manuales

Los textos de lectura incluidos en el presente libro están pensados como materiales que sirvan a los alumnos del CBC y al público en general, para introducirse en algunos temas de las ciencias antropológicas.

La construcción de la "otredad" realizada por Occidente a partir de la conquista de América, conduce históricamente a la configuración del objeto de la Antropología. Y pone de manifiesto la reflexión sobre la problemática étnica, el racismo, la exclusión de unos grupos sobre otros, situación que en los '90 se ha dado en denominar la "guerra de las culturas".

Por otra parte, se trata de explicitar lo humano, a través del conocimiento actualizado del proceso de hominización y la consabida interrelación entre herencia genética, relaciones sociales y niveles de integración ecológica.

eudeba
www.eudeba.com.ar

mu 0260

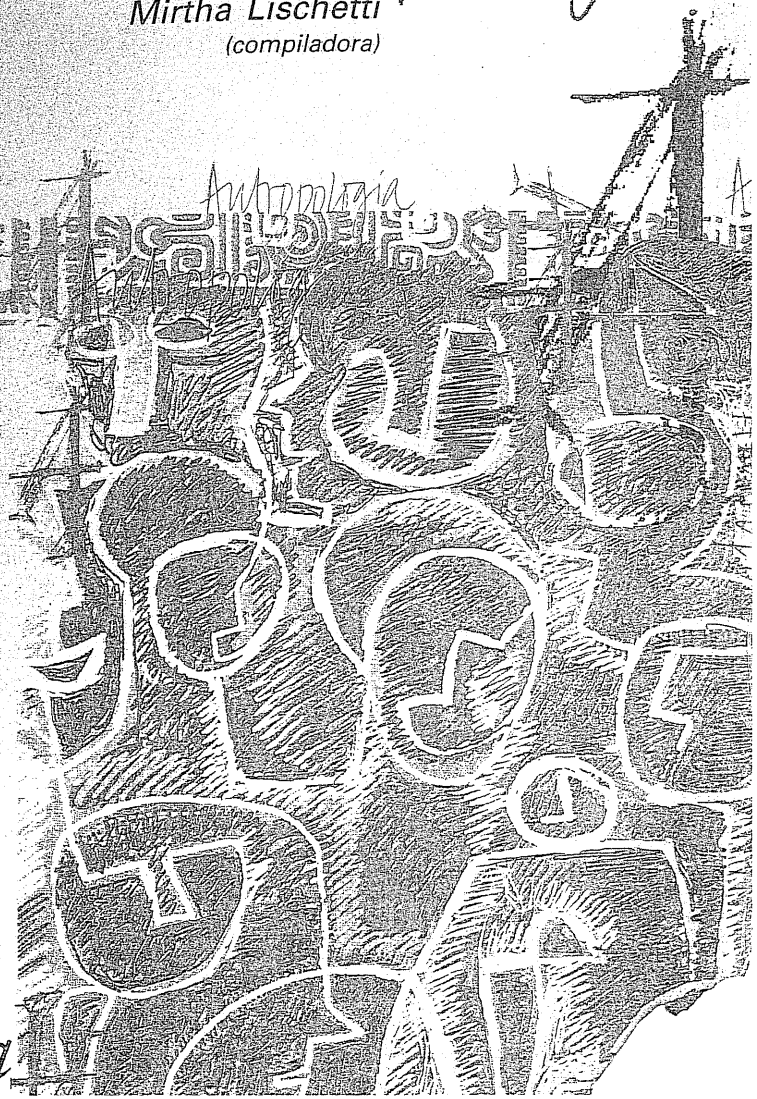
SBN 978-950-23-081

Mirtha Lischetti (compiladora)

eudeba

Antropología

Mirtha Lischetti
(compiladora)



1. CARACTERIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

> "Si la sociedad está en la Antropología, la Antropología está a su vez en la sociedad... "[1]

Nos proponemos caracterizar a la Antropología como ciencia. No vamos a restringirnos al campo de lo estrictamente científico, porque consideramos que la ciencia no es autónoma, sino que vamos a acompañarlo con el señalamiento de los condicionantes sociohistóricos de producción de ese conocimiento científico.[2]

La explicación de estos condicionantes funciona como una vigilancia epistemológica, como medio para precisar y enriquecer el conocimiento del error y de las condiciones que lo hacen posible e inevitable. Y el error tiene una función positiva en la génesis del saber.[3]

El comienzo, desarrollo y decadencia de todo sistema teórico ocurre en un ambiente que no es científicamente aséptico, sino que está permanentemente permeado por la totalidad de la vida social.

La aparición del conocimiento está condicionada por factores extrateóricos.

Las actitudes teóricas no son de naturaleza individual; surgen más bien de los propósitos colectivos de un grupo, que son los que están detrás del pensamiento del individuo.

Así se llega a ver que una parte del conocimiento no puede ser comprendida correctamente mientras que no se tengan en cuenta sus conexiones con la existencia o con las implicancias sociales de la vida humana.

La Antropología ilustra de manera paradigmática estas concepciones.

¿Qué estudia la Antropología?

Tomemos una definición ampliamente aceptada por los propios antropólogos:

> "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, C., Antropología estructural).

Es una ciencia con grandes aspiraciones, acusada, en el ámbito del trabajo científico de imperialista, por sus pretensiones de abarcar las totalidades sincrónicas y diacrónicas. Vamos a ver que esta aspiración de totalidad la fue configurando a lo largo de su historia y en relación con la unidad de análisis con la que trabajó: la pequeña comunidad nativa.

A esta misma unidad de análisis atribuye Hobsbawn[4] el hecho, en su opinión, de que la Antropología haya alcanzado, dentro de las ciencias sociales, el mayor nivel científico después de la economía y la lingüística. Hobsbawn opina que el trabajar en la pequeña tribu o localidad nativa ha obligado a los antropólogos a considerar a las sociedades como un todo y a indagar sus leyes de funcionamiento y de transformación.

Y si bien durante el período clásico del funcionalismo, la Antropología Social tendía a desarrollar sus propias teorías como teorías de un complejo pero estático equilibrio, hoy los antropólogos han redescubierto la historia.[5]

Desde la última guerra, la Antropología considera que los conflictos sociales son inherentes a las sociedades, como hechos fundamentales.

> "Pocas o ninguna de las sociedades que una investigación sobre el lugar nos permite estudiar, muestran una marcada tendencia a la estabilidad. Si el ritual es a veces un mecanismo de integración, se podría con la misma frecuencia sostener que es un mecanismo de desintegración.[6]

Ésta es una clara alusión a los ritos, elementos que habían sido interpretados como indicadores de la continuidad sin ruptura de las sociedades.[7]

Retomando la definición de Lévi-Strauss, podemos precisar que el campo de intereses de la Antropología es vasto. Cubre todas las épocas —incluyendo el recorte del campo arqueológico—, todos los espacios, incorporando en las últimas décadas estudios en sociedades complejas, todos los problemas —Antropología política, económica, estudios de parentesco etc.—. Cubre tanto la dimensión biológica —estudio de hominización, clasificación de las variedades raciales— como la dimensión cultural.

Pretende explicar tanto las diferencias como las semejanzas entre los distintos grupos humanos. Pretende dar, también, razón tanto de la continuidad como del cambio de la sociedades.

Ésta es una aproximación abstracta y descriptiva al objeto de la Antropología.

Pero si nos atenemos a la producción antropológica anterior a los años '60, apreciamos que "la Antropología ha ido configurándose como especialidad a partir de conceptos que focalizaron la diferenciación del 'otro cultural'. La Antropología aporta como producto básico de su praxis, para gran parte de los antropólogos contemporáneos, el descubrimiento y la objetivación del 'otro-cultural'.[8]

El punto de partida es una práctica científica que ha encontrado en las "sociedades exteriores" a la sociedad occidental su terreno de aplicación, sociedades sometidas a presiones externas y a las más activas fuerzas de cambio.

"Como ciencia específica, la Antropología Social, Cultural y Etnológica[9] aparece recortando un sector particular, el de grupos étnicos y socioculturales no europeos y ulteriormente no desarrollados. Es decir, el sector de la humanidad que a partir de la segunda guerra mundial se conoce con el nombre de países subdesarrollados o "Tercer Mundo".

La Sociología recortaba a su vez en esta división internacional del trabajo intelectual, a los países desarrollados.

El proceso histórico social mundial, que conducirá a partir de 1945 al surgimiento de las nacionalidades y a la parcial ruptura de los imperios coloniales, así

como al acceso de dichos países a un nuevo tipo de comunicación, si no de distribución internacional, los conformará como "nacionalidades complejas".

Su relación, si bien en la mayoría de los casos sigue siendo de dependencia, no se manifiesta a partir del mismo tipo de relaciones configuradas durante el siglo XIX. Dichas nacionalidades reaparecen en el universo de la investigación sociocultural bajo el apelativo etnocéntrico de "nuevas sociedades complejas" y pasan a convertirse en objeto común del antropólogo y del sociólogo.

Es decir que, en la primitiva división del espacio de realidad sociocultural la línea pasaba por la diferenciación entre lo superior y lo inferior, entre lo desarrollado y no desarrollado, entre lo occidental y lo no occidental, y en la actualidad reaparece a partir de una línea que pasa por lo urbano (modelo de lo desarrollado) y lo campesino (modelo de lo no desarrollado)."

Entonces, ese "otro cultural", objeto de la antropología, habrían sido en el transcurso del desarrollo histórico de la disciplina en primer término los pueblos etnográficos o conjuntos sociales antropológicos, luego los campesinos y por último y/o simultáneamente, las clases subalternas.

En los años '60, además, la producción académica se ocupa de toda una serie de "Otros" que cuestionan o por lo menos establecen una "diferencia" respecto a la "normalidad" generada por los sectores dominantes de las sociedades capitalistas avanzadas. Entre ellos se incluían los campesinos y las clases subalternas que ya mencionamos, los adolescentes, los enfermos mentales, el lumpen proletariado, etc.

Todos estos "otros" aparecen como ejemplos de una "diferencia". Pero la razón que permite generalizaciones arbitrarias a partir de esas "otredades" es la falta de un análisis teórico riguroso. Esas otredades poseen diferencias de signo distinto; lo único que tienen en común es la afirmación de la diferencia. La diferencia en sí —el hecho de ser diferente—no puede ser establecida como un valor, puesto que la diferencia, tanto como la no diferencia ha servido y puede servir como mecanismo de dominación. En términos abstractos y no contextualizados puede afirmarse el "derecho a la diferencia", pero la diferencia ha servido en sociedades históricamente determinadas para acrecentar determinadas expresiones de dominio colonial.

En la actualidad, el campo de estudio de la Antropología es la sociedad en su conjunto, compartiendo como Antropología Social la especificidad con la Sociología, de la que no la separan diferencias epistemológicas. Con la que cada vez comparte más técnicas y métodos. Y frente a la cual sólo cabrían esgrimir los elementos que las diferenciaron en el momento en que se gestaban como ciencias. Y que constituyeron a la Sociología como la ciencia de "nosotros" y a la Antropología como la ciencia de los "otros".

Si bien el "punto de vista" y el equipo conceptual específico de los antropólogos han sido formados por las investigaciones consagradas a las "sociedades tradicionales", se han realizado numerosas tentativas por ensanchar el campo de la investigación antropológica, así como para aplicar sus métodos y sus técnicas a los diferentes tipos de sociedades. También gran número de antropólogos han trabajado en terrenos muy opuestos (v. g. pequeñas ciudades de Francia o de los EE.UU. , el conurbano bonaerense, instituciones totales).

