones, feriados. Todo esto significaba mayores gastos y es lo que inquietaba tanto al sector industrial como a los sectores agroganaderos (Ratier 1976).

A nivel social se repiten los reclamos frente a la ocupación de lugares de esparcimiento, pues este proceso es vivido por los habitantes de la zona como un despojo de lo que legítimamente les pertenecía:

> "*Todos estos fenómenos acusan un descenso de la cultura y la moralidad popular al que es necesario poner enérgicas vallas* [se reclama] *una acción oportuna y decisiva* (...) *en pro de los derechos y bienestar de la población, a la que los grupos de*

indeseables perjudican con sus expresiones de barbarie o deshonestidad" (La Nación 10/3/48, citado en Ibídem: 47).

Dos imágenes ya conocidas que surgen en este período son las de "*cabecitas negras*" y la de "*aluvión zoológico*" (Margulis 1997). Fue el legislador radical Ernesto San Martino quien acuñó el calificativo "*aluvión zoológico*" -recurriendo a analogías del reino animal- para designar el ingreso masivo a Buenos Aires de argentinos procedentes de las provincias más pobres que, como decíamos antes, se convirtieron en obreros industriales y fueron el basamento del movimiento peronista. Descalificaciones negadoras de la condición humana, a las que durante el mismo período se le sumaron otras, como "negros", "villeros", y el viejo calificativo de "bárbaros", con las que se expresaba tanto su condición social de "inferiores" como sus prácticas extrañas e inadecuadas para la vida "civilizada".

Según Hugo Ratier, son sus hábitos, la manera de actuar, de hablar, sus costumbres, su moral, los que son estigmatizados bajo el rótulo de "cabecitas negras", fórmula que expresa

además, como veíamos, un prejuicio de clase (Ratier op.cit.: 52).

Todas estas descalificaciones colaboraron en la construcción social de lo real. El "otro" ha despertado recelos y temores en contextos determinados. Las imágenes elaboradas sobre ellos tienen un origen, sin embargo persisten en los períodos posteriores aunque las condiciones hayan variado, pasan a formar parte del sentido común arraigado en la sociedad. Además el estigma construido alrededor de la diferencia ha contribuido a la reproducción de sus posiciones subalternas, restando oportunidades de cambio.

Como tercer período presentamos el momento actual, en el que las representaciones racistas continúan descalificando a la población que llega de las distintas provincias del país. Pero encontramos que además se construyen enfáticamente alrededor de los grupos migrantes de países vecinos -principalmente Perú, Bolivia, Paraguay- y asiáticos. Esta problemática, por la gravedad que reviste, servirá de ejemplo, a través de los diferentes aspectos que involucra, a lo largo de todo el artículo.

El ámbito escolar, como espejo que refleja parte de las construcciones sociales vigentes y dado que se encuentra inserto dentro de un contexto social, económico y político más amplio, es uno de los lugares que hemos tenido en cuenta para analizar este tema. Trabajos recientes, realizados sobre la diversidad cultural presente en las escuelas públicas, lo evidencian. A continuación, citamos una interacción entre docentes y alumnos en una escuela ubicada en el barrio de Flores de la ciudad de Buenos Aires, en la que los estereotipos racistas se hacen visibles:

> "*los bolivianos son muy lentos, atrasados, no se puede esperar otra cosa de una cultura milenaria, atrasada, (...) es natural que sea así. ... vienen con una pobreza cultural...*"; "*El altiplano los hace más lentos, es por la falta de oxígeno*"; "*Los bolivianos son culturalmente diferentes, no tienen nuestra cultura, tienen otra cultura, por eso no se asean*"; "*A veces no los entiendo, aunque ponga voluntad, dicen botar, sorbete, a los útiles les ponen otro nombre, por eso los chicos los cargan; además arrastran la sshh, lo que hace más difícil poder*

entenderles..."; "*Tienen pobreza en la forma de hablar, les cuesta expresarse, por eso no hablan*" (Neufeld et al. 1999: 206-207).

Lentitud, atraso, pobreza, falta de aseo, dificultades de expresión, todos estos calificativos son los que en definitiva van construyendo las imágenes consensuadas a nivel social sobre los otros-bolivianos. Tienden a clasificar, generalizar y descalificar rasgos corporales, capacidades y prácticas como marcas naturales, sin establecer las relaciones existentes entre estas ideas, las situaciones de pobreza, marginación, desigualdad y explotación en las que los grupos se relacionan, propiciando a su vez su reproducción.

Sintetizando lo visto hasta ahora, podemos decir que la construcción del "otro" a través de estos discursos correspondientes a diferentes momentos de nuestra historia, revela una imagen recurrente del inmigrante como no deseado, susceptible de ser discriminado, excluido y perseguido. De esta manera, en cada contexto histórico y según las diversas problemáticas coyunturales, el "otro" es visto de forma negativa, incentivando imágenes

xenófobas[113], prácticas discriminatorias y racistas.

El racismo es una construcción social

El racismo es una construcción social que no siempre tiene como base interacciones concretas, sino también representaciones acerca del otro. Con interacciones nos referimos a las relaciones que se establecen entre los diferentes grupos o sectores sociales en la vida cotidiana. Es decir, las prácticas sociales, las maneras cómo se actúa, los estilos de vida "diferentes y distintivos", que se definen a través de las mismas relaciones sociales. Estas prácticas se vinculan a su vez con las formas de percibir, valorar, sentir y pensar que tienen los sectores que conforman la sociedad (Cfr. Bourdieu 1985).

Las representaciones sociales son maneras de interpretar y pensar nuestra realidad cotidiana; orientan nuestra comprensión y nuestros comportamientos. En este sentido, son instrumentos para comprender al "otro", al asignarle un lugar en la sociedad y encaminar nuestra conducta ante él. Las representaciones

[113] Se define la xenofobia como el odio, la desconfianza o el miedo al extranjero que provoca rechazo.

están constituidas por diferentes aspectos: imágenes que condensan significados, sistemas de referencia que guían la interpretación otorgando un significado a lo que sucede y categorías clasificatorias que ordenan la realidad. Son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de nuestra experiencia, pero también integran el conocimiento que se elabora y comparte socialmente. Estas diferentes formas de interpretar son las que circulan en diversos ámbitos: familiares, institucionales, educativos, laborales, comunicacionales, permitiendo transformar lo desconocido en algo familiar (Jodelet 1984).

De esta manera, es la sociedad, en los términos de la construcción permanente de hegemonía la que aporta los medios para categorizar a las personas, los sectores sociales y sus atributos. El intercambio con los otros en espacios previstos, en tanto que cotidianos y ya categorizados, nos permite interactuar sin necesidad de reflexionar permanentemente acerca de los "otros" y sus comportamientos. Así, al encontrarnos con un extraño podemos prever en qué espacio o categoría lo ubicaremos, y actuar en consecuencia.

Podríamos ilustrar lo dicho anteriormente con las interacciones que se dan en el autotransporte público de pasajeros, es decir el colectivo, un espacio de encuentros, de comunicación directa, entre los inmigrantes y la "sociedad receptora". En un trabajo realizado por Alejandro Grimson, acerca de los bolivianos en Buenos Aires, se plantea que

> "e*n ese espacio* [el colectivo], *se manifiestan operaciones de estigmatización y también puede haber respuestas por parte de los inmigrantes. La particularidad del colectivo es que, generalmente, las relaciones de alteridad se plantean desde una situación de anonimato. En ese marco de desconocimiento, el reconocimiento del otro puede vincularse más fácilmente a operaciones de estereotipación vinculadas al color de piel, al olor, a la vestimenta*" (Grimson op. cit.: 37).

Veamos el caso de Ana que tiene algo más de treinta años y se reconoce como aymara (grupo del altiplano boliviano):

> "*Cuando te subes al colectivo, te tienes que agarrar de algo para no caerte. Cuando me agarraba veía que las mujeres se agarraban la cartera como si les fuera a robar. Y yo al principio me corría, me alejaba, para que no piensen eso. Pero después no. Me acercaba más y se agarraban más la cartera. Y yo me divertía. Son juegos que hago. Pero ahora no hago eso. Si se agarran la cartera, yo me la agarro más fuerte, como si ellas me fueran a robar*" (Ibídem).

No sólo con la palabra se discrimina, las actitudes corporales, las miradas, también transmiten significados y conforman prácticas. Como vemos, con un sólo movimiento del cuerpo, como tomar más fuerte la cartera, por la presencia del otro que la acusa de ladrona con el mismo gesto, Ana realiza la contrarrespuesta a la operación de estigmatización de la que fue víctima. Es así que, de víctima del estigma, Ana se convierte en victimaria potencial, de acusada pasa a acusar. Pero esta acusación se lleva adelante desde una posición desigual o desfavorable pues no todos los sectores sociales logran fijar los sentidos de la misma forma, no todos alcanzan una

participación igualitaria en los procesos de producción de significados, clasificaciones y valoraciones.

En la actualidad, como planteamos al principio, vivimos en un mundo donde se registra un constante movimiento de personas, las corrientes migratorias se van acentuando tras la búsqueda de mejores condiciones de vida. Mayoritariamente se producen para constituir fuerza de trabajo más barata que la de la sociedad que los recibe y que incluso incentiva su ingreso en épocas de florecimiento económico. Pasarán a ocuparse de aquellas tareas que los locales descalifican. Es en este contexto, donde las representaciones de nativos y extranjeros se reformulan o re-significan permanentemente. En el caso de Argentina, como en otras partes del mundo, en los últimos años la relación entre "nosotros" -el propio grupo- y "los otros" -los diferentes- se representa como una relación entre opuestos, antagónica. Esta oposición toma forma al percibirse las relaciones entre estos diferentes sectores como signadas por la "competencia", en este caso "los otros" aparecen disputando empleos, viviendas, servicios públicos, etc. (esto es lo que ocurre recurrentemente en épocas de crisis económica). Pero también este

antagonismo toma cuerpo a partir de la idea de "peligrosidad social". En este caso "los otros" quedan asociados indefectiblemente a diversas imágenes con cargas valorativas negativas: ilegalidad, inmoralidad, invasión, delincuencia, usurpación, amenaza y atraso. Volviendo sobre lo anterior, vemos que se han construido imágenes profundamente negativas sobre "los otros", basadas en categorías clasificatorias que actúan como sistemas de referencia, orientando la acción, en estrecha relación con el contexto social en el que se constituyen.

El racismo es una justificación ideológica

El racismo históricamente ha formado y forma parte de la justificación ideológica de relaciones socio-económicas de poder y explotación de determinados grupos sobre otros. La comprensión de este problema social no puede estar desligada de los diferentes procesos de expansión del capitalismo, a partir de los cuales se desplegaron las diversas formas de sujeción ejercidas sobre los grupos subordinados.

El proceso de expansión colonial del siglo XIX pudo llevarse a cabo gracias al establecimiento de relaciones de dominación, inferiorización y deshumanización, posibilitadas por los

mecanismos de opresión ejercidos desde el siglo XVI. De esta manera, las relaciones coloniales construidas alrededor de la esclavización de africanos y la explotación de las poblaciones nativas, permitieron que los "otros" no sólo fueran pensados sino también tratados como inferiores. El hombre fue transformado en una mercancía, el tráfico de esclavos pasó a constituirse como el comercio más lucrativo; empezó a desplegarse a fines del siglo XV, creció en el XVI, se volvió rentable en el XVII y alcanzó su apogeo en el XVIII. Durante todo este período las potencias coloniales, lideradas primero por Portugal, más tarde por Holanda y finalmente por Inglaterra y Francia, fueron disputándose este lucrativo tráfico que abastecía de mano de obra a las minas y plantaciones americanas. Las mercancías intercambiadas por los hombres esclavizados se producían en el país que llevaba adelante el intercambio. De esta manera no era sólo la compañía que lideraba el tráfico la que se beneficiaba, sino que una diversidad de sectores, como los comerciantes, los abastecedores y los marinos, eran los que se veían favorecidos y colaboraban en su mantenimiento (Vela 1972).

La relación desigual entre Metrópoli y colonia, en términos de intercambios, comienza a constituirse en estos siglos iniciales, posibilitando el despegue económico-industrial de fines de siglo XVIII. Este proceso de explotación, opresión y avasallamiento, atravesado por la deshumanización de los sectores que producían y la muerte de los que lograban escapar, incentivó la construcción de imágenes negativas de los dominados. Los 400 años de dominación colonial permitieron que en el siglo XIX los estereotipos y prácticas, que toda situación colonial conlleva, se cristalizaran tanto en dominantes como dominados, los dos polos de la relación asimétrica.

En el siglo XIX, el "darwinismo social" se transforma en el pensamiento hegemónico. Doctrina que reconoce su origen en Herbert Spencer (1820-1903), pero que puede ser rastreada en gran parte de los pensadores del período. Como se expone en los capítulos sobre evolucionismo y *La "naturaleza" de la naturaleza humana*, es una teoría de la "selección social" que explica o justifica las desigualdades entre los individuos y las poblaciones a partir de la selección natural. El sometimiento de aquellos grupos considerados inferiores comenzó a justificarse por una "ley de

supervivencia". Quienes eran más fuertes debían imponerse, mientras que los más débiles debían desaparecer, ser sometidos o apartados, para que la sociedad no se degradara. Para esta visión, los pobres, los perezosos y los improductivos no tenían derecho a vivir a expensas de los demás, su desaparición era interpretada como un efecto beneficioso para toda la humanidad.

> "*Los que supriman la relación natural entre el mérito y la recompensa o beneficio se suprimirán muy pronto a sí mismos; serán aplastados por la masa de los menos aptos y la miseria derivada de ese predominio o serán aplastados por otros pueblos que no hayan seguido la política estúpida de favorecer a los peores a costa de los mejores*" (Spencer 1947 [1876]: 276).

Vemos que desde el marco individualista y liberal que predominaba en la época, cualquier intervención era considerada de forma negativa: no había que evitar la competencia entre los hombres, librada en torno a los bienes de subsistencia, pues el progreso de la sociedad se lograba a través de la lucha. Por lo contrario, las interferencias alteraban el "orden natural"

tanto de la economía como de la sociedad (Cfr. Harris 1997 (1968), Lewontin et al. 1991).

En este contexto ideológico del siglo XIX, la jerarquización social empieza a sustentarse a través de diferencias anatómicas perceptibles -explicación avalada por el discurso de la ciencia biológica- que, dado el contexto de expansión colonial, enmascarará las relaciones de desigualdad y explotación establecidas por el capitalismo Occidental.

La misma justificación que operó en el siglo pasado es la que sigue vigente en la actualidad, funcionando como instrumento ideológico, al caracterizar la desigualdad socioeconómica como producto de un proceso "natural", que se presenta como justo y adecuado, dentro del actual modelo neo-liberal hegemónico, donde el éxito individual y la posición social, son las claves para la inserción en el mundo. El no llegar a estas metas se explicaría, entonces, por imposibilidades personales o falta de capacidades y habilidades, más que por beneficios, posiciones favorables y privilegios reservados a los sectores con mayor poder dentro del sistema. Enmascarando el origen social de la pobreza, así, los otros, de diferentes maneras y en grados diversos, serán

considerados como culpables en los períodos críticos, responsables de los problemas sociales y económicos, donde el eje estará puesto en el desempleo y la inseguridad.

Desarrollo del discurso racista

> "*Ya no podemos permitirnos recoger del pasado lo que era bueno y denominarlo nuestra herencia, despreciar lo malo y considerarlo simplemente como un peso muerto que el tiempo por si mismo enterrará en el olvido*". Hannah Arendt, 1950

Es posible rastrear, en el contexto de la Modernidad -durante los siglos XVII y XVIII-,

las condiciones de aparición de construcciones teórico-científicas y sociales que posibilitaron que se fuera constituyendo el racismo. La Modernidad, entendida como momento del devenir histórico occidental, es una particular mirada[114] sobre la realidad y una especifica manera de actuar en ella. La visión moderna[115] surge como una cosmovisión antitética a la medieval. En el seno de las estructuras políticas y económicas del mundo feudal emerge un nuevo actor social -la burguesía-, que conquistará la escena política e ideológica, configurando un nuevo mundo a su imagen y semejanza, donde el cambio, la movilidad, la transformación social y la acción racional serán aspectos que conformarán esta nueva manera de concebir la realidad. La práctica burguesa redefine el sentido de lo real, del hombre y de la naturaleza. Ahora el hombre dotado de su razón ocupará el centro de la reflexión.

Se perfila poco a poco un nuevo discurso, la ciencia moderna, donde la racionalización del mundo -entendida como razón instrumental (razón utilitaria)- se cristalizará así bajo su

[114] Como un sistema de categorías que subyace a las elaboraciones teóricas y a la praxis del hombre. Cosmovisión de una determinada época histórica.

[115] "*Se conforma con la modernidad toda una red de significaciones que establece el modo de ver la realidad y el hombre, los hechos, las acciones, lo pensable y lo impensable, lo real y lo irreal, el sentido y el sin sentido, el bien y el mal. Conformándose el imaginario social de la modernidad*" (Heller 1988: 99).

órbita erigiéndose como nuevo tribunal de verdad. En este contexto el pensamiento moderno se caracterizará por la aspiración al control y dominio de la realidad y del hombre. La ciencia postulará una imagen de la naturaleza en términos de regularidades y leyes universales, matemáticamente representables. Se abandonará la imagen de la naturaleza como una creación divina, para considerarla un complejo engranaje de mecanismos pasibles de ser desentrañados por el hombre con ayuda de su razón. La nueva ciencia se caracterizará por proponer la experimentación, la observación, la clasificación, la matematización como momentos ineludibles del método que permite dar cuenta del orden de lo real.

Es en esta época cuando el universo comienza a ser concebido como una "máquina". Por un lado, esta máquina estará conformada por diferentes partes, donde cada una cumplirá una función separada y analizable y en la que el todo operará de modo regular y ordenado y, por el otro, será una máquina factible de ser desmontada para ser estudiada y luego reconstituida. Esta metáfora, en conjunción con la concepción de ciencia racionalista, fue utilizada para explicar tanto la realidad social como la natural. Estas nuevas características

que irán definiendo la cosmovisión moderna, posibilitan además una nueva imagen del hombre que será concebido poco a poco en el interior de una clasificación que lo presentará fundamentalmente como un ser material, orgánico, biológico. De allí los intentos, que se registran en esta época, por reducir científicamente el alma, la mente, la conciencia a aspectos puramente observables: orgánicos o conductuales.

Es por ello, que la clasificación de la humanidad en razas muy distintas entre sí durante el siglo XIX, abrevará en estas interpretaciones preexistentes, que harán del cuerpo humano el laboratorio ideal para poner en práctica estas concepciones.

Las clasificaciones y el concepto de raza

El uso del concepto de raza, según el genetista Luca Caballi-Sforza, puede rastrearse en diferentes períodos como sinónimo de nación o pueblo. Sin embargo, desde la visión naturalista del siglo XVIII, el término adquiere otros sentidos. Veíamos que desde este período hasta mediados del XIX el conocimiento de la naturaleza fue acrecentándose gracias a la observación empírica, la gran acumulación de

datos y su posterior descripción y sistematización en grandes clasificaciones.

El naturalista y teólogo Carolus Linnaeus -Linneo (1707-1778)- es quien establece las reglas clasificatorias que permiten incluir en una misma taxonomía todas las formas vivientes. Linneo consideraba que este ordenamiento de las formas de vida era el resultado fijo e inmutable de la Creación. Cada especie -concebida como una entidad inmodificable- estaba representada por un "tipo perfecto" y todas las variaciones respecto de este "tipo" se consideraban imperfecciones. De esta manera, la clasificación de las formas permitía un mejor conocimiento del "plan racional del creador".

La investigación de la variabilidad anatómica del hombre cobra sentido en este contexto de creciente interés por la descripción y clasificación, donde además se lleva a cabo el debate entre las posiciones monogenistas y las poligenistas acerca del origen de las diferencias entre los hombres.

Los monogenistas, tomando como base el libro del Génesis, sostenían que el origen de la humanidad se había dado a partir de una única

fuente, Adán y Eva. Su origen divino explicaba la perfección de estos representantes, pero al ser expulsados del paraíso, y a lo largo del tiempo, habían degenerado en múltiples razas. La degradación había sido menor en la raza blanca y mayor en la negra. La clasificación más aceptada era la que incluía cinco razas en un orden de jerarquía: caucásica o blanca, mongólica, malaya, americana y negra. Como representantes de esta postura se pueden mencionar al naturalista francés Georges Louis Leclerc, conde de Bufón (1707-1788), y al médico y naturalista alemán Johann Blumenbach (1752-1840), quienes defendían la supremacía de los blancos. Ambos sostenían que la aparición de las razas se debía a las condiciones materiales del entorno (clima, alimentación, modos de vida, enfermedades, hibridación, etc.) y que, por ejemplo, la pigmentación negroide que procedía de la exposición al sol tropical se transmitía de generación en generación. La solución era la exposición por un largo período de tiempo a un clima más templado para que la pigmentación volviera a su origen blanco.

Los poligenistas, en cambio, sostenían distintos orígenes para las diferentes razas, siendo sus representantes más famosos, a mediados del

siglo XIX, el naturalista suizo Louis Agassiz (1807-1873) y el médico estadounidense Samuel Morton (1819-1850). También defendían la supremacía del hombre blanco y trataban de evitar el entrecruzamiento entre razas. Agassiz transmite sus prejuicios ideológicos de una manera contundente en el siguiente pasaje, opinando sobre la inconveniencia de otorgarles la igualdad de derechos a los negros porque son:

> "*indolentes, traviesos, sensuales, imitativos, sumisos, afables, veleidosos, inconstantes, devotos, cariñosos, en un grado solo comparable con los niños, con una mente infantil*" (en Gould 1988:33).

Morton, a diferencia de Aggasiz, trató de establecer una jerarquía racial, sostenida en datos de origen empírico, basándose en las características físicas del cerebro, en particular su tamaño. Su método para medir el volumen craneal era sencillo: rellenaba la cavidad craneana con semillas y luego las vertía en un cilindro graduado y de esa manera pudo obtener el volumen craneano en pulgadas cúbicas. Luego, al no estar satisfecho reemplazó las semillas por municiones de plomo para

obtener resultados más uniformes. De esta manera obtuvo un índice, que al decir de Stephen Gould, reproduce los prejuicios de todo buen yanqui sobre las razas: los blancos arriba, los indios en el medio y los negros abajo. Entre el grupo de los blancos, los teutones y anglosajones en la escala superior, luego los judíos, y por último los hindúes (Gould 1988:41).

Estas posturas, desarrolladas entre los años 1830 a 1860, impidieron durante generaciones que los diversos grupos étnicos inferiorizados obtuvieran mejoras en cuanto a igualdad de derechos y oportunidades de progreso económico y social.

Uno de los primeros intentos por refutar las clasificaciones raciales desarrolladas por los seguidores de ambas posturas proviene de los estudios del naturalista inglés Charles Darwin (1809-1882) sobre la evolución de las especies, quien dirá:

> "*Existe la mayor diversidad posible entre las autoridades en la materia para clasificar al hombre en una especie o una raza única, o en dos (Virey), en tres (Jacquinot), en cuatro*

> *(Kant), cinco (Blumenbach), seis (Buffon), siete (Hunter), ocho (Agassiz), once (Pickering), quince (Bory Saint Vicent), dieciséis (Desmoulins), veintidós (Morton), sesenta (Crawford) o en sesenta y tres según Burke*" (Darwin 1871, citado en: Kelso 1978: 8).

Como señalara Darwin, la dificultad que presentaba el concepto de "raza" era la arbitrariedad asociada a la elección de características o "rasgos típicos" significativos para definirlas. Dificultad que daba como resultado la existencia de un número de razas diferentes, de acuerdo con el criterio caprichoso de cada observador. Es decir que estas pretendidas poblaciones naturales en realidad eran construcciones que respondían a selecciones variables de atributos. Siguiendo los lineamientos de esta visión, el término "raza" en la actualidad pasará a definir a un conjunto de individuos de una misma especie animal o vegetal, que se diferencia de otro grupo perteneciente a la misma especie, en relación con uno o más caracteres o rasgos físicos o biológicos.

Desde la postura evolucionista de Darwin la variación es una característica de las poblaciones. Es así como no sólo plantea la inexistencia de un "tipo ideal" sino que además demuestra la dificultad que presentaba la definición de "raza" usada hasta ese momento: los miembros de una "raza" se relacionaban por los lazos de parentesco y porque sus características observables eran "conservables y transmisibles" de una generación a otra, es decir, el término remitía a "*un tipo diferente de organismo identificable dentro de una especie*" (Lewontin op. cit.: 147).

Las clasificaciones raciales son irreconciliables con la teoría evolucionista darwiniana, ya que ésta se apoyaba

> "*sobre el cambio y la adaptación constantes, consideraba a las especies contemporáneas como el fruto de una larga sucesión de alteraciones producidas en unidades aisladas por selección natural*"[116] (Kelso op.cit.:11).

[116] "*La selección natural garantiza la supervivencia del más apto, es decir, del que está mejor adaptado a un lugar y a unas condiciones. El clima, las fuentes de alimentación y la resistencia a las enfermedades son los factores más importantes*" (Caballi-Sforza 1999:112). Darwin otorgó a la variabilidad un papel primordial, la consideró la materia prima de la evolución, sobre la que opera la selección natural.

Los rasgos tomados como “típicos” por los naturalistas son, para Darwin, rasgos “adaptativos” a las condiciones variables del ambiente. En este sentido, las “razas” experimentan cambios permanentemente. Entonces, si la distribución de la variabilidad es temporal, la separación en razas carece de significado.

No obstante haberse aceptado a partir de Darwin que establece que todos los grupos humanos contemporáneos pertenecen a una misma especie, los científicos continuaron clasificándolos en razas, mediante la identificación de ciertos rasgos físicos, a los que se les otorgaba además determinadas cualidades.

Los monogenistas siguieron construyendo jerarquías lineales de las razas, basadas sobre valores morales y mentales, mientras que los poligenistas reconocieron la existencia de un antiguo ancestro en común, pero afirmaron que el tiempo transcurrido desde la separación de las razas había facilitado el desarrollo hereditario de diferencias significativas en cuanto al talento y la inteligencia, en donde todo grupo humano de piel oscura era reducido a una posición cercana al mono.

De esta manera puede advertirse como la ciencia occidental de este siglo, en su afán de diseccionar la realidad, disecciona también a la especie humana postulando en su interior estas nuevas clasificaciones: las razas. Durante la segunda mitad del siglo XIX esto permitirá "explicar" la diversidad existente y "justificar" en el mismo proceso los abusos y las desigualdades sociales. Como marcamos al comienzo de nuestro trabajo, la concepción misma de raza se vincula con intereses políticos e ideológicos, pues las clasificaciones que se elaboran operan estableciendo jerarquías: unas razas fueron concebidas como superiores y otras como inferiores.

Es importante, entonces, situarnos en la génesis y desarrollo del discurso racista con la intención de desnaturalizarlo, desentrañar de él las fuerzas destructoras de la humanidad que aclama. Conocer su historia, saber por qué y por quiénes fue dicho y sostenido, comenzar a sospechar de las distintas formas de violencia, permite extrañarnos del racismo y también saber bajo qué formas se encubre la dominación y el odio que conlleva su manifestación.