Al intervenir en nuevos campos, el antropólogo tiende, o bien a recoger los datos que escapan a otros tipos de investigaciones o bien a aislar los significados de conjunto que a veces olvidan las otras ciencias sociales.

Para R. Firth, el antropólogo "puede ser clasificado como un sociólogo que

se especializa en la observación directa sobre el terreno y a pequeña escala, y conservando en cuanto a la sociedad y a la cultura, un cuadro conceptual que acentúa la idea de totalidad... Ya sabemos mucho acerca de la macroestructura de nuestras instituciones... Lo que el antropólogo debe proporcionar es un conocimiento más sistemático de su microestructura y de su organización".[10]

Si bien todavía en la actualidad parece posible una elección entre Antropología y Sociología, para el análisis de la realidad social, tal vez más adelante será necesario que se cree una "ciencia del hombre social", que se beneficie de aportaciones conceptuales y metodológicas de ambas disciplinas.

No obstante, aunque los objetos de la investigación de la Antropología sean, en la actualidad, problemas de nuestra propia sociedad (la alcoholización en una localidad mexicana; las estrategias familiares de vida de los sectores populares en áreas del conurbano bonaerense) se la sigue considerando como estando alejada de lo occidental.

Por otra parte, creemos que es posible reivindicar el hecho de que nuestra disciplina ha dado a la cultura occidental el acceso a otras fuentes que aquellas de la antigüedad clásica con las que contaba, convirtiendo en posible un humanismo de más amplias resonancias. Los datos de la Antropología proporcionan el conocimiento de toda la historia cultural del hombre, desplegada en la diversidad de la experiencia humana.

En el transcurso de su desarrollo, nuestra ciencia no se conforma sólo con la descripción de la diversidad humana, aspira también a proporcionar un conocimiento científico de la sociedad. Lo ha hecho por ejemplo tratando de responder a los interrogantes sobre los Universales o las Invarianzas humanas.

Para caracterizar su situación en la actualidad, diríamos que el papel de la Antropología sería el de cuestionadora de cada sociedad particular. Queriendo significar por cuestionadora, el hecho de que cada sociedad particular se convierta en problema para nuestra disciplina.

Lo que hemos dicho hasta ahora vale para el recorte de su campo de estudio, la división de trabajo con la sociología, en los comienzos de ambas disciplinas, a fines del siglo XIX y en la actualidad y una descripción mínima de sus logros (relevamiento de sociedades no occidentales y preocupación teórica).

Nos restaría especificar el tipo de problemática que tradicionalmente ha abordado y su metodología.

La disciplina en su conjunto nunca ha sido homogénea en lo que respecta a sus intereses y perspectivas.

Dentro de la problemática, el abanico es amplio y diverso. Desde la tecnología a los sistemas políticos, desde las representaciones mágico-religiosas hasta el relevamiento de las lenguas nativas.

El totemismo en la actualidad; sistemas políticos africanos; parentesco y organización social; magia, ciencia y religión; la familia entre los aborígenes australianos; organización social y económica de los kurdos; las religiones africanas en Brasil; éstos son algunos títulos de investigaciones antropológicas del período clásico. Y en la actualidad: poder, estratificación y salud; relocalización de poblaciones; las culturas populares en el capitalismo; estrategias familiares y escuelas; desarrollo regional y grandes aprovechamientos hidráulicos; la construcción social de la enfermedad en trabajadores de la industria gráfica; etnia, antropología y estado; la identidad en la investigación antropológica a través del caso de los japoneses y sus descendientes en la Argentina. Problemática, vasta y diversa, pero

reiteramos, con una impronta identificatoria, el análisis de microsituaciones a partir de fuentes de primera mano.

Su metodología ha sido tradicionalmente inductivista y empirista.

La tesis fundamental del empirismo es que los universales o leyes que los antropólogos debieron tratar de descubrir se hallan a nivel empírico, en el nivel del comportamiento.

Esta metodología ha sido un obstáculo en el avance científico de nuestra disciplina, ya que las leyes sociales no pueden hallarse en el nivel del comportamiento porque éste es una síntesis de múltiples determinaciones, y en todo caso, sólo puede expresar dichas leyes de una forma parcial y distorsionada.

En palabras de Popper: "El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas."[11]

Esta particularidad epistemológica de nuestra disciplina se explica por haberse desarrollado en sus comienzos como una ciencia natural de las sociedades humanas (ver este desarrollo en El Modelo Antropológico clásico, en esta misma unidad). Así, el antropólogo, ante la comunidad nativa se planteaba la descripción y clasificación de los objetos extraños que se presentaban ante su observación.

Después del período clásico no encontramos unicidad en la metodología. Esta debe ser referida a los paradigmas o estrategias de cada investigación, que dependen de las ideas básicas en torno a la pertinencia de la ciencia para la experiencia humana y en torno a la presencia o ausencia de diferentes clases de procesos causales.

La amplitud y complejidad de nuestra disciplina expresada en la definición de Lévi-Strauss da lugar a que se configuren diferentes ramas de la Antropología general, centradas en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana.

La *Antropología Biológica o Física* fundamenta los demás campos de la Antropología en nuestro origen animal. Los antropólogos físicos tratan de reconstruir el curso de la evolución humana mediante el estudio de los restos fósiles de especies antiguas. También describen la distribución de las variaciones hereditarias entre las poblaciones contemporáneas para deslindar y medir las aportaciones relativas de la herencia, la cultura y el medio ambiente a la vida humana.

La *Arqueología* desentierra los vestigios de culturas de épocas pasadas. Los arqueólogos estudian secuencias de la evolución social y cultural bajo diversas condiciones naturales y culturales.

La *Lingüística Antropológica* aporta el estudio de la gran diversidad de lenguas habladas por los seres humanos. Se interesa por la forma en que el lenguaje influye y es influido por otros aspectos de la vida humana. Se interesa también por la relación entre la evolución del lenguaje y la evolución del Homo Sapiens.

Por último, la *Antropología Cultural*, la *Antropología Social*, y la *Etnología* se ocupan de la descripción y análisis de las culturas del pasado y del presente.

Estas denominaciones no pueden ser utilizadas como equivalentes que no susciten ningún problema, ya que revelan orientaciones teóricas diferentes. Las diferencias se atribuyen a las tradiciones de los distintos países, la Antropología Cultural en EE.UU., la Antropología Social en Gran Bretaña y la Etnología en Francia, y tienen que ver con el abordaje diferencial de los problemas, lo que refiere a marcos conceptuales diferentes. En el caso de la Antropología Cultural se privilegia el concepto de cultura, en el de la Antropología Social y en el de la Etnología, los de estructura y de función.

Otra distinción en las denominaciones es la que existe entre Etnografía y Etnología. Se denomina Etnografía al "trabajo sobre el terreno". Toma generalmente la forma de un trabajo monográfico, que contiene la descripción de un grupo limitado.

Pero, por otra parte, se constata que la descripción pura no existe, que las observaciones que realizamos, siempre están sesgadas. Que la distinción entre hecho y teoría ha sido conservada como una reliquia en la Antropología en la distinción entre la Etnografía (descripción de las culturas) y la Etnología (teorización acerca de estas descripciones) como una dicotomía que puede ser engañosa.

Observamos los hechos y los filtramos a través de una pantalla de interés, de predisposición y de experiencias previas, y todas nuestras descripciones están inevitablemente influidas por consideraciones teóricas. Lo que equivale a decir que las descripciones varían de acuerdo con los marcos conceptuales o teóricos de los investigadores. Lo que además cuestiona la distinción entre Etnografía y Etnología como dos momentos separados en el quehacer científico. O entre Etnografía y Antropología Social o Cultural, otras denominaciones que habitualmente se utilizan para señalar los momentos de síntesis teóricas.

El siguiente ejemplo confirmaría nuestro señalamiento, a la vez que serviría para mostrar la constante reformulación de la explicación científica frente a un fenómeno; en este caso la explicación antropológica ante una institución (el potlach) de los nativos de la costa noroeste de América del Norte, el grupo kwakiutl.

F. Boas, antropólogo norteamericano, produce en 1886 la primera explicación del potlach: Fiesta en la que se destruyen y regalan toda clase de riquezas. Según su juicio, esta institución escapa a toda causalidad económica.