La ciencia legitimadora de las diferencias

Hemos visto como durante el siglo XIX el orden social era considerado como resultado de la acción de leyes naturales. De esta manera, las explicaciones científicas que comienzan a elaborarse en torno a las diferencias cumplen una función específica: mantener la situación imperante, en la que las desigualdades existentes no serán vistas como consecuencia de la expansión capitalista, la colonización, la dominación o el imperialismo, sino el resultado de un proceso "natural".

El temor a lo diferente, a la diversidad de pensamientos y de costumbres, a las distintas formas de resolver las necesidades básicas y cotidianas, a las diferentes formas de amar, de pensar, de crear y de sentir, llevó al europeo a "apresar" al otro, a acorralarlo, mediante la utilización de uno de los más poderosos desarrollos de la modernidad: la ciencia, es decir, la forma occidental de comprender el mundo natural y social.

Para ello, los antropólogos, los médicos y anatomistas, entre otros científicos de la época, se sirvieron de corrientes de pensamiento que confluyeron en la segunda mitad del siglo XIX.

Por un lado, la teoría evolucionista de Darwin, con la afirmación de un origen único del ser humano, y por otro, el positivismo, la matematización, esto es, la "fe" en que las mediciones rigurosas podrían garantizar una precisión irrefutable.

De esta manera, surge la avidez por obtener datos empíricos, observables, medibles sobre la especie humana, que puedan dar cuenta de diferencias, de distinciones, de divisiones, pasibles de ser interpretadas en un esquema de evolución unilineal. Esto permitió establecer la existencia de "seres superiores e inferiores", seres con diversas habilidades y destrezas innatas y seres con torpezas e imperfecciones que los acercarían a la animalidad, en el peor de los casos, o a la inocencia y pureza de pensamiento de los niños blancos europeos, en el mejor.

En este punto es útil recordar a Stephen Gould y su interés en señalar la forma en que los científicos suelen volcar sus aspiraciones, sus deseos y frustraciones, en su objeto de estudio, la mayoría de las veces de manera inconsciente, deformándolo, en cuanto a que los

> "*números sugieren, obligan, refutan, pero, por sí solos, no determinan el contenido de las teorías científicas. Estas últimas se construyen sobre la base de la interpretación de dichos números, y los intérpretes suelen quedar atrapados en su propia retórica.* [Los científicos] *están convencidos de su objetividad y son incapaces de ver los prejuicios que les llevan a escoger sólo una de las muchas interpretaciones que sus números admiten*" (Gould 1988: 62).

Dos claros ejemplos de la época se refieren a la necesidad de cuantificar y fijar la diferencia: la craneometría y el coeficiente intelectual (CI).

La craneometría

Durante la segunda mitad del siglo XIX y luego de los incipientes índices craneales elaborados por Morton la medición de cráneos se volvió muy popular entre diversos científicos, dando por surgimiento la Antropología Física. En este período la actividad científica de moda fue la craneometría, es decir, el estudio de las medidas de los cráneos y su contenido. Científicos de Inglaterra, Francia y EE.UU. se

lanzaron a una carrera frenética para ver quién encontraba, medía y coleccionaba la mayor cantidad de cráneos de diversas latitudes, en la creencia de que a mayor capacidad craneana mayor inteligencia. Muchos se fueron convirtiendo en verdaderos expertos en extraer la masa encefálica de los cráneos, frente a la presencia de cuerpos aún calientes, con la intención de pesarla y medirla. Otros se comprometían a "donar" sus cerebros después de fallecidos, para que fuesen investigados.

Se fue elaborando un índice sobre la base del tamaño y peso del cerebro, con un promedio europeo entre los 1300 a 1400 gr., y un índice craneal, que se obtenía calculando la proporción entre el ancho máximo y el largo máximo del cráneo. Los cráneos relativamente alargados se llamaban dolicocéfalos y los relativamente cortos, braquicéfalos. Los primeros se constituyeron en signos de superioridad mental mientras que los segundos de estupidez. También se creó la frenología, la ciencia consagrada a valorar las diferentes capacidades intelectuales basándose en la forma y el tamaño de las regiones cerebrales donde estarían localizadas dichas capacidades.

Uno de los dogmas de la frenología afirmaba que las funciones mentales superiores se localizan en la parte anterior del cerebro y las capacidades sensorio motoras hacia la parte de atrás. Como un ejemplo representativo de lo que estaba en juego, podemos citar el caso del médico estadounidense blanco Robert Bean (1874-1944), que luego de comparar un grupo de cerebros extraídos de una serie de cuerpos, publicó un artículo en 1906, llegando a la siguiente conclusión "científica":

> "*El negro es fundamentalmente afectuoso, enormemente emocional, por tanto, sensual y, cuando recibe estímulos suficientes, apasionado en sus respuestas. Ama la ostentación y su manera de hablar puede ser melodiosa; su capacidad y su gusto artístico están por desarrollar -los negros son buenos artesanos y habilidosos trabajadores manuales-, y su carácter presenta una tendencia a la inestabilidad ligada a una falta de dominio de sí mismo, sobre todo en lo vinculado con las relaciones sexuales: también carece de capacidad de orientación o de aptitud para reconocer la posición y la situación tanto de sí*

> *mismo como de su entorno, según puede observarse por el marcado engreimiento que suele atribuírsele. Este tipo de carácter era perfectamente previsible en el caso del negro, puesto que la parte posterior de su cerebro es grande, mientras que la porción anterior es pequeña*" (Bean 1906, citado en: Gould op. cit.: 68).

La craneometría, como ciencia con pretensiones de establecer jerarquías intelectuales basadas en los diferentes tamaños de los cerebros, fue científicamente dejada de lado por irrelevante, ya que en las propias reuniones de intercambio de información, los científicos se miraban de reojo unos a otros, se medían y comparaban sus respectivas cabezas, y entre copa y copa, hacían comentarios por lo bajo sobre la gran variedad y diversidad de "cráneos" allí reunidos.

No obstante, la empresa de asignar valores biológicos para controlar y ordenar a los diferentes grupos humanos en una escala jerárquica de acuerdo con su capacidad intelectual continuó, pero a través de los tests mentales.

Para establecer el control y dominio de poblaciones es necesario clasificar, separar, entre aquellos que detentan el poder y los que obedecen. Buscar una justificación que naturalice dicha relación, que se presente como algo impuesto por la naturaleza y, por lo tanto, inmodificable es otro momento del mismo acto. La ciencia de fines de siglo XIX fue utilizada para encontrar y justificar la diferencia en lo que se puede ver: los rasgos físicos. En las primeras décadas del siglo siguiente aquello distinto se va a convertir en algo intangible, en una esencia que lentamente se va cosificando: la inteligencia.

El coeficiente intelectual

A principios del siglo XX el psicólogo francés Alfred Binet (1857-1911), fanático de las mediciones craneanas, realizó un trabajo que tenía como fin ayudar a los niños que fracasaban en las escuelas primarias francesas. Creó una serie de tareas breves, relacionadas con los problemas de la vida cotidiana (contar monedas, seleccionar determinados elementos, etc.) que supuestamente requerían cierta capacidad de razonamiento básico: dirección, comprensión, invención, crítica. No eran tests destinados a medir ninguna facultad mental,

sino a resolver determinadas tareas con un mayor grado de dificultad.

Binet decide atribuir a la respuesta correspondiente a cada tarea un determinado "nivel de maduración", definido como aquél en que un niño de inteligencia normal era capaz de realizar por primera vez con éxito dicha tarea en cuestión. Se iban realizando una serie de actividades y cuando el niño se topaba con una que no podía resolver, su "edad mental" venía dada por la edad correspondiente a las últimas tareas que había desarrollado, y su "nivel intelectual" general se calculaba restando esa edad mental de su edad cronológica real. Aquellos quienes tuvieran una edad mental inferior a la cronológica eran seleccionados para programas de aprendizaje especiales. En 1912, William Stern (1871-1938), psicólogo alemán, sostuvo que la edad mental debía dividirse por la edad cronológica, en vez de restarse, y de esta manera nace el *coeficiente de inteligencia* o CI.

Es decir que en el siglo XX, siguiendo con los intereses del siglo anterior por la observación, medición y clasificación, continuarán estableciéndose vínculos entre el peso o el tamaño del cerebro y las capacidades

intelectuales. En particular fueron los psicólogos norteamericanos de principio de siglo quienes se interesaron en investigar la inteligencia que fue finalmente cosificada, es decir, pensada como algo pesable y medible. Sin mayores reflexiones acerca de lo que la inteligencia era, o si tenía una ubicación física o no, se afirmaba que el CI formaba parte de la naturaleza del hombre (según términos de la época), es decir, era algo fijo e invariable, que permanecía constante durante toda la vida del individuo y que era hereditario. De esta manera se desvirtúan las intenciones originarias de Binet de crear un índice evaluativo como diagnóstico para poder desarrollar la inteligencia mediante una educación adecuada.

Estos científicos estaban convencidos de que el resultado obtenido en los test de CI señalaba el puesto inevitable que cada persona y cada grupo debía ocupar en el transcurso de su vida. No tuvieron en cuenta las distintas calidades de vida ni la diversidad cultural en las diferencias entre los promedios que registraban entre los distintos grupos humanos. Uno de los mayores adeptos a la aplicación del test fue el psicólogo Lewis Terman (1877-1956), quien consideraba que las personas con un CI de 75 o inferior deberían desempeñarse en tareas no calificadas

o manuales, aquellas con un coeficiente entre 75 a 85 en tareas semicalificadas y con más de 85 en las ligadas al uso de las facultades intelectuales.

La cita siguiente nos permitirá aproximarnos a las ideas que comienzan a construirse alrededor de los test de inteligencia, pero además nos aproxima a los procesos de segregación, desigualdad, explotación, que se intentan justificar a través de ellos, y que constituyen manifestaciones de racismo:

> "[Un bajo nivel de inteligencia] *es muy común entre familias hispano indígenas y mexicanas del sudoeste y también entre los negros. Su torpeza parece ser racial o, por lo menos, inherente a los linajes familiares de los que provienen... El que esto escribe predice que ... se descubrirán diferencias raciales enormemente significativas en cuanto a inteligencia general, diferencias que no pueden suprimirse mediante ningún esquema de cultura mental. Los niños de este grupo deberían ser separados en clases especiales... No pueden dominar las abstracciones, pero a menudo*

> *pueden ser convertidos en trabajadores eficientes... hoy en día no hay ninguna posibilidad de convencer a la sociedad de que no se les debería permitir reproducirse, aunque desde un punto de vista eugenésico constituyen un grave problema a causa de su reproducción extraordinariamente prolifera*" (Terman 1917, citado en: Lewontin et al. 1991: 107).

En el mismo período, otro investigador, el psicólogo Henry Goddard (1866-1957), utiliza como blanco para aplicar sus test a los miles de inmigrantes que bajaban diariamente de los barcos provenientes de Europa del sur y el este, a quienes no dudaba en clasificar como débiles mentales[117] en su gran mayoría e incapaces para desempeñarse en tarea alguna. A gritos pedía que las autoridades de su país restringieran la inmigración, algo que recién ocurrió con la Ley de Restricción de la Inmigración promulgada en 1924. Para aquellos clasificados como "débiles mentales", proponía,

[117] Durante este período eran considerados como "débiles mentales" todos aquellos que representaran una edad mental entre los 8 y 12 años en la escala de Binet, o *"todas aquellas personas que* [eran] *incapaces de adaptarse a su ambiente y de ajustarse a las normas sociales o de comportarse con sensatez"* (Goddard 1914, citado en Gould op. cit.: 161). Para estos investigadores la inteligencia y la moralidad estaban unidas, así quedaban incluidos en la categoría tanto los criminales, los alcohólicos, las prostitutas, los holgazanes, como los inmigrantes.

además, la esterilización y/o el confinamiento entre otras medidas, ya que su reproducción pondría en riesgo a toda la sociedad. La sociedad norteamericana fue construyendo su propia utopía de democracia, libertad e igualdad de derechos para los pocos que quedaban al margen de los "rótulos científicos".[118]

Por último, el psicólogo Robert Yerkes (1876-1956) desarrolló, durante los años 1917 y 1918, una batería de test basados en la medición del CI y los aplicó a los casi dos millones de soldados reclutados para combatir en la Primera Guerra Mundial. Los soldados blancos se ubicaban primeros en la escala, luego le seguían los inmigrantes europeos (con variaciones importantes por nacionalidades) y por último los negros, que al decir de Yerkes:

> "*Todos los oficiales sin excepción coinciden en que el negro carece de capacidad de iniciativa, sus dotes de mando son pocas o nulas y no puede*

[118] Como sostiene el investigador Hector Palma : "*Desde 1875 EEUU había comenzado a poner trabas a la inmigración aunque entonces estas sólo alcanzaban a extranjeros "indeseables", entre los que se encontraban prostitutas y ex convictos. Con el transcurso de los años fueron añadiéndose gradualmente otros grupos : 1882 "lunáticos e idiotas"; en 1903 "epilépticos e insanos"; 1907 "imbeciles y débiles mentales". En la medida en que las restricciones iban en aumento se fueron creando procedimientos para examinar y detectar con precisión a estos grupos. Finalmente se aprueba la ley de inmigración Jonson Lodge de 1924 que establecía cuotas de inmigrantes que no debían sobrepasar el 2 % de los residentes de cada nacionalidad en EEUU. Esta ley se proponía estimular el proceso de purificación racial*". (Palma:2005:121)

> *aceptar responsabilidades. Algunos señalan que esos defectos son más pronunciados en el negro del sur de los EEUU.*". (Gould 1988:203).

En todos estos casos vemos cómo los resultados de la aplicación de los exámenes eran utilizados para elaborar una escala jerárquica que clasificaba no sólo a los alumnos de acuerdo con sus "valores intelectuales", sino también a millones de individuos, ya sea los obreros que fueron reclutados para combatir en la Primera Guerra Mundial o los inmigrantes que llegaban buscando mejores horizontes de vida, entre otros. A aquellos que no satisfacían las expectativas de los tests, se les atribuía de por vida el rótulo de incapacidad biológicamente determinada y por lo tanto verían fracasar sus expectativas de progreso mediante la educación, el esfuerzo y dedicación.

Nos podemos preguntar finalmente qué miden estos test. ¿Miden capacidades innatas o miden conocimientos alcanzados por esos individuos a lo largo de su vida? En primer lugar, habrá que tener en cuenta que la habilidad para responder al tipo de interrogantes que constituyen estos test está relacionada con la propia experiencia cultural y al posicionamiento

social y económico más que a capacidades innatas. En segundo lugar, el tipo de preguntas nos remite a los intereses en juego que están detrás de estas mediciones. Dos ejemplos citados en Lewontin nos permitirán aproximarnos a estas afirmaciones, el primero relacionado a inmigrantes en EEUU.:

> "*Durante la primera guerra mundial el test Army Alpha pedía a los inmigrantes polacos, italianos y judíos que identificaran el producto fabricado por Smith & Wesson y que dieran apodos de equipos profesionales de béisbol. El test de Army Beta fue diseñado para efectuar una medición "no verbal" de la "inteligencia innata" de los inmigrantes que no sabían hablar inglés. El test pedía que se indicara qué faltaba en cada uno de una serie de dibujos. El conjunto incluía un dibujo de una pista de tenis en la que faltaba la red. El inmigrante que no era capaz de responder a semejante pregunta demostraba de ese modo ser genéticamente inferior a los psicólogos tenistas que inventaban tales test para adultos*" (Lewontin op.cit: 110-111).

El segundo, vinculado a contenidos de la educación inicial en los colegios:

> "*La mayoría combinan test de vocabulario con test de razonamiento numérico, de razonamiento analógico y de reconocimiento de modelos. Algunos contienen referentes culturales específicos y abiertos: se pide a los niños que identifiquen personajes de la literatura inglesa ("¿Quién era Wilkens Micaweber?") se les pide que emitan juicios de clase ("¿Cuál de las cinco personas siguientes se parece más a un carpintero, a un fontanero y aun albañil? 1) el cartero, 2) el abogado, 3) el camionero 4) el médico 5) el pintor") se les solicita que disciernan qué comportamientos son socialmente aceptables ("¿Qué deberías hacer cuando te das cuenta de que vas a llegar tarde a la escuela?") se les insta a juzgar estereotipos sociales ("¿Cuál es más bonita? ") dándoles a escoger entre una chica con ciertos rasgos negroides y una europea con cara de muñeca); se les pide que definan términos oscuros (sudorífico, homúculo,*

parterre). Naturalmente, las respuestas "correctas" a tales preguntas son buenos predictores del rendimiento escolar" (Ibídem).

Queda reflejado entonces que en realidad estos test miden los conocimientos adquiridos o el rendimiento escolar. La idea de que miden la inteligencia ha sido agregada sin una justificación válida. Además, estos conocimientos evaluados se relacionan con pautas y parámetros occidentales y de clase; de esta manera, se explica el fracaso de miles de inmigrantes en la resolución de los problemas planteados.

Esta síntesis sobre el uso y abuso de la aplicación de una vasta variedad de exámenes mentales sobre diversas poblaciones, nos permite visualizar cómo el control de los sujetos continúa sobre la base de medir, clasificar, segmentar y diferenciar sus cuerpos. La diferencia radica en que, mientras en el siglo XIX se utilizan las características fenotípicas u observables para realizar las clasificaciones de las diferentes razas, a comienzos del siglo XX, algunos científicos esgrimen como artimaña lo que no se ve, algo inasible como la inteligencia, que sin embargo será cosificable y medible. La

discusión se desarrollará entre dos cuestiones: si la capacidad intelectual es innata, o si es fruto de las condiciones del ambiente en que el individuo se desarrolla.

Racismo sin "razas": algunos debates

En el siglo XX, pese a las refutaciones que ha tenido desde distintas disciplinas biológicas, el concepto de "raza" persiste a nivel del sentido común. Esto responde a evidencias que son observables e insoslayables: la existencia de diversidad o variabilidad. Estas evidencias son esgrimidas por las concepciones racistas para afirmar que dichas diferencias confirman la gran separación genética entre las distintas "razas". Caballi-Sforza afirma que

> "*los caracteres externos del cuerpo, como el color de la piel, la forma y dimensiones del cuerpo, están muy influidos por la selección natural determinada por el clima*" (Caballi-Sforza 1999:131).

La adaptación al clima requiere que haya modificaciones en la superficie del cuerpo. Al ser externas, son diferencias observables y es lo que lleva a pensar que el resto de la

constitución genética debe portar diferencias de la misma envergadura; pero no es así: en el resto de la constitución genética las diferencias son mínimas.

Lewontin, en su refutación desde la genética a la existencia de “razas puras”, demuestra que si bien hay genes que varían mucho de un individuo a otro, no hay ningún gen conocido que sea 100 % de una forma en una “raza” y 100 % de una forma en otra “raza”. En esta misma línea de argumentación, se plantea que el 75 % de los genes conocidos en los seres humanos no presentan variación alguna en toda la especie. Así, concluye que las diferencias genéticas entre grupos considerados como pertenecientes a “razas” diferentes son insignificantes con relación a las variaciones presentes en el interior de cada uno de estos grupos.

Lo visto hasta el momento nos lleva a plantear la imposibilidad de definir una “raza” como un grupo cerrado, base del pensamiento racista que postula la existencia de “razas puras”. Caballi-Sforza afirma que el concepto de “raza” en la especie humana no explica nada, ya que

> "*la estructura de las poblaciones humanas es sumamente compleja y varía de unas regiones a otras, de unos pueblos a otros. Siempre hay gradaciones, debidas a las continuas migraciones dentro y fuera de las fronteras nacionales que impiden realizar separaciones netas*" (Ibídem:254).

Vemos que la existencia de poblaciones aisladas, que son las que permitirían el surgimiento de razas diferenciables dentro de una misma especie, queda refutada con todos estos argumentos. Por el contrario, lo que siempre ha existido en el caso de los seres humanos, son los contactos, las migraciones, los intercambios entre poblaciones múltiples y diversas.

Por esta razón, una de las afirmaciones que en la actualidad ya no se discute es que toda la humanidad proviene de un tronco común: la especie[119] homo sapiens sapiens, lo que permite explicar que el componente genético sea el mismo para todos los seres humanos. Las diferencias existentes -color de la piel, estatura,

[119] Una especie es una "*entidad cerrada, es decir que la posibilidad de descendientes fértiles se da por cruzamientos entre miembros de la misma especie*" (Pinotti 2004).

textura del pelo, características de los ojos, etc.- son sólo fenotípicas, es decir, son características observables o externas. Desde esta visión no existen las razas y tampoco aptitudes intelectuales, psíquicas o morales asociadas a estas diferencias externas.

Como señalábamos antes, la división en "razas" responde entre otras cosa a la necesidad, surgida en el siglo XIX, de clasificar la gran diversidad humana existente. En el proceso de enfatizar las diferencias, el racismo fue creando "razas" donde no existían, la "raza" se convirtió en una construcción social a partir de la cual se levantó una ideología justificadora del capitalismo industrial y sus consecuentes situaciones de desigualdad y explotación (Cfr. Lewontin op.cit.).

Podemos establecer diferentes períodos durante el siglo XX en los que resultó particularmente importante refutar desde distintos ámbitos científicos estas ideologías racistas fuertemente difundidas.

En la década del cuarenta Ruth Benedict en su libro *Raza: ciencia y política*, señala la confusión entre dos términos, "raza" y "racismo". Esta

antropóloga establece la necesidad de diferenciar ambos aspectos al afirmar que

> "*la raza es materia de cuidadoso estudio científico; el racismo es una presunción indemostrada de la superioridad biológica y perpetua de un grupo humano sobre otro*" (Benedict:1941:7).

La ideología racista afirma que quienes poseen ciertas características son seres aventajados que han alcanzado una etapa superior de desarrollo o civilización; por el contrario, los que poseen características opuestas son considerados seres inferiores, estigmatizados e incapaces de alcanzar la civilización. Es en este sentido que Benedict plantea que para comprender los "conflictos raciales", en primer lugar hay que estudiar los "conflictos", no las "razas", sin embargo vemos que durante las décadas siguientes la confusión persiste.

En la década del ochenta nuevamente aparece la confusión ente los dos términos; se postula que el problema podría tener una solución a partir de la refutación del concepto de "raza", desestimando el papel de la dominación y el conflicto sobre el que el racismo se construye y

refuerza. De esta manera, el genetista francés Albert Jacquard, junto a otros intelectuales y científicos, afirmaba en este período que

> "*el concepto de raza no corresponde, en nuestra especie, a ninguna realidad definible de manera objetiva y estable*" (Jacquard 1983:26).

Se intentaba rebatir con "argumentos de la razón" las afirmaciones que subyacen a toda ideología racista: a) la supuesta existencia de "razas" puras; b) la supuesta superioridad biológica, cultural y moral de algunas "razas"; c) la legitimidad de ciertos procesos de dominación y los privilegios justificados a través de las dos afirmaciones anteriores (Cfr. Memmi 1983). Se pensaba que al demostrar la inexistencia de "razas" el racismo desaparecería, es decir, se intentaba solucionar un problema social a través de una argumentación racional.

En la actualidad, pese al paso fundamental en el reconocimiento de esta cuestión como un problema social, la imbricación de los dos términos -raza y racismo- ha continuado, sobre todo a través del desarrollo de los determinismos biológicos que han logrado

sobrevivir a todas las críticas. Estas concepciones deterministas consideran que la naturaleza humana está determinada por los genes o por características físicas innatas y afirman que las causas de los fenómenos sociales se hallan en la biología de quienes integran la sociedad. Estas ideas, que han constituido parte del discurso dominante sostenido por la sociedad capitalista desde el siglo XIX hasta la actualidad, mantienen un orden social injusto atravesado por profundas desigualdades -posición social, económica y política-, explicadas y justificadas por causas naturales: si estas desigualdades son consecuencia directa de nuestras biologías, ninguna acción puede modificarlas. Además, estos determinismos que propugnan la condición hereditaria de sentimientos, voluntades, pasiones y todos los comportamientos humanos, actúan como intentos de reconciliar representaciones sociales contradictorias. Lo que ocurre en una sociedad que por un lado afirma la igualdad y la libertad como las premisas fundamentales que la constituyen pero, por el otro, aparece signada por la desigualdad y las jerarquías (Cfr. Lewontin op.cit.).

Racismo: la diferencia como estigma

"Y sintió miedo, y creyó
entender que ser judío
ya no tenía nada que
ver con Sammy, sino
con los otros, los que no
eran judíos y
necesitaban que él
tuviera esas orejas, y
ese perfil, y ese miedo
típico de judío"
(Abelardo Castillo).

Al rastrear el proceso de construcción del racismo hemos visto que, en tanto ideología diferenciadora que conjuga ideas y prácticas, se desarrolla fundamentalmente durante el siglo XIX y gran parte del XX. Las características que adquiere en este período inicial se irán matizando y modificando con el correr del siglo XX, gracias a las diversas perspectivas sociales y teóricas y que lo combatieron.

Si avanzamos sobre la definición del racismo vemos que comenzó -y en ciertos casos continúa- postulando un vínculo entre rasgos anatómicos o genéticos -reales o imaginarios- de un individuo o grupo y sus características

conductuales, intelectuales, morales y/o culturales. La categoría de raza, veíamos antes, arraiga en estas cuestiones corporales. Este vínculo, además, es esgrimido en beneficio de un grupo contra otro, tendiendo a justificar ciertas situaciones de desigualdad (dominación, privilegios, exclusión, agresiones, etc.) en diferentes momentos históricos[120]. Esta relación que se establece tiende a interpretar y enfatizar las diferencias llevándolas al mismo tiempo a lo absoluto, es decir, generalizándolas a todo un grupo o sector; sosteniendo también su carácter de definitivas. Los grupos conformados en este proceso, al que pertenecen el racista y su víctima, quedan enfrentados en el espacio social[121].

La representación sobre el "otro" puede estar construida sobre alguna característica conductual o cultural que pasa a ser generalizada a todos los miembros del grupo social, sin reflexionar sobre las excepciones y las diversidades. De esta manera se establecen relaciones entre algunos atributos

[120] Cfr. Wieviorka 1992, Llobera 1990, Lévi-Strauss 1986, Memmi 1983.

[121] Con espacio social nos referimos al lugar donde se constituyen, despliegan y articulan las diversas prácticas sociales, es decir, las múltiples, opuestas y cambiantes estrategias de vida de los grupos sociales que comparten dicho espacio. En este sentido el espacio no sólo es construido sino también representado, adquiere un significado para las personas que, por medio de diferentes procesos simbólicos y afectivos, construyen lazos y sentimientos de pertenencia. En este sentido Marc Augè dirá que el lugar "*es relacional e histórico, es un lugar de identidad*" y construcción (Augè 2000).

culturalmente negativos (avaricia, maldad, suciedad, pereza, etc.) y los diferentes grupos clasificados. La sola pertenencia a dichos grupos marca la presencia de algunos de estos atributos en un individuo. Este mecanismo es el que profundiza la desigualdad y el rechazo. Ha sido recurrente la construcción de imágenes descalificadoras sobre determinados grupos, más allá del atributo resaltado. Los judíos, los indígenas, los negros, entre otros, son los ejemplos que se han repetido en la historia occidental. Recordemos que, según se muestra en el capítulo sobre alteridades socialmente construidas, las identidades étnicas no son naturales ni estáticas, se construyen socialmente por los unos y los otros. Desde la representación etnocéntrica acerca del "otro" y de su comportamiento se configuran los estereotipos que definen al "otro" de manera uniforme y simplificadora y estos estereotipos son los que se generalizan a todos los integrantes del grupo. De igual forma, las posturas racistas construyen visiones estigmatizadoras[122] que atribuyen capacidades y conductas a los otros como marcas naturales que se heredan de padres a hijos y que se consideran irreversibles.