> "... si alguien se propusiera demostrar que la cultura no se sujeta a leyes, la costa del noroeste sería uno de los mejores sitios que podría escoger. En el tiempo de la primera visita de Boas, y probablemente desde bastantes décadas antes de esa fecha, los kwakiutl acostumbraban a celebrar una forma de fiesta que parece desafiar a cualquier forma de explicación tecnoecológica o tecnoeconómica. Allí estaba todo un pueblo preso en un sistema de cambio que confería el mayor prestigio al individuo que se desprendía de mayor cantidad de bienes valiosos. Como los análisis anteriores del comportamiento económico habían subrayado la importancia de ahorrar los productos del trabajo y de organizar racionalmente el esfuerzo en relación con las necesidades y con las pautas del consumo, el material kwakiutl representaba, efectivamente, la puntilla del homo oeconomicus concebido según la imagen capitalista o según la imagen socialista. Además, no era simplemente que los bienes fueran regalados, sino que en ocasiones la pasión por la autoglorificación era tan poderosa que llevaba a destrozar mantas, quemar valioso aceite de pescado, prender fuego a poblados enteros y hasta a ahogar esclavos en el mar. La descripción que Boas hizo del potlach ha sido probablemente la más influyente de todas las descripciones etnográficas publicadas hasta hoy.
>
> Visto el potlach a través de los ojos de quienes participaban en él, y especialmente de los principales contendientes, los hechos que abonan la interpretación de Boas y de sus discípulos son los alardes de grandeza, la intención declarada de abrumar de vergüenza a los rivales y la compulsión por la que un hombre que hubiera sido avergonzado de ese modo se sentía obligado a vengarse de su rival ofreciendo una fiesta todavía más dispendiosa.
>
> Durante los últimos años, un grupo de estudiosos especializados en la costa del noroeste ha propuesto una drástica reinterpretación del potlach, una nueva síntesis a la que han llegado combinando intereses históricos y ecológicos y poniendo en conexión las peculiaridades de la etnografía kwakiutl con tipos más generales de fenómenos.
>
> El primer intento de relacionar el potlach con el desarrollo euroamericano del noroeste contemporáneo lo hizo Helen Codere en su libro *Fighting with property* (1950). Las historias de familias que recogieron Boas y Hunt, así como los testimonios de los agentes de indios de los comerciantes, permiten afirmar que el potlach aborigen sólo lejanamente se asemejaba a los que se observaron a finales del siglo. Los kwakiutl, como todas las otras sociedades tribales que se hallaban en el camino de expansión de los euroamericanos, fueron víctimas de presiones ecológicas y socioculturales extremas que comenzaron en el momento de la aparición de los primeros europeos en la región. Aquellas presiones llevaron, dramática e inevitablemente, a la desaparición de los modos de vida aborígenes e incluso a la virtual extinción de los kwakiutl como población capaz de reproducirse. Ya antes de que el explorador Vancouver entrara en contacto con ellos en 1792, estaban comerciando en mosquetes que llegaban hasta ellos a través de sus vecinos nutka y habían empezado a experimentar los primeros efectos de las enfermedades europeas. Durante la primera parte del siglo XIX el lento incremento del comercio fue acompañado por un drástico descenso de la población, producido por las epidemias de viruela y de enfermedades respiratorias contra las que, como los demás amerindios, no estaban inmunizados. Entre 1836 y 1853 su población cayó de 23.000 a 7.000. En 1849, el establecimiento en Fort Rupert de un puesto comercial de la Hudson Bay Company intensificó tanto el comercio con los europeos como los efectos de las enfermedades. Luego, en 1858, entre 25.000 y 30.000 blancos se precipitaron sobre la Columbia Británica en busca de minas de oro e hicieron de la vecina Victoria su centro de distracción. Muchas mujeres kwakiutl empezaron a servir a aquellos hombres como prostitutas, con lo que las enfermedades venéreas aceleraron la tendencia a la despoblación. Hacia los años ochenta la gran industria conservera del noroeste estaba en plena producción, con seis mil pescadores sólo en el río Fraser, y muchos kwakiutl respondieron a las ofertas de trabajo de la factoría. Por aquel mismo tiempo, la industria maderera, que en la década de 1870-80 había producido ya 350 millones de pies cúbicos de madera, trataba también de atraerse a los kwakiutl. Para el tiempo de la primera visita de Boas, toda la población kwakiutl había descendido a 2.000 personas.
>
> Codere demuestra cómo, con el establecimiento del puesto comercial de la Hudson Bay Company, el potlach pasó a incluir un gran número de bienes procedentes del comercio europeo, especialmente mantas, reflejando de ese modo la otra nueva economía industrial y comercial, prodigiosamente expansiva. Otra consecuencia de la presencia euroamericana fue la prohibición de la guerra, y Codere trata de establecer una conexión entre la desaparición de la guerra y el desarrollo de las agresivas pautas del potlach hostil de la época tardía. Según Codere, cuando los indios se vieron obligados a dejar de guerrear, empezaron a luchar con la riqueza, una riqueza que las nuevas condiciones ponían a su alcance a una escala sin precedentes.
>
> La reformulación de la etnografía kwakiutl por Codere y otros (cf. Drucker, 1939, pág. 955) no logró deshacer la madeja de particularismo con que Boas había envuelto su descripción. El material kwakiutl siguió desconectado del mundo de la teoría. Pese a ello, el potlach de Fort Rupert se presentaba ya como el producto definido de una situación de contacto, con lo que de golpe quedaban derrotados todos los intentos de probar, basándose en los datos de Boas que los factores causativos que explicaban eran demasiado complejos para prestarse a una formulación nomotética. El descenso de población, la introducción del trabajo asalariado, la súbita abundancia de bienes, la supresión de la guerra y la antigua costumbre del banquete comunitario, todo eso junto indicaba que había un conjunto de factores perfectamente definidos que actuaba sobre los kwakiutl.
>
> Actualmente hay bastantes posibilidades de que con el tiempo seamos capa-

ces de entender los aspectos del sistema kwakiutl que todavía se nos escapan si tomanos en consideración el material comparativo característico de otros fenómenos de contacto.[12]

El conocimiento antropológico es un conocimiento que, como todos los conocimientos científicos, se constituye sin cesar a través de un trabajo crítico.

II. SITUACIÓN HISTÓRICA Y CONOCIMIENTO EN ANTROPOLOGÍA

Esta disciplina, que se desarrolla en forma plena y autónoma en las postrimerías del siglo XIX y se consolida en la primera mitad de nuestro siglo, teniendo como elemento fundante y que le va a conferir originalidad "el trabajo sobre el terreno", en localidades situadas lejos de las metrópolis de donde provenían los antropólogos, va construyendo su objeto de estudio y el recorte de la realidad que le interesa investigar, de acuerdo con los distintos momentos históricos. Sus formulaciones, sus elaboraciones teóricas, son el producto de una situación histórica: el Colonialismo. El Colonialismo ha sido la condición necesaria de la aparición de la Antropología.

Pierre Bonte[13] distingue cinco períodos históricos-científicos en el desarrollo de la Antropología, que caracteriza de la siguiente manera:

Período	*Contenido Histórico*	*Etapas del Pensamiento Etnológico*
Siglo XV	Descubrimiento occidental del mundo. Desarrollo del capitalismo mercantil y del comercio de esclavos. Acumulación primitiva de capital.	Descubrimiento del "mundo salvaje". Y constitución de un nuevo campo del conocimiento: la descripción de hábitos y costumbres, v. g. cronistas de Indias.
S. XVIII	Liquidación de la esclavitud e inicio del colonialismo propiamente dicho. Formación del capitalismo industrial occidental y nuevas posibilidades de acumulación de capital.	Crítica de las tesis esclavistas recogidas de otras civilizaciones. La dicotomía "salvaje-civilizado", se convertirá en "primitivo-civilizado".
1850 a 1880	Entrada en la fase imperialista de reparto del mundo y origen de las conquistas coloniales.	Repitiendo la dicotomía anterior "primitivo-civilizado", la Antropología se constituye como disciplina independiente y comparte con las ciencias de la época la ideología del evolucionismo.

1920 a 1930	Implantación definitiva y triunfante del sistema colonial.	Crítica al evolucionismo. Constitución de la Antropología Clásica y de sus diversas escuelas científicas que definen los métodos de observación y análisis.
1950 a 1960	Desarrollo de los movimientos de liberación nacional y comienzo de los procesos de descolonización.	La Antropología plantea de nuevo su objeto y su relación con el mismo. Investigación de los fundamentos de una Antropología General y crítica a la Antropología Clásica.

Para comprender las causas profundas de la expansión colonial en el período que nos interesa (tercer período de Bonte), es necesario que nos detengamos brevemente en una caracterización de la Europa del siglo XIX.

El año 1870 marcó para Europa el inicio de un largo período de paz, destinado a prolongarse hasta las puertas de la Primera Guerra-Mundial. Si de 1854 a 1870 se habían librado 16 guerras, en los últimos 30 años del siglo XIX, Europa no registró ningún conflicto militar digno de mención. Pero el éxito al congelar las tensiones europeas se obtuvo a expensas del resto del mundo, que precisamente en aquellos años fue escenario de luchas continuas y objeto de reparto entre las grandes potencias.

El escritor inglés R. Kipling (1865-1936) sostenía que el hombre blanco debía soportar la "carga" de extender por todo el mundo las formas materiales y espirituales de su civilización. Las poblaciones africanas y asiáticas debían ser despertadas y conducidas al sistema de vida que había probado ser el mejor tanto en el terreno político como en el científico, y sobre todo, en el económico.

El sentimiento de superioridad de los blancos estaba asociado al gran progreso económico que en aquellos años había efectuado Occidente.

El desarrollo industrial fue tal que, si bien en 1870 Gran Bretaña podía ser considerada como la potencia que detentaba la hegemonía económica de Europa y de todo el mundo, sólo diez años después se encontraba igualada y superada en algunos sectores por naciones como Alemania y los EE.UU. En este magno proceso de crecimiento y reestructuración del sistema económico occidental deben buscarse las causas profundas de la expansión colonial.

Los últimos 30 años del siglo XIX conocieron un gran desarrollo productivo, pero al mismo tiempo se caracterizaron por una importante y prolongada crisis, que bajo el nombre de "gran depresion" se prolongó hasta principios del siglo XX.

En este período, aunque el volumen de la producción de los intercambios y de las inversiones fue superior en mucho al de los años precedentes, se registró sin embargo una clara disminución de las tasas de incremento en todas las ramas de la actividad económica debido esencialmente a la falta de salidas suficientes para absorber las mercancías y los capitales acumulados. El sistema productivo occidental se encontró por tanto frente a la necesidad de reestructurar por completo sus bases, condición indispensable para no incurrir en un auténtico desastre económico.

La crisis planteada por primera vez en 1873 estimuló en ciertos sectores la concentración de la producción en pocas pero gigantescas empresas industriales. Nacían así auténticos imperios económicos que controlaban completamente las principales ramas de la actividad productiva, como las del acero, de los productos químicos, de los tejidos, de las fuentes energéticas.

Por otra parte, la división entre capital bancario e industrial iba desapareciendo dando lugar, con la unión de los bancos y las industrias a un nuevo capital mucho más pujante: el financiero.

La crisis, derivada de un incremento de la producción superior a la capacidad de absorción de los mercados, se prolongaba.

Europa estaba cerrada por barreras aduaneras, las potencias comenzaron a buscar en otra parte las salidas para sus productos.

Jules Ferry, primer ministro francés (1880-1881 y 1883-1885) y promotor de la expansión imperialista de Francia, escribía que "La política colonial es la continuación de la política industrial, porque en los estados ricos, en los que el capital es abundante y se acumula rápidamente y en los cuales el sistema de producción continúa creciendo, la exportación es un hecho esencial de la propiedad pública. El sistema proteccionista es como una máquina de vapor sin una válvula de seguridad, a menos que tenga el correctivo de una sana y seria política colonial".

También Gran Bretaña recurre a la penetración en países extraeuropeos.

Entre 1875 y 1880 el valor de las importaciones aumentó en detrimento de las exportaciones y el déficit de la balanza comercial se dobló llegando a los 125 millones de libras esterlinas al año. Los ingleses se dedicaron entonces a estimular las inversiones en el extranjero, especialmente en las áreas coloniales.

La carrera por el reparto del mundo, en la que Gran Bretaña participó antes que nadie, seguida muy pronto por el resto de las potencias, revestía caracteres muy distintos de los de la época colonial anterior.

La pura y simple búsqueda de mercados, natural en la crisis de superproducción agudizada por la adopción de sistemas proteccionistas, no basta para definir cumplidamente la lógica del imperialismo.

Es necesario remontarse a las nuevas estructuras de tipo monopolista que todos lo estados industriales estaban realizando. Los grandes monopolios en formación debían asegurarse un rendimiento continuo e invertir en áreas ventajosas el exceso de capitales que su gran vitalidad económica les permitía acumular. En Europa esto no era posible. El crecimiento y el refuerzo de los grandes trusts no podía, por tanto, verificarse sino a expensas de los territorios extraeuropeos donde la tierra a buen precio, los salarios bajos. las materias primas a bajo costo y la facilidad de asumir posiciones monopolistas hacían prever inversiones altamente rentables.

La posesión exclusiva de regiones ricas en materias primas constituía una necesidad cada vez más esencial para los grandes grupos económicos.

Cuanto más se desarrollaba el proceso de formación de los monopolios, más aumentaba la carrera por la conquista de nuevos territorios.

El imperialismo se convirtió en la doctrina política de Gran Bretaña sustentada por la opinión pública y compartida por casi toda la clase dirigente.

El primer país en seguir por este camino a Gran Bretaña fue Francia, luego se agregarían Bélgica, Alemania y se revitalizarían Holanda y Portugal.

Ésta era la situación de la economía política en la Europa del siglo XIX.

Nuestra disciplina, a la que se le confiere en virtud de la división del trabajo

científico el estudio de las culturas diversas, diferentes de la cultura occidental, debe colocarse necesariamente ante la "situación colonial".