[122] El término estigma será utilizado para hacer referencia a un atributo profundamente desacreditador construido en relación a determinados estereotipos y marcas, de las cuales son supuestamente "portadores" algunos sujetos (Goffman 1989).

Enfrentado al grupo que construye las visiones descalificadoras, se va conformando el o los “grupos racializados”, es decir, aquellos sobre los cuales la sociedad ha construido una representación o imagen racial, elaborada a partir de la selección de determinados rasgos que se suponen transmitidos biológicamente, o sea, heredados a través del nacimiento dentro del grupo considerado. Mediante este proceso de “racialización” se clasifica la diferencia por medio de una mirada valorativa que pone signos negativos a los “otros”, al atribuir comportamientos, actitudes y méritos a rasgos fenotípicos específicos. Esta construcción negativa del "otro", que contrasta con un "nosotros" positivo, además responde a, y acentúa, un sentimiento de amenaza.

De esta manera vemos que las representaciones sociales no sólo dan sentido a lo que sucede sino que además producen lo esperado, reproducen la realidad y a su vez la construyen. Cuando una persona tiene una representación del “otro”, construye en ese proceso al “otro”, quien a su vez responde a la imagen que se tiene de él. El “otro” es imaginado como una amenaza, es el culpable de diversas situaciones críticas asociadas a la

violencia, al desempleo, a la pobreza y a la marginalidad. En esta interpretación acerca del origen de las crisis sociales se soslaya el papel del Estado, del sistema socio-económico y de los integrantes de la sociedad, favoreciendo el proceso de reproducción de la desigualdad social.

En los últimos tiempos este fenómeno adquiere otros ribetes. Albert Memmi afirma que el mecanismo "agresión-justificación", que subyace a toda acusación o insistencia racista en la diferenciación, puede apoyarse en una diferencia biológica como en una diferencia cultural: parte tanto de la biología como de la cultura, para generalizar seguidamente al conjunto de la persona, la vida y el grupo del actor estigmatizado (Memmi 1972).

Asimismo el antropólogo argentino Eduardo Menéndez sostiene que el racismo fundamentalmente basa su acción sobre la identidad, la pertenencia a un grupo y la diferenciación radicalizada de "otro" o una serie de "otros". En realidad, necesita de la presencia de un "otro" para poder llevar al extremo la afirmación de las diferencias culturales (Menéndez 2002). A través de la desvalorización del "otro" es posible reconfirmar y reivindicar la

propia identidad amenazada, subordinada y excluida. Proceso que en períodos de crisis se profundiza. Así es que la diferencia se construye como radical, irreductible e incompatible, o sea, estableciendo la imposibilidad de llevar adelante cualquier proceso de interacción o intercambio. De esta manera, volviendo a la idea inicial, el problema del racismo no se vincula con la existencia o no de "razas", sino con "*la función ideológica, cultural o económico-política que el racismo cumple*" (Ibídem: 222).

Es por este motivo que Menéndez nos advierte acerca del "racismo cultural", que está siendo estudiado en Europa desde mediados de los ochenta, en el que las prácticas excluyentes y discriminatorias refieren a criterios culturales más que biorraciales[123]. El autor plantea que este aspecto permite reconocer que el problema central no reside en los criterios esgrimidos sino en el "sentido" dado a esos criterios y en la suma de intereses que impulsan dichas prácticas.

Lo que queda planteado como un enfrentamiento relacionado a cuestiones

[123] Para una profundización de estos temas remitimos a Juliano 1997, Margulis 1997, Menéndez 2002 y Stolcke 1995.

culturales y anatómicas encubre en realidad el enfrentamiento entre clases sociales o grupos con posiciones antagónicas, entre los que

> "*se apropian de las riquezas producidas socialmente y los que pugnan por sobrevivir en el contexto del mayor nivel de desigualdad conocido históricamente*" (Hobsbawm, citado en: Neufeld op.cit.:35).

Decíamos al principio que desde la década del cuarenta Benedict planteaba que el problema del racismo había surgido desde la política más que desde la ciencia y afirmaba que

> "*si el porvenir del racismo es como su pasado, esas teorías no dependerán de hechos científicos, sino de los tratados que se firmen o se rechacen y de la política internacional que esté en auge*" (Benedict op.cit.:169).

De esta manera, el racismo no tiene que ver sólo con análisis académicos o científicos acerca de la existencia o no de "razas" y/o culturas diversas, sino principalmente con la función ideológica, cultural, económico y política que cumple, es decir que lo

fundamental en este caso es el uso simbólico que se hace de estas diferencias (Cfr. Menéndez op. cit.).

Es importante aclarar que el reconocimiento de lo cultural como criterio significativo en la constitución de "otros" estigmatizados -modalidad que adquiere el racismo en los últimos tiempos-, no deja de lado su anterior característica, la identificación de determinados rasgos físicos persiste en las prácticas de diferenciación extrema. En todo caso, será necesario reconocer que ambos elementos, esgrimidos para valorizar negativamente la diferencia, tienen un papel fundamental en la actualidad y lo que se debe analizar es la manera en que se presentan en cada contexto en particular.

Mediante la insistencia en la afirmación de la diferencia, en la que se basa el racismo, se pretende instaurar o profundizar la exclusión o la separación del grupo *racializado* del resto de la comunidad y, en ciertos casos, de la humanidad, esgrimiendo una "profunda e insalvable" diferencia biológica y/o cultural, para demostrar la imposibilidad de inclusión o integración del grupo social estigmatizado. El "otro" es considerado como: incomprensible,

enigmático, exótico, extraño, inquietante; va adquiriendo en este proceso los rasgos que lo llevan a su "cosificación" y/o "deshumanización". Es de este modo que se produce y legitima la exclusión y el rechazo.

Racismo y exclusión social

Hemos visto, desde el inicio de este trabajo, que las migraciones en la actualidad han adquirido dimensiones importantes, pero no es esto lo que favorece la activación y recrudecimiento de prejuicios y mecanismos de diferenciación y exclusión. No podemos dejar de lado el contexto en el que se llevan a cabo estas migraciones, nos referimos al crecimiento de la desocupación, la marginalidad, la exclusión social, económica y política, es decir, un proceso de profundización de las desigualdades existentes. Todo esto conforma en realidad la base sobre la cual se producen los procesos migratorios y se construyen las imágenes del "otro".

En este sentido acordamos con María Rosa Neufeld cuando plantea que la prensa:

> "*contribuye a legitimar, en un contexto de feroz competitividad por bienes*

> *básicos como la salud, la vivienda y la educación, la noción del inmigrante como invasor, como aquel que constituye una amenaza al orden establecido*" (Neufeld op.cit.:17).

En 1993, el entonces subsecretario general de la presidencia del gobierno de Carlos Menem, Luis Prol, declaró que "*los problemas sociales del país, y en especial el de los sin techo, se originan en las migraciones desde los países limítrofes*" (*Página 12* 13/08, citado en: Oteiza 2000:17-18). Sin embargo, Grimson advierte que estudios estadísticos demuestran que los problemas de la desocupación en la Argentina no están provocados por el proceso inmigratorio, ya que la dimensión de los primeros supera ampliamente la de los segundos. Datos estadísticos revelan que en 1991, los inmigrantes limítrofes no alcanzaban el 3 % de la población argentina y el índice de desocupación superaba el 5 %. Pasados cinco años, en 1996, el índice de desocupación superó el 17 %, lo que quiere decir que, si se hubiera debido a la ola inmigratoria, el número de residentes extranjeros debería haberse triplicado en esos cinco años, y esto no fue así. Por lo tanto, culpar a los inmigrantes por los efectos del ajuste neoliberal, el aumento de la

desocupación, la proliferación de la pobreza, la epidemia del cólera, entre otras cosas, constituye falsear la realidad, alentar la xenofobia, la discriminación y la violencia (Grimson op.cit.).

Vemos que en la actualidad, los migrantes y la discriminación, con su carga de racismo, son temas de debate y análisis en los medios de comunicación, en diversas organizaciones de derechos humanos y en instituciones académicas. Se conforman posicionamientos sobre los migrantes que van desde la hostilidad, pasando por la neutralidad, hasta llegar a la pro-migración. A pesar de todas estas acciones, participaciones, debates y de la difusión de los mismos por ciertos medios, la discriminación racial y la xenofobia no desaparecen, sino que tienden a constituirse como hegemónicas.

El crecimiento de los conflictos sociales y la difusión permanente de visiones descalificadoras que estigmatizan al "otro", al "*fijar atributos profundamente desacreditadores*" en las representaciones sociales, permiten que los problemas discriminatorios se profundicen y alcancen diferentes niveles de la realidad. Además las expresiones que se elaboran alrededor del "otro" dan cuenta de las

dificultades que presentan las relaciones entre los locales y los migrantes: son vistos como una amenaza y una carga, relacionados con situaciones delictivas y culpabilizados por la falta de trabajo entre otras cosas. (Neufeld op.cit.). El "otro", víctima de la miseria, la recesión económica y los sucesivos reajustes capitalistas, termina convirtiéndose en victimario, responsable de todos los problemas y las desigualdades existentes. Como ya vimos, esto no sólo enmascara los orígenes sociales de la pobreza, sino que además justifica los programas de control demográfico a través de políticas de inmigración discriminatorias, a la vez que constituyen la forma política que adopta el racismo en la actualidad, como veremos al tratar el punto sobre los diversos planos del racismo.

Verena Stolcke relaciona la profundización de las diferencias culturales con ciertas tendencias seudocientíficas[124], que posibilitan la difusión de ideas que propugnan la separación cultural y la exclusión social. Al presentar el etnocentrismo de manera exacerbada,

[124] Nos referimos a la sociobiología, teoría pseudocientífica que pretende establecer la base biológica de todo comportamiento social y que sostiene la existencia de instintos básicos en el hombre. Se apropia de los resultados del estudio del comportamiento animal -etología- y los extrapola para explicar el comportamiento social humano. Al plantear la existencia de esquemas innatos que han permitido la supervivencia de la especie y que han sido seleccionados por resultar adaptativos se llega a la conclusión de que estos comportamientos son óptimos. El odio al extraño y el instinto agresivo son ejemplos de la manera en que la naturaleza ha diseñado nuestro comportamiento.

estableciendo que las relaciones que las diferentes culturas pueden mantener entre sí serán hostiles y destructivas por naturaleza, se concluye justificando y legitimando actitudes que excluyen al "otro". Desde estos argumentos se relaciona la xenofobia -definida como la desconfianza o miedo al extranjero que provoca rechazo- con una tendencia "natural del ser humano" a temer y rechazar a los intrusos por ser diferentes. De esta manera, la única opción posible es la de mantenerse aislados. Es así como, en lugar de hacer un ordenamiento jerárquico con las diferentes culturas, lo que propone este "fundamentalismo cultural" es segregarlas en el espacio. (Stolcke op. cit.) Es un discurso que pretende retomar, de manera disfrazada pero evidente, los postulados de la "pureza de raza".

Manifestaciones del racismo

El racismo puede ser analizado a partir de sus diferentes expresiones o manifestaciones. Michel Wieviorka en este sentido distingue tres líneas de abordaje: las opiniones que se basan en los prejuicios, las conductas o prácticas que se manifiestan en la discriminación, la segregación y la violencia y las elaboraciones

doctrinarias o las ideologías. A continuación nos ocuparemos de las dos primeras líneas.

Prejuicios

Podemos definir el prejuicio[125] como un "*juicio que construye la realidad del otro de manera predeterminada*", no es una idea formulada a partir de una experiencia concreta, pero tampoco se modifica al producirse esta experiencia o al recibir críticas acerca de lo que se formula (Wieviorka op. cit.). Son ideas construidas en torno a evidencias inadecuadas e incluso imaginarias, a través del conocimiento cotidiano y del sentido común.

Para referirnos al proceso de conformación del prejuicio en general podemos retomar lo visto, en el capítulo sobre etnocentrismo acerca de la simplificación en el conocimiento del otro o la construcción de estereotipos. A partir de este conocimiento exterior del otro se tiende a unificar y simplificar, sintetizando las características percibidas (anímicas, intelectuales, de imagen), bajo el rótulo de "lo típico" de ese otro, es decir, homogeneizando las diferencias. De esta manera se atribuyen a

[125] Los prejuicios no sólo se construyen alrededor de características biológicas o culturales, sino que también pueden tener como base otros referentes como la clase social, el género, la etnia, las preferencias sexuales, entre otras cuestiones.

todos los miembros del grupo las mismas características. Además estos rasgos compartidos son naturalizados, es decir, se los acepta sin cuestionarlos, se desconoce que han sido construidos históricamente. Se explican por la cultura, la herencia genética, las características anatómicas, según el tipo de prejuicio al que hagamos referencia, obviando la situación de desigualdad socioeconómica en que se encuentran los grupos sobre los que se construye el estereotipo.