> El abismo entre las civilizaciones era demasiado grande para tender un puente entre las orillas, a veces incluso demasiado grande para un entendimiento mutuo. Periódicamente, cuando los hombres rompían las barreras de montes, idioma, océano, murallas, se quedaban boquiabiertos ante lo que veían. ¿Cómo podían los hombres llevar existencias tan animalescas? ¿Eran realmente hombres? En la Colonia del Cabo los nómadas primitivos eran cazados por deporte. En Tasmania, los colonizadores de 1830, junto con soldados, policías y criminales, recorrieron la isla en una batida militar para limpiarla de toda su población aborigen.
>
> En los primeros días de la colonización las cosas eran a menudo distintas. En el Cabo, las relaciones entre los blancos y los negros eran lo bastante equilibradas como para que fueran normales los matrimonios entre holandeses y mujeres hotentotes. El caso más famoso fue el matrimonio del explorador Van Merhof, en 1664, con Eva, una hotentote, en el que la boda fue celebrada con una fiesta nupcial en la Casa de Gobierno.
>
> Este breve período de tolerancia no duró mucho. Las guerras de los hotentotes y la de Kaffir, más la importación de esclavos en gran escala, cambiaron pronto las cosas. Hacia 1792 el Consejo de la Iglesia de Ciudad del Cabo declaró que ya no existían razones temporales o religiosas para dejar libres a los esclavos que se convirtieran al cristianismo.[14]

Worsley nos sigue reseñando esa "creación del mundo" que fue la expansión colonial:

> La cultura humana ha sido una, pero sólo "objetivamente"; existió "en sí", pero no "para los hombres". La sociedad humana sólo vino a existir subjetivamente, los hombres sólo adquirieron el conocimiento de que formaban parte de un solo mundo social a través del compadrazgo del imperialismo europeo.
>
> Los hombres empezaron a conocerse y a reflejarse unos en otros. Pero el reflejo se fue volviendo cada vez más condicionado por la naturaleza de sus relaciones reales y directas sobre el terreno, más que por las categorías derivadas de sus propias sociedades. A medida que los blancos entraron más y más en conflicto con los isleños, el idilio se hizo más difícil de concebir. "¿Es posible —recalcó Jean - Jacques Rousseau al tener noticia de la matanza de un explorador francés por los maoríes—, es posible que los buenos Hijos de la Naturaleza puedan llegar a ser tan perversos?". La significación moral de las civilizaciones recién descubiertas empezaba a cambiar a medida que su destino y el de Europa se fue entrelazando cada vez más desigualmente.
>
> La fase realmente crucial que terminó con la división triunfante del globo entero entre un puñado de potencias europeas vino en 1885. El logro europeo de este período no fue simplemente una repetición de viejos modelos de "imperialismo"; marcó el alba de una nueva era de la historia humana, caracterizada por un imperialismo de nuevo tipo como respuesta a claras y nuevas presiones económicas y financieras en la propia Europa. Y tuvo lugar como resultado la unificación del globo en un solo sistema social. Si hubiéramos de escoger una fecha para los inicios de la historia mundial, sería el año del Congreso de Berlín y de la partición del África.
>
> En el proceso, la propia Europa fue transformada. Por tanto, la nueva fase fue destruir sin temor alguno la tradicional nación-Estado europea occidental. Ahora era el meollo de un sistema imperial más amplio. La nación-Estado de los antiguos tiempos, en adelante, sería una categoría arcaica que nunca habría de alcanzar su antigua importancia, incluso con la disolución del orden mundial imperialista. El espacio social de Francia incluía ahora a Indochina y Argelia; el de Gran Bretaña a Sudáfrica y la India. No podía haber ya un retroceso a las entidades localistas de la época preindustrial. Ahora su destino trascendía sin remedio los límites tradicionales de una economía nacionalista o europea occidental o incluso atlántica En particular, nunca más podría Gran Bretaña encogerse dentro de sus límites; dependía del mundo externo para los materiales y los mercados (Worsley, *El tercer mundo,* op. cit.).

Pero la situación colonial y la configuración del globo tal como queda fijada en el Congreso de Berlín de 1885, en el que las potencias europeas se reparten el mundo colonial, no va a ser percibida por la Antropología Clásica. Solamente va a aparecer con la descolonización.

¿Qué es la situación colonial?

G. Balandier la define así: "Es la dominación impuesta por una minoría extranjera 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 mediante el ejercicio de la fuerza, un sistema de seudojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación total."[15]

O sea que podría decirse que, desde el siglo XV hasta la actualidad y en diversos grados de relación, vamos a encontrar conformadas situaciones de relación colonial en América, Asia, África y Oceanía.

La situación colonial nace de la conquista y se desarrolla a partir del establecimiento de relaciones entre dos seres sociales, entre dos civilizaciones. Conoce en el curso de su desarrollo una serie de tiempos fuertes y débiles en la presión ejercida por el grupo dominante: Fases de "conquista, de aprovisionamiento", de "administración" y al término del ciclo, un encaminarse hacia la autonomía.

Balandier distingue tres tipos de empresas dentro de su caracterización de la situación colonial: a) La empresa material (control de la tierra y modificación de población de los países sojuzgados, economías ligadas a la metrópoli); b) la empresa política y administrativa (control de autoridades locales y autoridades de reemplazo, control de la justicia, oposición a las iniciativas políticas autóctonas, aunque se expresen de manera discreta); c) la empresa ideológica (tentativas de desposesión religiosa para permitir la evangelización, acción directa de un aprendizaje importado, transmisión de modelos culturales en función del prestigio desarrollado por el grupo dominante).

Los colonizados prueban la situación colonial como una empresa de desposesión material y espiritual.

Nkrumah[16] dice en 1947: "La escena comienza con la aparición de los misioneros, de los etnólogos, de los comerciantes, de los concesionarios y de los administradores. Mientras que los misioneros con su "cristianismo deformado" exigen al sujeto colonial que atesore "sus riquezas en el cielo donde ni la polilla ni el óxido

lo destruyen', los comerciantes, los concesionarios y los administradores disponen de sus recursos minerales y agrícolas, destruyen sus artesanías y sus industrias locales.

La población negra de África del Sur expresa en esta fórmula su situación: "Ahora, nosotros tenemos la Biblia, pero vosotros los blancos, tenéis la tierra".

Es sobre esta situación histórica concreta, pero sin percibirla como tal, que se va a desarrollar la Antropología Clásica.

El colonialismo no es sólo expansión y dominación económica, sino también dominación y etnocentrismo culturales. El colonialismo supone la creencia en una sola cultura.

A la visión imperial está ligada la negativa de reconocer a las sociedades no occidentales una interioridad real, una interioridad que no sea percibida como pasividad u hostilidad.

Según un autor de fines del siglo pasado:

> "No es natural, no es justo que los pueblos civilizados occidentales vivan en espacios restringidos, donde acumulan maravillas de la ciencia, el arte, la civilización, dejando la mitad del mundo a pequeños grupos de hombres incapaces e ignorantes... o bien de poblaciones decrépitas sin energía ni dirección, incapaces de todo esfuerzo."

Esta superioridad intrínseca de los europeos legitima la apropiación y el colonizado se va transformando ante la percepción del colonizador en un vago, un desganado, un desocupado.

Pero la visión imperial no es negación pura y simple de la otra. La diversidad del mundo es sabrosa para el colonialismo de 1900. Esta diversidad que la civilización pretende querer destruir por razones científicas y que el capitalismo destruye por razones económicas se conserva ilusoria y míticamente en la conciencia imperial. Tal es la función del exotismo. "Porque es poco explotar al otro. Es necesario saborearlo en tanto tal... la inspiración exótica y la curiosidad científica son la doble compensación del imperialismo. Curiosidad de un tipo bien determinado, ya que para ella 'la religión se convierte en superstición, el derecho en costumbre y el arte en folklore' ".[17]

En todos los tiempos se ha colonizado, pero a fines del siglo XIX se va a pretender además, estudiar científicamente los pueblos que se colonizan y colonizar científicamente.

El antropólogo inglés Lubbock lo expresa de esta manera:

> "El estudio de la vida salvaje tiene una importancia muy particular para nosotros los ingleses, ciudadanos de un gran imperio que posee, en todos los rincones del mundo, colonias cuyos habitantes indígenas presentan todos los grados de civilización."

Las escuelas antropológicas que dominan la historia de la expansión colonial de los siglos XIX y XX son el evolucionismo y el funcionalismo (ver: Tacca, M. y Sinisi, L.). Sin ser las únicas, son las hegemónicas.

¿Qué concepciones se tenían de las sociedades no occidentales en el siglo XIX, en el marco de esas corrientes teóricas? .

Durante el siglo XVIII los ideólogos del Iluminismo elaboran una visión progresista de las sociedades salvajes, visión coherente que no logra plasmarse en

una teoría y en una práctica antropológica en sentido estricto (aunque para algunos autores —Evans-Pritchard, Lévi-Strauss—habría que fijar el inicio de la Antropología Científica en el Iluminismo)...

El siglo XVIII conserva la creencia en la universalidad de la naturaleza humana concebida como la expresión, en el plano geográfico e histórico, de la universalidad de la razón.

Las sociedades salvajes no son estudiadas por sí mismas, sino por la ayuda que puedan aportar al establecimiento de una tipología de las operaciones de que es capaz el espíritu humano.

Para los pensadores originales del siglo XVIII los salvajes son los representantes contemporáneos de los hombres de origen o próximos al origen. Pero esta idea de los salvajes no es asimilable a la de los pensadores evolucionistas, para quienes el primitivo es el representante del estadio primero de la sociedad. El origen es concebido en el siglo XVIII como lo auténtico, en tanto que en el siglo XIX será concebido como lo simple (tosco) y lo inacabado. En la medida en que el origen es lo auténtico, se pueden obtener de él enseñanzas teóricas y prácticas.

Condillac dice: "Nosotros, que nos creemos instruidos, tendríamos necesidad de ir hasta los pueblos más ignorantes para aprender de ellos los comienzos de nuestro descubrimiento: pues ante todo es de esos comienzos de lo que tendríamos necesidad; lo ignoramos porque hace ya mucho tiempo que no somos discípulos de la naturaleza".

El concepto de "pueblo de naturaleza" no solamente remite a la idea de una norma práctica, de una vida moral auténtica, sino también a la de una norma teórica, respecto a la cual el saber actual toma sentido y validez.

La ideología del "buen salvaje" está ligada a la del Iluminismo. Rousseau ve en la sociedad salvaje el modelo de sociedad auténtica, de la sociedad que responde a las necesidades inmediatas. Y la sociedad que sus contemporáneos llaman "ilustrada" no es más, para él, que una sociedad en la que las luces consisten ante todo en el lujo, la afectación, el artificio y la superficialidad, y la exportación de las luces sería la de los artificios y del lujo europeos, que irían a pervertir al "buen salvaje" en estado puro, y de encantadora inocencia.

Por otra parte, como las necesidades y las ideas que constituyen la naturaleza humana son las mismas en todas partes, las propiedades generales de las sociedades son comparables; tienen preocupaciones e intereses comunes.

Y es así como el interés y las preocupaciones de las sociedades salvajes son las mismas que las de Europa. Los pueblos, naturalmente, son comerciantes y cambian sus mercancías y Europa podría organizar con ellos relaciones pacíficas si no hubiera una dificultad debida al hecho de que esas relaciones han sido manchadas por la anterior violencia de Europa.

El pensamiento dominante a fines del siglo XVIII no pretende fundar en la violencia el establecimiento de relaciones con las naciones salvajes, aunque esto sea incompatible con una cierta colonización, ante la cual ha tenido que "arreglar" sus concepciones.

Pero de ninguna manera es asimilable al colonialismo que aparece a mitad del siglo XIX.

Hacia 1860 la reflexión antropológica toma un nuevo rumbo. Entre 1860 y 1880 aparecen las obras clásicas de Bachofen, Tylor y Morgan. El contenido de las mismas explica que las sociedades están alineadas según un continuo homogéneo

y único, jalonado por cortes: "estadios de avance". Toda sociedad real se ve reducida, en un determinado momento, a un estadio de evolución técnico-económico.

En el tiempo de la revolución industrial, el criterio de avance en la escala de la evolución es esencialmente tecnológico.

El principio de la unidad del género humano se funda ante todo en la universalidad del conocimiento técnico: "Un principio común de inteligencia puede encontrarse en el salvaje, el bárbaro y el hombre civilizado. En virtud de ello, la humanidad ha sido capaz de producir en condiciones semejantes los mismos instrumentos y utensilios, los mismos inventos y construir instituciones semejantes a partir de los mismos gérmenes de pensamiento originales. Hay algo verdaderamente impresionante en un principio que ha dado poco a poco la civilización por una aplicación asidua a partir de humildes comienzos. De la punta de la flecha que expresa el pensamiento en el cerebro del salvaje, a la punta en mineral de hierro que expresa el más alto grado de inteligencia del bárbaro y, finalmente, el ferrocarril, que puede ser llamado el triunfo de la civilización" (Morgan: "Ancient society", 1877).

Para Morgan el salvajismo ha precedido a la barbarie en todas las tribus de la humanidad, y la barbarie ha precedido a la civilización.

En el siglo XIX se asocia el aporte de la civilización a la valoración de los recursos inexplotados. "Pretender que hay tribus salvajes a las que una civilización sensata no llegaría a elevar por encima de su condición, es una afirmación que ningún moralista podría sostener: por otra parte, del conjunto de los testimonios, se desprende que el hombre civilizado es en todo, no solamente más juicioso más hábil que el salvaje, sino también mejor y más dichoso" (Tylor, cit. por Leclerc, op. cit.).

Ya ha caído en desuso la ideología del buen salvaje y ha sido suplida por la de la superioridad de la sociedad civilizada o industrial. Dentro de esta corriente de ideas, a la Antropología le cabe como tarea la descripción de esas sociedades atrasadas "antes de que sean transformadas por Occidente".

Europa tiene el derecho y el deber de abrir los pueblos coloniales a la civilización. La especificidad de la colonización contemporánea no es sólo el hecho de una sociedad que se cree superior, sino el hecho de una sociedad que cree fundamentar su superioridad en la ciencia y especialmente en la ciencia social.

Como dice J. Berque: "El imperialismo imponía al mundo una forma de conciencia al mismo tiempo que una forma de gestión".

Vamos a presentar un ejemplo en el que se evidencia tanto la ideología evolucionista como el dislocamiento de los sistemas económicos tradicionales: la expansión colonial a lo largo de los siglos XV a XX se realizó sobre sociedades precapitalistas con diferente expresión de modos de producción: primitivo (con todas sus variantes), asiático, feudal-señorial, en los cuales existía explotación, pero establecida a partir de una determinada relación de equilibrio ecológico y social. Esta relación fue destruida, dislocada, deculturada.

El siguiente ejemplo se refiere a la situación de la economía en Argelia a casi 80 años de haber sido conquistada y colonizada por los franceses.

En Argelia, en vísperas de la civilización francesa, las dos terceras partes de la población eran pastores nómades dedicados a la cría de ovinos y camélidos: y en menor proporción, ganado vacuno.

Investigaciones contemporáneas, realizadas por científicos sociales argelinos,[18] demuestran que el verdadero ciclo nomádico incluía la actividad agrícola

como elemento complementario indispensable y que es una falsa alternativa oponer agricultura-cría de ganado. Lo que vamos a transcribir es la conclusión de un trabajo obre Nomadismo realizado por antropólogos franceses en 1906.[19] En este trabajo se reconoce la importancia de la ganadería pastoril como actividad económica, pero el objeto es lograr la sedentarización de la población y la suplantación de la producción pastoril por la agricultura como estadios a ser alcanzados por los nativos del país.

"¿El fin de los nómades?"

Llegando al fin de este estudio sacamos las siguientes conclusiones: en lo que concierne a la evolución de los nómades argelinos hay que señalar dos dificultades:

1) no hay que declarar que la transformación es imposible y que no se pueden aportar mejoras a las condiciones de existencia de estas poblaciones. Incluso si en el término de una o dos generaciones no se perciben cambios, eso no quiere decir que no se producirán en el futuro.

Será más durable si no es brusca, ni impuesta desde afuera, sino por el contrario libremente aceptada, y sobreviniendo naturalmente de las mismas transformaciones sufridas por el medio (postura relativista).

Hay que llevar a los indígenas a evolucionar, no en nuestra civilización, sino en la propia. Por otra parte, hasta el momento esta evolución se manifiesta, es más o menos acentuada según lo adecuado de la región, según la preparación de la gente, según que el contacto con los europeos sea más o menos frecuente: es preciso agregar que según también el mismo temperamento de los oficiales que han llevado a cabo los informes las apreciaciones sobre la importancia y la extensión de esta evolución. Pero no puede negarse su existencia.

2) No obstante no hay que imaginarse que una transformación radical sea posible, que se pueda alguna vez hacer de todos los nómades, sedentarios, ni de todos los pastores, agricultores.

Pudimos remediar la inseguridad y poner fin al estado de guerra, pero no podemos cambiar completamente las condiciones geográficas ni aumentar la corriente de agua que recibe la región de la estepa. Pudimos, entonces, reducir el nomadismo en la medida en que resultaba de factores políticos, pero no en cuanto era consecuencia de factores climáticos. Entre las modificaciones que hemos constatado algunas son muy importantes: tendencia a reducir las migraciones, decadencia de la cría de camellos, crecimiento, en cambio, de la cria de bueyes, progreso de cultivos, tendencia a construir casas, progreso del lujo, progreso del individualismo en la familia, liberación de la familia con respecto a la tribu. Pero el verdadero problema continúa siendo el equilibrio entre la ganadería y la agricultura, y la conciliación de los intereses de los bosques con los de la industria pastoril.

En el fondo, la cría de ganado ovino continúa siendo la verdadera riqueza. Es muy probable que se puedan llegar a aumentar los recursos hidráulicos de las estepas, a utilizar mejor los pastos, a producir carne y lana en mejores condiciones, a acrecentar notablemente la cifra de ganado ovino.

En síntesis, hay que ocuparse de los bosques, de los cultivos, de los pastores. El interés de los bosques debe estar siempre antes que ningún otro. La agricultura debe preferirse a la ganadería siempre que sea posible. "

La asimilación constituye el objetivo de la colonización en la perspectiva evolucionista. O sea, la entrada de todas las sociedades no occidentales en la órbita de la "civilización ' .

Se adopta una actitud de desilusión ante la resistencia de los colonizados y

se afirma la necesidad de un paso gradual y mesurado del viejo estado a la civilización.

No queremos que se entienda nuestra postura como una mistificación del Paraíso Perdido, donde todo fue mejor. Nuestra apreciación del ejemplo anterior no implica ninguna "huida etnográfica" hacia un pasado indeterminado en el cual el hombre era permanentemente feliz.

Pero sí queremos que se constate que la explotación colonial supone en todos los casos el pasaje de una economía de subsistencia o de excedente relativo, a una economía basada en la producción de excedente para el mercado monopolista. Y que esto conducirá a cambios radicales en las relaciones ecológicas, en las relaciones de producción, en los contenidos culturales e ideológicos de esas relaciones.

Ademas, reiteramos que la penetración colonial supone dos procesos conjuntos: la apropiación y privatización de la tierra y la producción de mano de obra barata. Estos procesos se sostienen sobre los siguientes supuestos: a) Considerar lo "descubierto" como si no perteneciera a nadie; como si las áreas no estuvieran habitadas y usadas por otros grupos. b) Invocar causas legales. Derechos creados por la legislación europea. c) Legitimar los hechos de apropiación por la superioridad intrínseca de los europeos y por la incapacidad de los pueblos no europeos.

Coincidiendo con la cuarta fase señalada por Bonte, en la que se consolida definitivamente el sistema colonial, correspondería, en la etapa de pensamiento etnológico, el pasaje del evolucionismo al funcionalismo.

El funcionalismo va a surgir en el seno mismo de la ideología evolucionista como la necesidad que tiene la colonización de conocer las instituciones locales, para lo cual se requiere el análisis de las estructuras sociales indígenas.

> "Al retractarme de mi adhesión evolucionista al dogma de la "ignorancia primitiva", no reniego por completo del evolucionismo. Sigo creyendo en la evolución, siguen interesándome los orígenes, el proceso de desarrollo, pero veo con claridad cada vez mayor que las respuestas a todas las preguntas del evolucionismo deben derivarse directamente del estudio empírico de los hechos e instituciones cuyo desarrollo pasado queremos reconstruir". [20]

B. Malinowski es el antropólogo inglés que va a dar fuerza y carácter a esta corriente funcionalista. Por eso nos parece que su opinión expresada en la cita anterior es importante para demostrar que las rupturas científicas y/o ideológicas no son taxativas y que se trata más de cambios de enfoque antes que de cortes radicales.

En el caso que nos ocupa, se deja sobre todo el aspecto conjetural reconstructivista del evolucionismo en pos de un análisis empírico de los hechos, y que va a devenir análisis sincrónico.

La técnica de "trabajo de campo" se va a imponer para cumplimentar los objetivos del funcionalismo.

El método funcional va a poner su interés en las relaciones existentes entre costumbres, instituciones y aspectos culturales.

El antropólogo deberá ahora permanecer largamente sobre el terreno para comprender a la sociedad en su interioridad.

> "El antropólogo debe abandonar su confortable posición en una hamaca, en el porche de la misión, del puesto gubernamental o del 'buganlow' del plantador donde, armado de un lápiz, de un cuaderno y, a veces, de whisky y soda, se ha habituado a compilar las afirmaciones de informadores, a anotar historias y a llenar hojas enteras de textos salvajes. Debe ir a las aldeas, ver a los indígenas trabajando en los huertos, sobre la playa, en la selva; debe navegar con ellos hacia los lejanos bancos de arena y las tribus extrañas, observarles en la pesca, en la caza y en las expediciones ceremoniales en el mar. La información debe llegarle en toda su plenitud a través de sus propias observaciones sobre la vida indígena, en lugar de venir de informaciones reticentes, obtenidas con cuentagotas en conversaciones...
>
> La Antropología al aire libre, opuesta a la recopilación de datos extraídos de rumores, es un trabajo difícil, pero también de un gran interés."[21]

Así postula Malinowski que debe ser recogida la información en función de su mejor validez.

Y esos mismos acordes resuenan en el ejemplo que extraemos de una monografía antropológica sobre los pastores nómades, publicada en 1947.