Sin embargo, ya hemos visto que estos prejuicios naturalizados son construcciones sociales que se gestaron históricamente, tienen un origen, una causa, aunque ésta sea ignorada o desconocida. Con frecuencia se construyen como imposiciones originadas en diferentes instancias de poder como parte del discurso hegemónico, legitimador de una situación dada -que puede ser de dominación, subordinación o rechazo- y que con el tiempo termina siendo aceptada como válida. La mayoría de los prejuicios tienen entonces un origen social no sólo individual; son esquemas ya elaborados a partir de los cuales actuamos, permiten “integrar” o “cohesionar” la identidad del nosotros frente a los otros discriminados. Estos estereotipos conformados se manifiestan

en representaciones diversas, en conceptos y en actitudes, desde el comportamiento cotidiano hasta el comportamiento institucionalizado y hegemónico en el ámbito político, educativo o difundido a través de los medios de comunicación, la literatura, el cine, entre otros (Perez Montfort 1996).

Con relación a las representaciones que se elaboran sobre los "otros" y como ejemplo de prejuicio racial podemos seguir el análisis de un caso, trabajado por Neufeld, en torno al material didáctico para uso escolar elaborado por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 1994, donde se produce una "*asociación irreflexiva y peyorativa que asocia a algunos grupos de inmigrantes latinoamericanos con el robo, el tráfico de drogas o la suciedad*" (Neufeld op.cit.:41). De esta manera, en el audio de un video educativo sobre las adicciones se escucha la voz de un traficante de drogas relatando cómo se lleva adelante el comercio: "*La boliviana pasa la merca desde el norte y la distribuye, bah... puede ser boliviana o jujeña o salteña*" (Ibídem).

La autora concluye que en esta afirmación generalizadora no sólo se difunde la idea de que los bolivianos trafican droga sino que además, y

por extensión, se afirma que los salteños y los jujeños también lo hacen. Todo esto contribuye a reforzar otras representaciones prejuiciosas que los mismos alumnos ya tenían incorporadas, provocando el siguiente comentario: "*si estás en la estación de Flores, cuando ves que se te acerca uno mal vestido, sucio, un negrito, tenés que escaparte*" (Ibídem:42).

Otro ejemplo interesante es la divulgación de prejuicios discriminatorios que se dan a través de los medios de comunicación. La idea de "invasión" construida alrededor de los procesos migratorios actuales es algo recurrente en diferentes partes del mundo. Esta idea está además vinculada a los sentidos de "peligro" y "miedo", que en el caso de los movimientos migratorios, se manifiesta en el temor a ser invadidos por una diversidad incomprendida. En ciertos casos[126], esto queda reforzado por la intencionalidad atribuida a la invasión: es "silenciosa", se oculta, se enmascara, se expande. Todos estos recursos discursivos no parecen productos de la casualidad; adquieren pleno sentido en el contexto de desocupación y de grandes conflictos sociales y económicos del período. En este mismo ejemplo también está

[126] Cfr. Revista *La primera de la semana,* 4 de abril de 2000.

presente el recurso ideológico al "miedo a la invasión", que se fortalece y confirma asociándolo a la necesidad de "protección", "control", "seguridad", "defensa" y "salvaguardia" de niveles de bienestar adquiridos por la población con anterioridad a la supuesta "amenaza" recibida. Estos argumentos son los que posibilitan ciertas propuestas para solucionar el problema, centradas en el reforzamiento de la seguridad y, por ende, de las estrategias represivas y discriminatorias que terminan provocando el tratamiento penal de la inmigración y la pobreza.

En el ejemplo tomado del número de la revista *La Primera*, ya citada, en el que la inmigración es nota de tapa, se ve cómo los inmigrantes o los "*responsables de esta invasión*" en un primer momento, en la portada, quedan definidos de manera imprecisa: "*La Invasión Silenciosa*". Pero en las notas de la revista van adquiriendo forma más definida: en primer lugar son calificados como "*inmigrantes indocumentados*", más adelante pasan a ser "*…inmigrantes que no son los soñados por Sarmiento y Alberdi, no vienen de las capitales de Europa. Llegaron de Bolivia, Perú y Paraguay"*, y finalmente quedan definidos como

los que *"trampean para obtener la ciudadanía argentina*".

Esta idea de "invasor" asociada al "otro" se relaciona con otras clasificaciones diferenciadoras utilizadas en nuestra sociedad cotidianamente. Nos referimos a "bolita", "paragua", "villero", "negro". Los rótulos que se esgrimen en los discursos están cargados de sentidos, a través de ellos se le asigna al "otro" un lugar en la sociedad; permiten evaluar y actuar pues son valorativos y orientadores. Como decíamos al principio de este trabajo, estos sentidos involucrados, conforman un conocimiento que circula en diferentes ámbitos de nuestra vida diaria. La valoración o interpretación racista de la diferencia además da comienzo a un doble movimiento: al mismo tiempo que demuestra la inferioridad del "otro" victimizado prueba la superioridad del racista. Una demostración es la que confirma la otra, de esta manera, la estigmatización del "otro" se transforma en mérito o beneficio del acusador (Memmi 1972).

Mario Margulis sostiene que "bolita" es un término que abarca colectivos distintos designando despectivamente a los extranjeros de países limítrofes pero también a los

santiagueños, tucumanos, salteños etc. -y lo veíamos en el ejemplo analizado por Neufeld-. Esta representación del "otro" que nutre nuestra percepción de la realidad, está respondiendo a "*un juego sociocultural perverso*" que vincula diferentes cuestiones: pobreza, rasgos corporales, exclusión social y económica. De esta manera, este estereotipo discriminatorio tiene como base diferencias centradas en el cuerpo, en la condición económica o en la cultura.

> "*Se mezcla la etnicidad con la pobreza en las manifestaciones más visibles de la discriminación, y el rechazo a lo diferente se combina con el temor al despojo*" (Margulis op.cit.:57).

Siguiendo con las otras expresiones del racismo, nos encontramos con tres ejemplos diferentes dentro del orden de las prácticas sociales. Si bien cada una de ellas presenta dinámicas propias, se construyen alrededor de las representaciones y percepciones con cargas valorativas que se elaboran sobre los otros y sobre el propio grupo, es decir, están conectadas a los procesos de construcción de prejuicios. Además producen efectos concretos sobre quienes las padecen.

La discriminación

Podemos definir la discriminación[127] como una práctica que impone al otro[128] un trato diferenciado, si bien lo incorpora en los diferentes ámbitos de la vida social lo hace desde formas que lo inferiorizan. Puede adoptar procedimientos indirectos o directos. En el último caso al negar de forma directa ciertos derechos a los grupos estigmatizados o "racializados", en gran parte, extranjeros o inmigrantes. El acceso a ciertos servicios o actividades sociales, no se lleva a cabo en igualdad de condiciones con respecto al resto de la población, los locales.

En este sentido, proponemos pensar como ejemplo en las leyes de inmigración de ciertos países, como el caso de España, que niegan el derecho de trabajo en igualdad de condiciones, solicitando contratos laborales para entregar las visas, situación que favorece la llamada "ilegalidad" laboral en los inmigrantes. Creando

[127] Las clasificaciones manejadas por el INADI -Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo- para definir las manifestaciones discriminatorias en la sociedad argentina no se agotan en las trabajadas en este artículo sino que se reconoce una gran variedad de expresiones discriminatorias que se asientan en: el cuerpo (discapacidad o enfermedad), lo biológico, la nacionalidad, el género, la adscripción étnica, la edad, los factores económicos y la religión (dentro de esta manifestación el antisemitismo queda separado por sus características particulares).

[128] Los atributos esgrimidos en los procesos de discriminación pueden ser diversos, la diferenciación puede ser por género, por edad, por religión, etc., es decir, no sólo consiste en resaltar atributos que remiten a la supuesta existencia de razas.

además categorías diferenciadas de ciudadanos, los ciudadanos plenos que se benefician con todo lo que el sistema les ofrece y los excluidos de esta ciudadanía plena (Leflaive-Groussaud 2000).

En este mismo orden se ubica un ejemplo de discriminación trabajado en la Revista *Hecho en Buenos Aires*[129], donde se transcribe un párrafo del decreto 1023/94 del entonces presidente de la República Carlos Menem, donde se fijan una serie de:

> "*impedimentos para ser admitidos y/o permanecer en el país* [en referencia a los inmigrantes]*: alienación mental en cualquiera de sus formas o personalidad psicopática, enfermedades transmisibles, discapacidad física o psíquica o enfermedad crónica que disminuya totalmente su capacidad para el trabajo (...) pueda presumirse que se trata de una persona inútil por carecer de arte, industria, oficio, profesión, o cualquier otra circunstancia que a juicio del Ministerio del Interior lo señale como de dudosa capacidad*

[129] Revista *Hecho en Buenos Aires*, enero de 2004.

para integrarse a la sociedad" (Rev. *Hecho en Bs. As.* 2004).

En este mismo artículo, además, se denuncia que la *Ley General de Migraciones y Fomento de la Inmigración* promulgada en 1981, ley 22.439, vigente al momento de escribir la nota, era la misma que regía durante la dictadura militar. Esta Ley formulaba políticas restrictivas que profundizaban las actividades de control por parte de diferentes funcionarios y empleados públicos (médicos de hospitales, docentes, empleados de registros civiles, policías, etc.), quienes estaban obligados a denunciar a los inmigrantes sin residencia legal; además contemplaba la posibilidad de expulsarlos si el caso lo requería así (Oteiza op. cit)[130].

La segregación

[130] El 17 de diciembre de 2003 fue sancionada una nueva *Ley de Política Migratoria*, Ley 25.871, que deroga La *Ley General de Migraciones* (22.439), y fue promulgada de hecho el 20 de enero de 2004. Entre los derechos y obligaciones establecidos se apunta como logros fundamentales los referidos a los derechos humanos, violados sistemáticamente por la Ley anterior. En el artículo 6 de esta nueva Ley se establece *"el acceso igualitario a los inmigrantes y a sus familias en la mismas condiciones de protección, amparo y derechos de los que gozan los nacionales, en particular lo referido a servicios sociales, bienes públicos, salud, educación, justicia, trabajo, empleo y seguridad social"*. Por otra parte se elimina la obligación de denuncia por parte de los funcionarios públicos dando, además, intervención a la Justicia en detenciones y expulsiones. (Cfr. Ley 25.871 y Revista *Hecho en Buenos Aires*, año 4, Nº 58 [2005]). Sin embargo durante el mes de julio de 2006 esta Ley aún no había sido reglamentada y tampoco era aplicada por las instancias públicas correspondientes. Si bien había derogado la Ley anterior, seguían vigentes los decretos 1023/94 –Reglamento de Migración- y 1117/98 –Prohibición del cambio de categoría migratoria en territorio argentino-, hasta que se terminara con la regularización de la situación de los residentes extranjeros (CELS, Comunicación personal).

Algunos casos de discriminación pueden dar paso a la segregación, que consiste en mantener al "grupo racializado" a distancia. Es decir, este proceso discriminatorio se profundiza al provocar la expulsión del grupo "racializado". También puede tratarse de una delimitación de los espacios donde estos grupos pueden habitar, trabajar o permanecer; espacios que sólo pueden ser abandonados en determinadas condiciones de restricción. El ejemplo de segregación total fue -como se vio en el capítulo *Del colonialismo a la globalización*- el *Apartheid* sudafricano, donde el espacio y la movilidad estaban totalmente reglados desde el Estado por medio de leyes que restringían los derechos de residencia, circulación, empleo e incluso lugares de esparcimiento, iglesias, clubes, transporte público y deportes.

Otros procesos de exclusión territorial se va conformando por actitudes vinculadas al rechazo y al miedo, que van circunscribiendo el espacio vivido y ocupado. Se establecen límites simbólicos que delimitan el espacio por el que se circula. El desprecio, la sospecha y el temor favorecen el aislamiento y la separación de diferentes grupos; el no transitar por algunos lugares, y el representar ciertos espacios como peligrosos y amenazantes, van consolidando

estos límites que distinguen las zonas vividas como propias de las consideradas desconocidas e inquietantes.

De esta manera, la segregación racial no favorece la participación sino el confinamiento en las zonas donde se reside; espacio que, por otra parte, a veces puede ser disputado por otros habitantes pero que ante la imposibilidad o falta de interés por la integración o cohabitación, termina siendo abandonado (autosegregación). Es decir, en muchos casos encontramos una concentración de grupos de inmigrantes en lugares apartados que han sido dejados por las poblaciones locales. Espacios que por sus mismas condiciones precarias permiten la persistencia y afianzamiento de la miseria a través de la exclusión espacial, social y económica: falta de condiciones adecuadas en las viviendas, desigualdad en el acceso a la educación y los servicios, la atención sanitaria y el empleo.

Para algunos autores, en la actualidad la segregación racial se esconde tras el disfraz de la "defensa de la diversidad cultural" que propugna el multiculturalismo y la aplicación de políticas que defienden las fronteras o límites dentro de los cuales ese otro diferente -

extranjero o inmigrante- podrá moverse (Juliano 1997, Stolcke op.cit.). El multiculturalismo conlleva la idea de que la gente es irreductiblemente diferente por tener culturas distintas que condicionan de manera definitiva sus conductas. Desde esta postura se concibe a la cultura y la identidad como un conjunto de elementos fijos, inmutables e integrados que provienen del pasado, perspectiva que da lugar a los enfrentamientos ante la existencia de diferencias culturales irreconciliables ente los grupos. Sin embargo hay autores que desde otra postura plantean la posibilidad de una interacción social entre los grupos, sosteniendo una idea diferente acerca de la cultura y la identidad, percibidas como "conjunto de estrategias de interrelación". Es decir, considerándolas de manera dinámica, teniendo en cuenta las contradicciones, las ambigüedades y los conflictos, aspectos que posibilitan la transformación y resignificación cultural permanentes sin plantear necesariamente el enfrentamiento social (Juliano op. cit.).