> "Apresurémonos a observar hoy la existencia de los pueblos nómades del desierto. Ya que están amenazados, si no es de muerte, al menos, de un gran debilitamiento, por el progreso de la civilización industrial, que se propaga incluso hasta esas soledades. El automóvil, el avión, las perforadoras de petróleo, las tuberías, transforman cada día los desiertos y le dan una idea extraña.
>
> La cría del camello, sobre la que se basa toda la economía pastoril, pierde una gran parte de su interés a partir de la solución de los grandes problemas económicos que había producido la guerra universal (se refiere a la guerra 1939-45). Ya que el camión o el automóvil reemplazan definitivamente a las caravanas.
>
> Los motores de las bombas de agua irán a buscar el agua a las profundidades más lejanas del suelo y harán surgir la vida sedentaria en los lugares sin cultivos, en los que hasta el presente la hierba misma se rehusaba a florecer después de las lluvias.
>
> Es posible, sin embargo, que aun por algunos años, aquellos cuyas costumbres vamos a describir aqui, guarden en sus campamentos la ilusión de poder conservar bien que mal la herencia de sus mayores, gracias a la riqueza nueva e inesperada que traerá a sus jefes la explotación del petróleo.
>
> Pero, desde ahora, todo el sistema social, intelectual y político que cubre su existencia está condenado a muerte.
>
> Esta consideración, un poco fúnebre, da un aspecto patético, que es un encanto más a la vida de los pueblos del desierto.
>
> Los que van a morir representan el legado de largas generaciones de héroes. Se reclaman descendientes de Antar o de Hathem Ettay, generosos ancestros de la noble raza de Qahtan. Con ellos desaparecerá una gran tradición de la humanidad.
>
> Es necesario decirlo: sólo penetraremos en el secreto de la vida beduina haciéndonos por un instante de una alma de pastor. Tenemos que esforzarnos por comprenderlos, tenemos que pensar como lo hacen los beduinos; abandonar nuestros prejuicios, nuestra manera de contar el tiempo, de dividir el espacio, de prever el futuro, de juzgar a los hombres y las cosas. Es al precio de este esfuerzo de mimetismo que nos será posible descubrir bajo sus aspectos sórdidos, todo lo que comporta de grandeza, a pesar de su pobreza, la civilización del desierto."[22]

La Antropología, con el funcionalismo, deja de ser el mirador de la civilización ante las costumbres "aberrantes". Es el mirador de la sociedad industrial ante la vida auténtica. Es una "huida romántica", lejos de la cultura uniformada (semejanza en algunos aspectos con el Iluminismo del siglo XVIII).

Para el antropólogo que quiere construir una imagen fiel de la sociedad indígena se impone la necesidad de "vivir lejos de los blancos, en completa convivencia con indígenas". Vivirá entre ellos como un miembro más de su sociedad.

El antropólogo rompe con el mundo blanco, más por razones metodológicas que románticas, como se manifiesta en los ejemplos que acabamos de leer. Trata de abolir su condición de europeo para hacerse una mirada desencarnada, objetiva, pero sobre todo mirada no observada, no percibida

En la Antropología funcionalista el punto de vista comparativo se esfuma y deja lugar a estudios monográficos sobre culturas que contienen lo que es necesario para su comprensión.

El funcionalismo se define por contraste con las otras corrientes que lo han precedido.

> "Mientras no haya una teoría en el verdadero sentido empírico, es decir una teoría que sirva de guía y orientación al observador, no puede hacerse una investigación directa efectiva, pues las teorías conjeturales y reconstructivistas tienen una influencia nociva directa sobre la investigación. El teórico reconstructivista, como el evolucionista y el difusionista, se conduce ante cada elemento de cultura como un extrato ante el contexto en que tal elemento se halla. El evolucionista se interesa principalmente ante los hechos que se le antojan supervivencias de una época pasada, en tanto que el difusionista ve ante todo una transferencia mecánica importada de otra región geográfica. El uno traslada los hechos a un tiempo pasado, el otro al espacio distante. Pero trasladan los hechos lejos del contorno real en que viven. De esta suerte, todos los elementos de cultura, la idea, la costumbre, la forma de organización, la palabra, tienen que salir de su contexto y fijarse en cualquier esquema imaginario."[23]

Retomando, entonces, lo expuesto, la mirada, la concepción funcionalista con respecto a los pueblos colonizados era una mirada que penetraba en la interioridad de esas culturas, conllevando un relativismo implícito, muchas veces con una actitud romántica semejante a la concepcion iluminista.

Ahora bien, ¿qué efecto tuvo el medio ambiente colonial sobre el surgimiento del funcionalismo británico? Evidentemente, no se trata de una relación mecánica ya que otros regímenes coloniales europeos no consiguieron producir escuelas de antropología semejantes. También hay que contar con la política del gobierno indirecto como progenitor de la antropología funcionalista o de otra clase.

La perspectiva funcionalista, fue un experimento de análisis sincrónico que tuvo sentido también en términos de la historia intelectual de la disciplina y que produjo mejores etnografías que cualquiera de las formas de aproximación precedentes. Ciencia Social del presente sincrónico que llega a su culminación en el funcionalismo contemporáneo. Que abandona la optimista confianza en el progreso y la reemplaza por el problema del orden y la cohesión. Incorporando la norma del utilitarismo social: Utilidad para la sociedad.

Los antropólogos de este período pretendieron ser útiles al gobierno colonial. Algunos lo fueron, otros no. Ya sea por haberse mantenido en un nivel académico o porque no supieron implementar adecuadamente conocimientos en pos de una aplicación.

Este supuesto paréntesis que supuso el funcionalismo con respecto a la valoración de superior/inferior adjudicados a Occidente y a los pueblos colonizados respectivamente, resultó breve. Breve y restringido a los ambientes académicos, ya

que la sociedad en su conjunto y los administradores coloniales en especial, siguieron manteniendo una concepción evolucionista en lo que hace a la valoración de los grupos etnográficos.

A partir de la Segunda Guerra Mundial, se abandonan las concepciones relativistas (por el conjunto de la sociedad y también en el ambiente académico de las ciencias sociales), se asume un neoevolucionismo que mide el adelanto de las sociedades humanas por cantidad de energía consumida por habitante. Y el mundo queda dividido en países "desarrollados" y países "subdesarrollados".

II. 1. El modelo antropológico clásico

¿Qué queremos decir cuando hablamos de Modelo Antropológico clásico? ¿Por qué Modelo? ¿y por qué Antropológico y Clásico?

Hablamos de Modelo porque pretendemos explicar y no meramente describir lo que produjo la Antropología en la etapa en que rompe con lo precientífico y se constituye como ciencia.

Explicar científicamente un fenómeno, en este caso la producción antropológica en un momento determinado de su historia, es establecer un esquema conceptual o modelo abstracto. Se trata de establecer una relación de representación (re-presentar: hacer presente) entre dos sistemas de los cuales uno es más concreto en relación a otro más abstracto.

No obstante, no existe la explicación radical, total y definitiva de un fenómeno. Sólo tiene un sentido relativo.

Las relaciones en los modelos son establecidas por un verdadero trabajo de abstracción y por una comparación conscientemente realizada.

Y lo que se pretende con una explicación vehiculizada mediante la formulación de un modelo es buscar la intelección de los principios ocultos de las realidades que interpretan.

Además, como dice Bourdieu:[24] "En el uso corriente, el modelo proporciona el sustituto de una experimentación a menudo imposible en los hechos y da el medio de confrontar con la realidad, las consecuencias que esta experiencia mental permite separar completamente aunque ficticiamente."

Y agrega: "observa Lévi-Strauss que la ciencia social al igual que la física no se construye a partir de los datos de la sensibilidad: el objetivo es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras en que reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la intepretación de lo que sucede empíricamente.[25]

La analogía entre los dos órdenes, el empírico y el del modelo se establece no entre "cosas" que se ofrecerían a la percepción ingenua, sino entre objetos conquistados contra las apariencias inmediatas y construidos mediante una elaboración teórica.

Las hipótesis, los modelos, las teorías de todas las ciencias "se contruyen con un trabajo que opera mediante la crítica y la destrucción de los sistemas nocionales. La práctica científica se define doblemente como una práctica de producción de conceptos y de destrucción de la ideología de la que nace y de la que permanentemente la acompaña."[26]

Por eso, porque la práctica científica consiste en la destrucción de la ideología de los modelos que la anteceden, entendemos que interpretar ideológicamen-

te un texto, una práctica social o un conocimiento científico como es nuestro caso, consiste "en establecer un nexo significativo entre los contenidos manifiestos del texto, de la práctica, del conocimiento y una variable o un conjunto de variables que forman parte de algún modelo del sistema socio-cultural".[27]

Los productores del fenómeno social que se analiza sostienen valores vinculados a las variables que se han tomado en cuenta. Y el análisis del fenómeno se orienta a descubrir en él una cierta "concepción del mundo", o una determinada imagen de la realidad (o de un sector de la realidad), concepción o imagen que se explica en términos de la identidad social de sus portadores (productores-consumidores).

Hasta aquí tratamos de aclarar los elementos acerca de los modelos en las ciencias que pueden sernos de utilidad.

En el comienzo, al encarar este capítulo nos preguntamos también por qué hablábamos de un modelo antropológico y clásico.

Antropológico porque es el modelo que se construye desde la disciplina que ejercemos, la Antropología, tal como la caracterizamos en páginas anteriores, y Clásico porque es el Modelo Antropológico que se construye en una época en que nuestra ciencia se consolida, acumulando un corpus de datos y un corpus teórico que va a merecer el reconocimiento de la comunidad científica dentro de las Ciencias Sociales.

Y Clásico también porque ese Modelo va a incorporarse a la cotidianeidad de los actores de la sociedad en su conjunto, como el resumen de contenido de las ideas acerca de los "conjuntos sociales antropológicos".

Va a resultar, además, muy costoso en tiempo y esfuerzo producir la ruptura de ese Modelo, de esa "concepción del mundo" en lo que hace a los pueblos coloniales, o conjuntos sociales antropológicos".

El Modelo Antropológico Clásico se construye, es formulado, desde nuestra disciplina en los años 60-70, después de que la descolonización del mundo permite ejercer la crítica correspondiente; y desde ese entonces dicha construcción va a ir sufriendo las consabidas modificaciones. Quienes comienzan a formularlo van a ser sus propios últimos usuarios. (L. Strauss: *Antropología Estructural,* cap. XVII. Eudeba, 1984).

En síntesis, el Modelo Antropológico Clásico es una construcción científica, abstracta, formulada por los antropólogos en la década 60-70 para explicar la producción antropológica desde fines del siglo XIX hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

Este Modelo ha sido formulado aunque sea parcialmente en los escritos de Lévi-Strauss (1958), de Redfield (1953) y críticamente en Balandier (1958), Mercier (1966), Leclerc (1972), entre otros.

En nuestro país, E. Menéndez sistematiza con claridad este Modelo. Y nosotros recurriremos a esa sistematización.[28]

Queremos, señalar, en primer lugar, la unicidad del Modelo a pesar de la existencia de diferentes tendencias teóricas a lo largo de 150 años de antropología: difusionismo, evolucionismo,[29] historicismo de Boas, funcionalismo de Malinowski, estructuralismo de Lévi-Strauss , etc.

Por encima de esas diferentes corrientes, existe una forma común, un modelo común en el antropólogo de percibir la realidad sociocultural que analiza.

Esta característica que supera momentos históricos concretos y tendencias nacionales debe ser colocada en función de dos situaciones: una, "la unidad de

análisis", que tradicionalmente ha tenido el antropólogo, la comunidad nativa, otra, el origen y desarrollo del objeto de la Antropología, fundamentalmente a través de una perspectiva unificada por parte del observador, es decir, la situacion colonial, que caracterizáramos en páginas anteriores.

El tipo de sociedad que aborda la Antropología va a orientar sus teorías generales.

El antropólogo opera sobre sociedades de dimensiones reducidas que fueron por largo tiempo ignoradas por los demás especialistas de las ciencias sociales. Ha relevado parte de su comprensión de la realidad social, justamente a partir de sociedades constituidas por no más de 250 a 1.000 personas.

Leemos en Linton, en su trabajo sobre los Comanches:[30]

> Un pequeño grupo de campamentos o familias, se reunía unas cuantas veces al año, en los períodos de abundancia, para danzar. El mayor número de personas que se reunía era de 200 a 300 y sus reuniones duraban tres o cuatro días, de acuerdo con la cantidad disponible de alimentos. Esto fue lo más cercano a la organización de una congregación".

En la misma obra de Kardiner, se incluye un estudio de Du Bois titulado "Los Alorenses": [31]

> "El valle tiene una población relativamente densa; dentro de un radio de 1600 m hay 500 habitantes, divididos en cuatro aldeas con sus pequeños caseríos. ATIMELANG se encuentra en la parte oriental del valle y tiene dos caseríos adscriptos. FOLAFENG y FARAMASANG. La población total es de 180 habitantes. La aldea de LAWATIKA está conectada íntimamente por relaciones de matrimonio con la de ATIMELANG y su población se distribuye en tres caseríos en las accidentadas laderas de la cañada de LIMBUR, por bajo del nivel del valle. En la parte occidental del valle existen otras tres aldeas: DIKIMPE, con una población de 114 habitantes, ALURKOWATI, con 95 y KARIETA con 56. Los 55 habitantes restantes viven en chozas aisladas".

Es esta unidad de análisis, reiteramos, una de las situaciones que va a dar la impronta básica de las características que el modelo tiene más allá de las diferentes tendencias y momentos históricos. Esta particularidad se podrá ir demostrando a medida que detallemos las distintas variables del Modelo.

Distinguimos en el Modelo Antropológico Clásico dos dimensiones, la dimensión teórica y la dimensión técnica, con sus correspondientes interrelaciones.

La *Dimensión Teórica* está integrada por un conjunto de variables que se corresponden con una determinada concepción de los conjuntos sociales antropológicos, como ya señaláramos en páginas anteriores. Estas variables son: Objetividad, Autenticidad, Importancia de lo cualitativo, Totalidad, Homogeneidad, y Relativismo cultural.

El antropólogo pretende ser *objetivo.*

> "... no se trata solamente de una objetividad que permita a quien la practica hacer abstracción de sus creencias, preferencias y prejuicios, porque una objetividad semejante caracteriza a todas las ciencias sociales... el tipo de objetividad a que aspira la Antropología va más lejos: no se trata únicamente de trascender los valores propios de la sociedad o grupo al que pertenece el observador, sino más bien de trascender sus "métodos de pensamiento", de alcanzar una formulacion válida no

sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles" (L. Strauss. "Antropología Estructural", p. 327).

Y por "trascender sus métodos de pensamiento", entiende Lévi-Strauss elaborar nuevas categorías mentales, introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción extrañas al pensamiento del observador, del antropólogo.

Trascender sus métodos de pensamiento pero a la vez considerar la existencia del principio de la "identidad del hombre". Por este principio el etnólogo estaría en condiciones de descifrar desde una variante cultural los mensajes de otra variante, contando con las reglas de transformación que permiten pasar de un código a otro. "La existencia de este metacódigo es una condición de posibilidad del conocimiento antropológico y consistiría en el repertorio finito de operaciones formales que expresa las leyes mentales de la especie". Serían esas invariantes las que permitirían conocer lo diferente.

Toda ciencia tiene un nivel de objetividad. La ciencia occidental se origina como tal en la etapa renacentista-revolución industrial, se genera a partir de lo que podemos llamar una concepción del mundo religioso, es decir, se podía llegar a conocer a partir de lo religioso, desde lo religioso. Cuando comienza la disolución de esta organización religiosa, con la irrupción del mundo laico, se genera otra posibilidad de conocer. Occidente va a encontrar las raíces de la nueva posibilidad de conocer en el sujeto, en la dimensión psicológica e individual. Los fundamentos del conocer estarían en la estructura psíquica, en el yo solo y aislado sin estar subordinado a un grupo que lo determine y condicione. Los parámetros objetivos se encuentran dentro del sujeto. Y ése va a ser el fundamento de objetividad de la mayoría de las ciencias durante el siglo XVIII y parte del XIX.

En el siglo XIX se plantea que esta objetividad es menor para las ciencias humanas y sociales que para las naturales.

Ya que mientras que los objetos a conocer eran objetivos, ajenos a la propia persona, como se conoce algo que está muy fuera de uno, en esa externidad se tiene el patrón que de alguna manera garantiza la objetividad del conocimiento.

El problema se plantea cuando, a partir de la revolución industrial, la Antropología y la Sociología se ponen a conocer al sujeto en sí mismo, a la sociedad que realimenta a ese sujeto. Entonces ya no se trata de que el sujeto conozca la piedra, ni la fórmula química, sino que comienza a conocer la interioridad de lo social.

Y ahí comienzan las famosas discusiones respecto del conocimiento comprensivo o explicativo en Sociología, Antropología y Psicología; explicar, conocer desde afuera, comprender, conocer desde adentro. Este problema que domina los 150 años de desarrollo del conocimiento en Ciencias Humanas, es resuelto por la Antropología de la siguiente manera: asume a la objetividad como un conocimiento desde afuera, conocer a partir de otro grupo social, no desde adentro del propio grupo. ¿En dónde busca la externidad? La busca en otras culturas. Se va a superar la instancia "de que yo, como sujeto que conozco desde adentro, conozco con mis categorías a priori". Se supera identificando a la objetividad con pueblos que están fuera de la propia cultura.

Entonces el sociólogo, el psicólogo, el geógrafo humano, el historiador, quedan como los subjetivos, porque siguen conociendo en la interioridad de su propia cultura, mientras que el antropólogo —siempre según la formulación de Levi-

Strauss— se libera de esa carga de subjetividad; que tiñe su observación y que no le permite ver las estructuras inconcientes con que se maneja.

La manera de acceder a las estructuras inconscientes de los "otros" es hacerlo comparativamente. Comparando estructuras inconscientes ajenas a nuestra propia sociedad. Esto podemos ilustrarlo con lo formulado por otro antropólogo perteneciente a una corriente diferente de la de Lévi-Strauss. Oscar Lewis plantea el mismo problema de objetividad del antropólogo y lo hace de la siguiente forma:

Si se tiene que estudiar la cultura mexicana, como norteamericano se lo teñirá con los propios patrones, aunque se trate de tener la propia conciencia al descubierto. La única forma de poder llegar a un conocimiento total donde se establezca un control *comparativo* es que haya tres o cuatro antropólogos de diferente nacionalidad y de culturas muy diferentes. De tal manera que en la realimentación comparativa, cada uno, de alguna manera, borre y destiña la subjetividad que el otro pone en el objeto. Es decir, que si se quiere estudiar la familia norteamericana, se hará junto a un esquimal, un europeo, un nigeriano, etc.

Ahora bien, de todos los científicos sociales, el antropólogo es el que sostiene una relación más inmediata con el objeto; el antropólogo convive con el objeto, ¿qué implica convivir?: es arriesgar la propia subjetividad en el trabajo con el otro, y entonces esa subjetividad la va a desarrollar en la externidad. Planteado así, nunca se podría hacer Antropología dentro de la propia sociedad, de la propia cultura. Y en estos momentos en que los grupos etnográficos van desapareciendo, ¿sobre quiénes se va a ejercer la objetividad del antropólogo?, ¿sobre una ilusión de grupos que desaparecieron? Y ésa es la última vuelta de tuerca en el planteo de Lévi-Strauss. El anuncio del fin de la Antropología.

Esa calidad de "extraño" del antropólogo frente a las sociedades y culturas que ha elegido estudiar puede llegar a trasladarse a su propia sociedad. En una fórmula que sería más o menos así: pretensión de objetividad en el estudio de los "otros" y de "nosotros" como si fuéramos "otros".

A fines de los años '50 surge la siguiente crítica a la objetividad así definida del antropólogo.

Es la crítica que va a partir de los propios "objetos" que se colocan como sujetos de conocimiento, se conocen al mismo tiempo que se abren a la liberación.

Por ejemplo, el planteo que Fanon incorpora a la discusión a fines de los años '50 critica el pretendido objetivismo antropológico, planteado en términos de Levi-Strauss.

Según Fanon, el proceso colonial operado sobre los países dependientes condujo a las culturas colonizadas a un replegarse, a un reprimirse, ocultarse en sí mismas. Es decir, frente a la invasión, que suponía la expoliación en todos los sentidos —desde lo económico hasta lo cultural—, los grupos llamados etnográficos (Ghana, Argelia, Vietnam, etc.) se repliegan sobre sus propios patrones culturales, de tal manera que dan al colonizador no su profundidad, sino la apariencia externa para poder convivir.

De acuerdo con Fanon, el pueblo, la mujer, la familia argelina se meten dentro de los patrones más tradicionales y los desarrollan en su propia cotidianeidad, pero en la medida en que se conecta con el colonizador, lo que le da es lo que éste quiere que le de, es como si viviera la vida en dos planos, uno para el colonizador y otro para sí.

Así los argelinos consideran que:

"Entre las cosas incomprensibles del mundo colonial es citado abundantemente el caso de la mujer argelina. Los estudios de sociólogos, islamistas, juristas abundan en consideraciones sobre la mujer argelina.

Ya sea que se la describa como esclava del hombre o como soberana incuestionable del hogar, el status de la mujer argelina es motivo de discusión entre los teóricos.

Otros, igualmente autorizados, afirman que la mujer argelina "sueña con liberarse", pero que un patriarcado retrógrado y sanguinario se opone a su deseo legítimo.

Es un dato constante entre los intelectuales colonialistas, el de transformar el sistema colonial en "caso sociológico". Tal país, dirán, solicitaba, requería la conquista. Así, para tomar un ejemplo célebre, se ha descripto un complejo de dependencia (psicológico) entre los malgaches.

La mujer argelina es "inaccesible, ambivalente, con un componente masoquista". Son descriptas conductas precisas que ilustran esas diferentes características. La verdad es que el estudio de un pueblo ocupado, sometido militarmente a una dominación implacable, requiere garantías difíciles de conseguir. No es solamente la tierra la que está ocupada, no son sólo los puertos y los aeródromos. El colonialismo francés está instalado en el centro mismo del individuo argelino y ha emprendido un trabajo incesante de expulsión de sí misrno, de mutilación racionalmente perseguida. No hay una ocupación de territorio y una independencia de las personas. Es el país global, su historia, su pulso cotidiano los que son cuestionados, desfigurados, en la esperanza de un definitivo aniquilamiento.