La violencia

Por último el racismo puede manifestarse tanto a través de la violencia física como simbólica.

Por un lado, la violencia puede tomar diferentes formas, que van desde matanzas, atentados, linchamientos, hasta persecuciones, amenazas o agresiones, perpetradas contra distintos "grupos racializados" en las interacciones cotidianas. Por otro lado, no podemos desconocer que cualquiera de las manifestaciones vistas anteriormente (prejuicio, discriminación, segregación) conlleva diversos grados de violencia al inferiorizar y descalificar al otro.

Sin embargo, en muchos de los casos actuales, la violencia es ejercida por sectores con "poder de policía" de los Estados, como efecto del tratamiento penal de la inmigración. Por ejemplo, una falta de carácter administrativo: no tener en regla la documentación, queda asociada con un acto delictivo y sospechoso, situación que legitima el tratamiento violento contra el inmigrante.

El siguiente texto nos permitirá comprender que la violencia puede manifestarse de diferentes formas, puede ser directa, indirecta o simbólica. A veces estas formas que va tomando pueden darse por separado, otras aparecen unidas en un mismo episodio.

"Tenía el dinero justo para el boleto de ida, y para su disgusto, se encontró con las oficinas cerradas. No pensó en pedirle a alguien las monedas para viajar; se dispuso a emprender a pie el regreso desde Palermo hasta Wilde. Cansado y con hambre, ya en plaza del Congreso se sintió desorientado y buscó ayuda en quien le pareció más lógico: un policía. "¿Dónde queda Constitución?", fue su pregunta. Para su sorpresa, el uniformado no repuso, y con cara de enojado le reclamó "¡Documentos!". Algo confuso, Eugenio le tendió lo que pensaba sería suficiente: la ajada tarjeta de la empresa donde trabajaba. Como en tiempos de Martín Fierro, la papeleta que acreditaba su dependencia de un patrón debía bastarle a un pobre para andar lejos de su casa. "Esto no sirve – arguyó el agente- ¡Te voy a llevar a la comisaría... por vagancia!" Cuando nos lo contaba, Eugenio repetía una y otra vez: "Vagancia, decía... ¡y yo le mostraba que trabajaba!". Pasó en consulta a un oficial, del que recibió sólo insultos, hasta que los buenos oficios de un anciano, jubilado, que

> *presenció el incidente lo libraron del calabozo. Ese hombre le permitió, dándole unos pesos, proseguir aterrorizado su camino, ahora en colectivo hacia el refugio de la villa*" (Ratier 1985: 78).

Este ejemplo, protagonizado por un correntino en Buenos Aires, fue tomado del libro de Hugo Ratier *Villeros y Villas Miserias*, editado por primera vez en 1972, resulta de una actualidad inquietante. Podemos encontrar situaciones similares en nuestra experiencia cotidiana en la ciudad de Buenos Aires, situaciones que han sido plasmadas en una película reciente -2002- del director Adrián Caetano, *Bolivia*, donde se denuncia no sólo la violencia implicada en la discriminación social, la segregación espacial y el tratamiento policial, sino también los procesos de construcción de las imágenes elaboradas sobre los "otros" y la fuerza que adquieren en las representaciones y las prácticas cotidianas.

Los planos y niveles del racismo

Este problema social también puede ser analizado desde los distintos niveles y planos en los que se presenta. En determinadas

coyunturas históricas la intensidad e integración de estas diferentes manifestaciones (desarrolladas en el anterior apartado) marcan la profundización del problema.

Los niveles que distingue Wieviorka son cuatro: *infrarracismo*, racismo *fragmentado*, racismo *político* y racismo *total*. Los dos primeros niveles corresponden al plano infrapolítico y los dos últimos al plano político.

En algunos momentos las distintas expresiones del racismo pueden manifestarse en forma fragmentada, dispersa, sutil y menos integrada, sin tener necesariamente una base de sustentación ideológica, sino que pueden presentarse en las relaciones sociales cotidianas, de manera abierta o encubierta, a nivel personal o grupal. En este caso estamos frente a lo que Wieviorka ha llamado plano infrapolítico. Cuando el racismo ha alcanzado un mayor nivel de radicalización, organización y desarrollo, e incluso existe una ideología política que lo sustenta, es cuando el fenómeno se ha convertido "*en una fuerza irresistible, una lógica de acción ilimitada y sin frontera,* [una] *fuerza de movilización colectiva*" (Wieviorka 1992:105). Este plano, por su intensidad e integración, define el pasaje del racismo al

ámbito de lo político. En ciertas coyunturas inclusive se encuentra estructurando la vida política y social.

Diversos autores han construido clasificaciones que permiten establecer diferencias sobre la base de la intensidad e integración que adquieren las representaciones y prácticas racistas. Hemos seleccionado la clasificación construida por Wieviorka porque demuestra la complejidad del fenómeno desde diferentes aspectos y nos aleja de consideraciones, basadas en el sentido común, que perciben al racismo como un todo. Incluso para algunas concepciones pareciera que debiera existir alguna manifestación extrema -el exterminio de algún grupo- para hablar de racismo. Pero ya tenemos sobradas experiencias acerca de la complejidad de lo social; se van estableciendo diferentes niveles y profundidades en las problemáticas que hemos trabajado, que se vinculan a las relaciones entre grupos y sectores. El prejuicio es ya una manifestación del racismo, no es posible desestimarlo como problema que envuelve las interacciones cotidianas y que son causantes de incomodidades, desigualdades e injusticias sociales.

Para marcar esta multiplicidad de formas que adquiere el racismo Wieviorka establece los diversos grados o niveles en los que se presenta el problema, los que señalan cómo se amplía el espacio ocupado en la sociedad por el racismo. Cuando el espacio se amplía, el grupo racialmente discriminado y segregado pierde paralelamente lugar en la sociedad donde poder constituir y desarrollar diferentes prácticas sociales.

Infrarracismo

Es el más sutil, donde los prejuicios y las prácticas se ocultan o disfrazan en el accionar cotidiano. Es el que está más diseminado y se manifiesta en las interacciones diarias entre vecinos, comerciantes, compañeros de trabajo, medios de comunicación, etc., y los "grupos racializados" como los inmigrantes de países limítrofes o asiáticos en nuestro país. Las expresiones son indirectas, en ciertos casos, si bien no se plantea una inferiorización del otro se afirma que los derechos otorgados a estos inmigrantes implican una discriminación hacia la población local; estableciendo una situación de competencia por empleos, vivienda, salud, educación, entre otras cosas. Un indicador de esta forma de racismo es el intento por

esconderse tras la afirmación de que "no es racismo", es decir, que sólo se intenta salvaguardar derechos inherentes a la población local:

> "*Nosotros pagamos los impuestos con mucho sacrificio y ellos [refiriéndose a los inmigrantes limítrofes], tienen hospitales gratis, comedor escolar gratis...*"; "*mis abuelos eran inmigrantes pero le dejaron al país el Hospital Italiano, el Hospital Español, estos qué nos dejan?*" (Neufeld op.cit:204).

Otros ejemplos pueden ser los que aporta Menéndez, bajo la categoría de "racismo cotidiano", y se relacionan con episodios de violencia racial contra grupos específicos: bolivianos, peruanos, coreanos, en las "hinchadas" de fútbol, donde se exhiben símbolos nazis y se escuchan cantos antisemitas (Menéndez 2002:188).

En este nivel, entonces, las manifestaciones -representaciones y prácticas racistas- no sólo están desarticuladas sino que son difusas y localizadas. Los prejuicios y la discriminación

toman formas ocultas e indirectas sin presentar relación con doctrinas explícitamente racistas.

Racismo fragmentado

Aunque sus manifestaciones son más evidentes y la frecuencia en la que aparecen es mayor, aún continúa presentándose de manera disgregada. Las ideas que lo refuerzan figuran en publicaciones diversas y en grupos influyentes a nivel social. Pero la ausencia de políticas favorables hace que este proceso no pueda profundizarse.

Distintos discursos nos permiten ilustrar la forma que toma este nivel de racismo en los medios de comunicación, alentando comportamientos sociales, tales como la discriminación y la segregación de diferentes grupos:

> "*Toda inmigración debe ser hoy selectiva por necesidad y no por xenofobia. Debe ser limitada por falta de recursos y de oportunidades de trabajo de los argentinos y no por racismo. La inmigración hoy no nos hace falta y hasta puede ser*

contraproducente" (Revista *La Primera* 2000:9).

En otras columnas de esta revista, los argumentos tienden a reforzar la idea de "invasión" y "peligro", estableciendo una oposición total e insalvable entre un "nosotros" y un "otro" extranjero, portador de una cultura diferente y de valores opuestos como la ilegalidad, el abandono, el retraso, la inmoralidad y la vagancia, concluyendo con lo siguiente:

> "*En los barrios donde se instalan* [los inmigrantes bolivianos], *los porteños se convierten en extranjeros. Los expulsan de su propia ciudad el mal olor, la basura y las peleas callejeras*" (Ibídem).

El mercado de la vivienda es otro ejemplo en el que se manifiesta el racismo fragmentado, negando el alquiler a miembros de "grupos racializados" o exigiendo precios mayores e inclusive orientando la búsqueda de viviendas hacia zonas determinadas, lugares donde los servicios y escuelas se encuentran en peores condiciones. Estas prácticas discriminatorias basadas sobre estereotipos que fijan atributos

desacreditadores en el "otro", dan lugar finalmente a situaciones de segregación. Otras situaciones de este tipo de racismo se vinculan a la segregación escolar, la negativa de acceso a ciertos servicios, a entrar a bares o discotecas, entre otras cosas.

Racismo político

En este plano las manifestaciones están presentes con un mayor grado de articulación. El racismo pasa a ser “principio de acción de una fuerza política”, que esgrime la diferencia y la supuesta jerarquía de un grupo sobre otro a través de la unificación y organización de prácticas y discursos. En este nivel se alcanza una instancia de institucionalización, al contar con intelectuales, dirigentes sociales y organizaciones políticas que permiten que el racismo se transforme en una fuerza movilizadora que articula estas representaciones y manifestaciones, estructurándolas y legitimándolas ideológicamente. En este sentido, se apoya en fuerzas políticas que construyen sus discursos alrededor de planteamientos racistas: el surgimiento de ciertos partidos políticos, que sustentan estas ideas en distintos países de Europa -Francia y Alemania entre otros- es un

ejemplo actual de cómo el racismo se convierte en una fuerza movilizadora dentro de la sociedad, reclamando medidas concretas discriminatorias y segregadoras. Stolcke afirma:

> "*Los inmigrantes extracomunitarios ya ´entre nosotros´, sufren una creciente hostilidad y una violencia, porque los políticos de derechas y los gobiernos conservadores alimentan los temores de la población con una retórica de la exclusión que ensalza la identidad nacional basada en la exclusividad cultural*" (Stolcke op.cit.:1).

Ejemplos de esto también pueden ser las distintas leyes vinculadas a los procesos inmigratorios en la Argentina. En diferentes períodos las políticas han sido discriminatorias y racistas, se han elaborado políticas específicas para los migrantes de origen europeo y políticas diferentes y hasta opuestas para los migrantes de origen latinoamericano:

> "*El gobierno militar persiste en incentivar la inmigración europea, asociada con el proceso colonizador. Sin embargo, respecto de los limítrofes, formula políticas restrictivas,*

ampliándose las actividades de control y expulsatorias. Legisla la temática apoyándose en la doctrina de la seguridad nacional, desde una óptica casi exclusivamente policial. Debemos puntualizar, por último, que esta norma se encuentra aún hoy vigente (ley 22439)" (Oteiza op.cit:113).

Otro ejemplo está vinculado a las propuestas eugenésicas [131] que se llevaron a cabo en dos momentos en los Estados Unidos. La primera ley se promulgó en 1907 y estuvo vigente hasta 1997, por medio de ella se legalizaba la esterilización forzada de "locos, débiles mentales y violadores". En un segundo momento, después de la Primera Guerra Mundial se obtuvo la aprobación de leyes, que proponían los eugenistas de la época:

"*...un programa de mejoras de la especie humana que pretendía favorecer la reproducción de los "mejores" y reducir la de los "inadaptados". En los años veinte, los eugenistas estadounidenses*

[131] La eugenesia consiste en la aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana. El máximo exponente de los estudios vinculados a ella eugenesia fue el inglés Sir Francis Galton, quien trabajó hacia fines del siglo XIX. Fue cuando se delinearon políticas sociales que establecían formas de control social, enfocando acciones alrededor de las conductas consideradas peligrosas para la sociedad.

emprendieron una campaña de prensa e intervenciones en el Congreso para obtener la aprobación de leyes racistas y cuotas de inmigración que limitaran fuertemente la entrada a casi todos lo inmigrantes, a excepción de los europeos del norte [...] *Los eugenistas decían que muchos inmigrantes eran deficientes mentales citaban los resultados numéricos de los cocientes de inteligencia para demostrar que la inmigración desde los países del sur de Europa estaban llenando Estados Unidos de patanes*" (Caballi Sforza op.cit.:245).

Racismo total

En este último nivel, el más radicalizado, el Estado mismo se organiza de acuerdo a posiciones racistas mediante políticas y programas de discriminación, segregación, violencia o exclusión. Además unifica y legitima los discursos y las prácticas contra un grupo o varios grupos racializados, a través de la colaboración de intelectuales y científicos, quienes mantienen la voluntad de homogeneizar racialmente al conjunto de la población. De esta manera el Estado se pone al

servicio de una ideología racista, y en este proceso se dejan de respetar los derechos humanos, la libertad y la igualdad, llegando a casos extremos de segregación total, "limpieza étnica" y exterminio sistemático de grupos enteros (Leflaive-Groussaud op.cit.).

Los ejemplos clásicos de este nivel de racismo son el ya citado régimen del Apartheid en Sudáfrica que se mantuvo hasta 1990, así como la Alemania nazi y el genocidio que llevó adelante antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Con respecto a este último Benedict sostiene lo siguiente:

> "*El racismo se convirtió en base del nacional-socialismo. Su programa se vio claro en 1920, en el primer borrador del programa nazi escrito por los entonces desconocidos líderes del partido, a quienes encabezaba Adolfo Hitler; en el se decía: la ciudadanía y los cargos públicos sólo podrán disfrutarse si se tiene sangre alemana (desprovista de sangre judía); los no-ciudadanos serán deportados si hay auténticos alemanes sin trabajo, y, de todos modos, sólo permanecerán en el país en calidad de huéspedes, sujetos*

> *a leyes especiales; se prohíbe la inmigración de todo lo que tenga sangre extranjera. En cuanto subió Hitler al poder, en 1933, empezaron a aprobarse leyes que ponían en vigor distintos puntos del programa, y surgieron pronto algunas persecuciones antisemitas*" (Benedict op.cit.:165-166).

Para concluir, el punto inquietante que marca Wieviorka y que queremos resaltar, es el paso a la institucionalización del racismo, es decir, el paso al nivel político y estatal por medio de "leyes, reglamentos, intervenciones de los poderes públicos y la configuración política". Esto es lo que asegura la cohesión del fenómeno que se fortalece y difunde ante la presencia de políticas favorables, las que permiten e incluso incentivan movilizaciones colectivas. Las opiniones y prácticas se desenmascaran y articulan, dejan de aparecer de manera distorsionada. El grado de aceptación social del racismo, entonces, está marcado por su institucionalización, y por la existencia de partidos políticos que lo esgrimen como parte de sus políticas o estrategias de acción.

Reflexiones finales

A modo de comentario no conclusivo, planteamos que abordar el problema del racismo percibiéndolo sólo como una representación social o cultural es insuficiente, también implica comportamientos dirigidos a los otros percibidos como diferentes y peligrosos. Por otra parte, como hemos visto, las representaciones sociales son construcciones históricas que reflejan los conflictos, luchas, acontecimientos y preocupaciones de cada contexto social. De esta manera, la complejidad podrá abarcarse partiendo desde una perspectiva que integre las prácticas y representaciones racistas a partir del análisis de los aspectos históricos, económicos y políticos en los que se desarrollan, sin dejar de lado los sentidos y los usos sociales que se dan en cada momento.

Esta última aclaración se relaciona con los cuestionamientos que hemos planteado a los caminos construidos hasta el momento en la búsqueda de soluciones a este fenómeno. Para revertir el problema no es posible pensar sólo en un cambio de imágenes, de representaciones sobre los grupos que son estigmatizados, discriminados y segregados. Si bien las

campañas educativas, o una mayor difusión o divulgación de información son estrategias posibles, resultan insuficientes. En muchos casos lo que se ha logrado fue sólo atenuar los discursos racistas, los que ocultaron o disfrazaron en público los prejuicios raciales que los sustentan. Sin embargo lo que no se ha logrado es que desaparezcan las prácticas discriminatorias, que finalmente desenmascaran estos prejuicios.

Otro de los aspectos fundamentales para reflexionar y construir un camino alternativo de solución está centrado en el reconocimiento del origen histórico del problema. Nos referimos a las vinculaciones entre el problema del racismo y los procesos históricos que le han dado origen, sin dejar de lado la construcción histórica de ciertas relaciones socio-económicas que sustentan los vínculos de poder dentro de las sociedades. Desde el abordaje que proponemos, la profundización extrema de la diferencia aparece no sólo como la causa de los prejuicios y comportamientos discriminatorios o segregadores, sino que además resulta un instrumento legitimador que enmascara intereses económicos, políticos y culturales de los sectores dominantes. El problema del racismo no ha podido ser derribado porque sólo

se ha atacado uno de sus aspectos, se atacó la justificación, es decir la supuesta superioridad inscripta en la biología, que legitimaba la dominación, pero no el problema que la desencadenó, que ha seguido intacto y enmascarado: la profunda desigualdad estructural y el odio al otro que esto provoca.

Bibliografía sobre *Naturaleza humana*

Achard y otros 1980: *Discurso biológico y orden social*. Nueva Imagen, México.

Arendt, H. 1985 (1950): *Los orígenes del totalitarismo*. Planeta Agostini, Madrid.

Auge, M. 2000: *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, Gedisa.

Benedict, R. 1941: *Raza*: *Ciencia y Política.* F.C.E., México.

Bertoni, L. 1992: Construir la nacionalidad: Héroes, estatuas y fiestas patrias, 1887-1891. En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. E. Ravignani"* (5); 77-111.

Bleger, J. 1973: *Psicología de la conducta*. Paidos, Buenos Aires.

Bourdieu, P. 1985: Espacio social y génesis de ´clase´, en: *Espacios*, Nro. 2, Bs. As., jul.-agos.; 24 a 35.

Caruso, E.; Glavich, E; Guiber, T y H. Palma 1997: *Ciencia: un camino entre continuidades y rupturas*. Biblos, Buenos Aires.

Casullo N.; Forster, R. y Kaufman, A. 1999: *Itinerarios de la modernidad*, EUdeBA, Buenos Aires.

Castoriadis, C. 1993: *La institución imaginaria de la sociedad*. Ed. Tusquets, Buenos Aires.

Castoriadis, C. 1998: *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. EUdeBA, Buenos Aires.

Cavalli Sforza, L. 1999: Raza y Racismo. En: *¿Quiénes somos? Historia de la Diversidad Humana*, Barcelona, Crítica; 245 a 267.

Comas d' Argemir, D. 1998: *Antropología económica*. Ariel, Barcelona.

Conferencia Mundial contra el Racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia: Igualdad, Justicia, Dignidad, 2001, ONU.

Dawkins R. 2005: El gen egoísta. En: Miranda, M. y Vallejo, G. (compil.).

Elías, N.: *La civilización de los padres y otros ensayos*. Norma, Colombia.

Fernández Pardo, C. 1991: *Teoría política y modernidad: del siglo XVI al Siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, M. 1996: *Genealogía del racismo*. Altamira, La Plata.

Foucault, M. 1985: *Los Anormales*. Fondo de Cultura Económica, Buenos aires.

Foucault, M. 1990: *La vida de los hombres infames*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.

Glavich, E., Ibañez, R., Lorenzo, M., Palma, H. 1997: *La tradición anglosajona*, Bs. As. Oficina de Publicaciones del CBC, U.B.A.

Goffman, E. 1989: Estigma e identidad social. En su: *Estigma. La identidad deteriorada.* Amorrortu. Buenos Aires; 11-55.

Gori, G. 1977: *Inmigración y colonización en la Argentina.* EUdeBA, Buenos Aires.

Gould, S. J. 1988: *La Falsa Medida Del Hombre*. Hyspamérica. Buenos Aires.

Gould, S. 1994: La ciencia y la política de las diferencias humanas. En su: *El pulgar del Panda*. Crítica, Barcelona; 123 a 149.

Grimson, A. 1999: *Relatos de la diferencia y la igualdad*. EUdeBA, Buenos Aires.

Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, Durban, 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001, ONU, (A/Conf. 189/12).

Habermas, J. 1993: Modernidad un proyecto incompleto. En: Casullo, N.: *El debate modernidad posmodernidad.* Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires; 131 a 144.

Harris, M. 1997 (1968): *El desarrollo de la teoría antropológica.* Siglo Veintiuno Editores, México.

Jacquard, A. 1983: Una sarta de mitos seudocientíficos. En: *El Correo de la UNESCO*, noviembre, año XXXVI, París; 25 a 27.

Jodelet, D. 1984: La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En: Moscovici,

S.: *Psicología Social*. Paidós, Barcelona; 469 a 494.

Juliano, D. 1997: Universal/particular: un falso dilema. En: Bayardo, R. y Lacarrieu, M.: *Globalización e Identidad Cultural*. Ediciones Ciccus, Buenos Aires; 27 a 37.

Kelso, A. 1978: Historia de la Antropología Física. En: *Antropología Física.* Bellaterra. Barcelona; 4 a 25.

Kolakowski, L. 1981: *La filosofía positiva*. Cátedra, Madrid.

Kottak, C. Ph.1996: *Antropología, una exploración a la diversidad humana*. McGraw-Hill/Interamericana de España, México.

Leflaive-Groussaud, G. 2000: El racismo: un enfoque crítico. En: *Revista del Ateneo de Antropología*, Nro. 0, Febrero.

(http://www.ucm.es/info/dptoants/ateneo/gabrielle_leflaive_groussaud.htm).

Lange, M. L. 1993: El discurso político del estado sudafricano, 1948-1983. En: *Temas de África y Asia* (1), FFyL- UBA; 23-45.

Levi-Strauss, C. 1986: Lo innato y lo adquirido. En su: *Mirando a lo lejos*. Emecé, Buenos Aires; 21 a 58.

Lévi-Strauss, C. 1985: Naturaleza y cultura. En su: *Las estructuras elementales de parentesco*. Paidós, Buenos Aires.

Lewontin, R. C., Rose, S. & Kamin, L. 1991: *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*. México, Crítica.

Lewontin, R.C. 1984: *La diversidad humana*. Labor, Barcelona.

Lischetti, M. 2003: Naturaleza y Cultura. En Lischetti, M. (compiladora) *Antropología,* EUdeBA, Buenos Aires.

Llobera, J. 1990: El etnógrafo y el racismo. En: *La identidad de la Antropología.* Anagrama, Barcelona; 53 a 76.

Lorenz, K. 1971: *El pretendido mal: la agresividad humana*. Siglo XXI, Madrid.

72-80.

Marcuse, H.1985: *El Hombre Unidimensional*. Planeta Agostini, Barcelona.

Margulis, M.1997: Cultura y discriminación social en la época de la globalización. En: Bayardo & Lacarrieu op. cit.; 39 a 60.

Memmi, A. 1972: Racismo y opresión. En: *El hombre dominado. Un estudio sobre la opresión*. Edicusa, Madrid; 205 a 223.

Memmi, A. 1983: Racismo y odio del otro. En: *El Correo de la UNESCO*, op. Cit.; 11 a 13.

Menéndez , E. 2002: El cólera: es sólo una metáfora? En: *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Bellaterra Barcelona; 73 a 245.

Miranda,M.,Vallejo, G. 2005: *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino.* Siglo XXI de Argentina Editores, Buenos Aires

Montagú, A. 1982: *El proceso a la Sociobiología*. Tres Tiempos, Buenos Aires.

Morin E. 2002: *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro.* Nueva Visión, Buenos Aires.

Neufeld, M. R. y Thisted, J. A. (comps.) 1999: *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*. EUdeBA, Buenos Aires.

ONU 1991: A la búsqueda de las raíces perniciosas del racismo, septiembre, (DPI/1150).

Oteiza, E. et al 2000: *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Trama Editorial, Buenos Aires.

Páez, J. 1976: *El conventillo*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Palma, H. 2001: *Conexiones, ciencia, política y orden social*. Proyecto Editorial, Buenos Aires.

Panettieri, J. 1982: *Los trabajadores*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Penchaszadeh, V. 1992: Genética y derechos humanos. En *Ciencia Hoy*, vol. 3, Nº 17, Buenos Aires, marzo/abril.

Penchaszadeh, V. 1995: Genética humana, ética y sociedad, los límites de la

biotecnología. En *Encrucijada* de la UBA. Año I, Nº 3, Buenos Aires.
Pérez Montfort, R. 1996: 'Lo negro' en la formación del estereotipo jorocho durante los siglos XIX y XX. En: *Cuicuilco,* vol. 3, Nro. 8, sept/dic., México, ENAH / INAH; 127 a 145.
Petryszak, K, 1982: Sociobiología contra Biosociología. En *Proceso a la Sociobiología*. Tres Tiempos, Buenos Aires.
Pinotti, L. 2004: Los rastros de la humanización. En Chiriguini, M.C. (compil.): *Apertura a la Antropología*. Proyecto Editoria, Buenos Aires (1ra. edición); 289-338.
Popper, K. [1958] 1977: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, Madrid.
Prieto, A. 1988: *El discurso Criollista en la Formación de la Argentina Moderna*. Sudamericana, Buenos Aires.
Ratier, H. 1976: *El cabecita negra*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Ratier, H. 1985: *Villeros y villas miseria*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Revista *Hecho en Buenos Aires. Saliendo de la calle*, año 3, Nº 41 (2004).
Revista *Hecho en Buenos Aires. Saliendo de la calle*, año 4, Nº 58 (2005).
Revista *La Primera de la Semana*, año 1, Nº 3, (2000).
Sahlins, M. 1982: *Uso y abuso de la biología*. Siglo XXI, Madrid.
Spencer, H. 1947 (1876): *Principios de Sociología*. Revista de Occidente, Buenos Aires.

Stolcke, V. 1995: Hablando de la cultura: nuevas fronteras, nueva retórica de la exclusión en Europa. En: *Current Anthropology* 36 (1), Chicago, University Press; 1 a 24.

Suriano, J. 1983: *La huelga de inquilinos de 1907*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Tinbergen, N. 1975: *El estudio del instinto*. Siglo XXI, México.

Todorov, T. 1991: *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI, México.

Vela, M. E. 1972: *África, botín del hombre blanco*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Veuille, M. 1986: *La sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social*. Grijalbo, México.

Wilson, E. 1980: *Sociobiología: la nueva síntesis*. Omega, Barcelona.

Wieviorka, M. 1992: *El espacio del racismo*. Paidós, Barcelona.