En estas condiciones, la respiración del individuo es una respiración observada, ocupada. Es una respiración de combate. De ahí que los valores reales del ocupado adquieran, rápidamente, el hábito de existir clandestinamente. Frente al ocupante, al invasor, el ocupado aprende a esconderse, a ser astuto Al escándalo de la ocupación militar, él opone el escándalo del contacto. Todo encuentro entre el ocupado y el ocupante es mentiroso". (Fragmento de "Resistencia Argelina", periódico del Movimiento de Liberación Argelino del 16 de Mayo de 1957, citado por F. Fanon). [32]

Según este planteo, la ciencia occidental sólo habría podido captar de los grupos etnográficos la imagen más externa y superficial, es decir, la imagen que el colonialismo le permitió recibir en su proceso de relación. Plantearía que todo lo que la Antropología y las demás ciencias humanas han relevado respecto de los países colonizados es falso, ya que lo que ha recibido no es más que lo superficial.

De alguna manera, el planteo de Fanon descalifica la totalidad del conocimiento antropológico.

Este planteo es uno de los núcleos fundamentales de lo que se podría llamar la teoría social de las corrientes populistas: es decir, cuando un grupo social es colonizado oprimido, el grupo social como un todo indiferenciado se repliega sobre su propia totalidad y alcanza la autenticidad nacional, racial, étnica en sí mismo y después reactúa contra el opresor, también, como una totalidad indiferenciada, homogénea e indiscriminada.

El planteo de Fanon es un planteo político, pero, es menester insistir, establece una crítica radical al relevamiento operado por el antropólogo. Frente a esta crítica ¿qué pueden hacer los antropólogos?

La Antropología británica plantea que el término medio de permanencia en el "terreno" para realizar un relevamiento antropológico es de dos años; el antropólogo coactúa, tiene que lograr un status particular, dentro del grupo que pretende conocer, pero el grupo reactúa de una manera determinada, contra todo cuerpo

extraño que pretenda incorporarse; lo que pasa es que aquí hay que recuperar la particularidad de la antropología. Una cosa es rechazar a un sujeto que viene, toma la entrevista y desaparece, y otra cosa es el rechazo de un individuo que comienza a vivir y se queda dos años con ese grupo. Un antropólogo debe recuperar el conocimiento de la totalidad que lo implica como persona.

También aparece el principio de la reciprocidad en el trabajo de campo. Es en esta dimensión donde adquiere relevancia, en cierta medida, el hecho cualitativo que significa para el antropólogo la convivencia con el grupo etnográfico.

En Evans-Pritchard[33] se evidencia la importancia de las observaciones de Fanon cuando relata sus dificultades para obtener información a causa de problemas de desconfianza y hostilidad motivados por situaciones de violencia colonial concretas. Pero, a diferencia de éste, se muestra también la posibilidad de acceder al conocimiento de la cultura a estudiar.

"Mi estancia en Muot dit (aldea del Sudán) fue feliz y productiva. Entablé amistad con muchos jóvenes nuer, que trataron de enseñarme su lengua y mostrarme que, aunque fuese un extraño, no me consideraban molesto.

Cada día pasaba horas pescando con aquellos muchachos en los lagos y conversando con ellos en mi tienda. Empecé a sentir que iba recuperando la confianza, y me habría quedado en Muot dit si la situación política hubiera sido favorable. Fuerzas del gobierno rodearon nuestro campamento una mañana al amanecer, hicieron registros en busca de dos profetas que habían sido dirigentes en una rebelión reciente y amenazaron con tomar más, si no les entregaban a los profetas. Me sentí en una posición equívoca, pues aquellos incidentes podrían repetirse...

...En cualquier época habría sido difícil hacer investigaciones entre los nuer y en el período de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento.

...los nuer son expertos a la hora de sabotear una investigación y, hasta que no ha vivido uno con ellos durante varias semanas, frustran constantemente toda clase de esfuerzos para deducir los hechos más simples y para aclarar las prácticas más inocentes."

Y E. Pritchard transcribe un diálogo para demostrar la afirmación anterior:

Yo: ¿Quien eres tú?
Cuol: Un hombre
Yo: ¿Cómo te llamas?
Cuol: ¿Quieres saber mi nombre?
Yo: Sí.
Cuol: ¿De verdad quieres saber mi nombre?
Yo: Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.
Cuol: De acuerdo. Soy Cuol. ¿Cómo te llamas tú?
Yo: Me llamo Pritchard.
Cuol: ¿Cómo se llama tu padre?
Yo: Mi padre se llama también Pritchard.
Cuol: No. Eso no puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre.
Yo: Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?
Cuol: ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?
Yo: Sí.

Cuol: ¿Qué harás si te lo digo? ¿Te lo llevarás a tu tierra?
Yo: No quiero hacer nada con él. Simplemente quiero conocerlo, puesto que estoy viviendo en tu campamento.
Cuol: Bueno, somos los Lou.
Yo: No te he preguntado el nombre de tu tribu. Ya lo sé. Te pregunto el nombre de tu linaje.
Cuol: ¿Por qué quieres saber el nombre de mi linaje?
Yo: No quiero saberlo.
Cuol: Entonces, ¿por qué me lo preguntas? Dame un poco de tabaco.

En esta dimensión puede recuperarse una instancia, que parcialmente supera las críticas de Fanon, aunque no totalmente.

Por todo lo dicho, señalamos que ante una monografía antropológica correspondería asumir una "crítica de fuentes", analizar y tener presente la situación colonial concreta en la que fue recogida la información para realizar la monografía o descripción de ese conjunto social.

En cuanto a esta variable de "Objetividad", que integra el Modelo Antropológico Clásico, destacaríamos que, dentro de la pareja cognoscente, el sujeto que conoce no prescinde de sus métodos de pensamiento de una manera taxativa, tal como la formulación clásica postula; sin embargo al abocarse al estudio de una sociedad distinta de la suya, el antropólogo utiliza pautas de relativismo que, si bien no lo colocan en un lugar neutro de observación, le permiten efectuar una aprehensión original de su objeto de conocimiento.

Por su parte, el sujeto que es conocido, "el otro cultural", la comunidad nativa, el pueblo colonizado, se resiste a ser conocido, sabedor de que con ese conocimiento se va a ejercer poder sobre él. Resistencia, que no invalida en su totalidad el conocimiento logrado, pero que hay que tener en cuenta para la evaluación de ese saber.

Por otro lado, como no hay "punto final" en la historia de las ciencias, las vicisitudes de esta "objetividad" están presentes en la formación de los antropólogos puesta en acto en el momento de ejercer como tales.

O sea, que se le reconoce la peculiaridad de mira al antropólogo, pero dándole su alcance debido. Lo que en palabras de Popper[34] sería:

> "No pretendo en modo alguno negar que debemos a la Antropología Social el descubrimiento de cosas interesantes e importantes, ni que es una de las ciencias sociales a la que mayor éxito ha acompañado. Reconozco asimismo de buen grado que para los europeos no deja de ser altamente interesante y atractiva la posibilidad de observarnos y examinarnos a nosotros mismos a través del prisma del antropólogo social. Ahora bien, aunque este prisma es quizás más coloreado que otros, no por ello es más objetivo. El antropólogo no es ese observador de Marte que cree ser y cuyo papel social intenta representar no raramente ni a disgusto; tampoco hay ningún motivo para suponer que un habitante de Marte nos vería más "objetivamente" de lo que por ejemplo nos vemos a nosotros mismos."

Como extensión de esta variable de objetividad ha quedado dentro de la perspectiva, de la mirada antropológica, la detección, la consideración de *lo obvio.*

Ser "objetivo" para un antropólogo ha pasado a ser el plantearse que las cosas más difíciles a las que se puede llegar a acceder, son las más obvias, es decir, las cosas cotidianas y "normales". Lo obvio es lo que se levanta en el camino de

uno, en frente de uno o contra uno. Uno tiene que empezar a reconocer que existe para uno mismo.

Menéndez desarrolla el siguiente ejemplo de lo obvio: una cosa simple, una cosa sabida por todos es que según el grupo o clase social a la que se pertenece, se muere de determinada manera; este hecho tan obvio, ha accedido sólo recientemente a los encargados de curar y de enfrentarse con el problema de morir —los médicos—. También se mostraba oculto para los científicos sociales y en general, para nuestra cultura como personas. Es decir, el hecho de que la gente de clase baja sea atendida y muera de una determinada manera, en un hospital de determinado tipo; y que la gente de clase media (haciendo categorías muy amplias), pueda morir de otra forma, ha sido puesto al descubierto últimamente por los etnosociólogos y antropólogos.

En un trabajo de investigación, David Sudnow[35] analiza en los EE.UU. dos estructuras hospitalarias para pacientes desahuciados muy diferentes. Trabaja seis meses en cada uno de esos hospitales: un hospital para gente de bajos recursos y un sanatorio privado. Sudnow toma el rol de antropólogo dentro de esos grupos y releva las relaciones que los médicos tienen con los pacientes y con las familias de los pacientes. Las conclusiones a las que llega indican que las relaciones establecidas por los médicos con sus pacientes, contribuyen en forma muy significativa a acelerar el proceso de muerte o de curación de esos enfermos. Dentro del tipo de material que estudia Sudnow está lo que recoge, por ejemplo, en las guardias hospitalarias. En la guardia del hospital para gente de bajos recursos (negros y puertorriqueños) existía una especie de diccionario que recuperaba el léxico, o sea las formas idiomáticas, que estas personas de clase baja y de origen racial negro, tenían para referirse a sus enfermedades incurables. Este léxico se pasaba de año en año y era a través del mismo como los médicos se relacionaban "en broma" con sus enfermos incurables. El médico está "curando", sin embargo recibe al otro "cargándolo", sabiendo tanto él como el enfermo que se va a morir.

Cuando Sudnow muestra esta documentación y les reitera este imperativo: "Ustedes tienen que curar", es como si de golpe, lo obvio, que es curar, apareciera objetivado de una manera distinta.

Es tan obvio que las culturas están alienadas por cosas que se van normalizando, aún cuando contradigan la definición inicial de lo que deben ser, que ya ni son percibidas en la propia cotidianeidad, porque están negadas en función de esa misma cotidianeidad.

Éste es el tipo de trabajo que se puede producir si se trabaja con la categoría de lo obvio.

A partir también de las características de la unidad de análisis, Lévi-Strauss presenta a la investigación antropológica orientada hacia el estudio de casos y los niveles de autenticidad. Para la concepción clásica de la Antropología, en los "conjuntos sociales antropológicos", las relaciones entre los individuos tienen un carácter directo, personal auténtico. "Sin duda, las sociedades modernas no son enteramente inauténticas. Si se consideran atentamente los puntos de inserción de la investigación antropológica, es dable comprobar que, al interesarse cada vez más en el estudio de las sociedades modernas, la Antropología se ha dedicado a reconocer y aislar en ellas, niveles de autenticidad. Lo que permite que el etnólogo se sienta en terreno familiar cuando estudia una aldea, una empresa o un vecindario de una gran ciudad es el hecho de que todo el mundo, poco más o menos, conoce allí a todo el mundo." (Lévi-Strauss: "Antropología Estructural", p. 331).

Otros autores llaman al nivel de autenticidad, orden moral o nivel moral (Park, Redfield):

> "Por tanto, el orden moral se basa siempre en lo que es peculiarmente humano —sentimiento, moralidad, conciencia— y en primer lugar surge en los grupos en que la gente está íntimamente asociada una con otra... la frase "orden moral" apunta a la naturaleza de los vínculos que existen entre los hombres más que a una categoría del contenido de la cultura..."[36]
>
> ..."El orden moral se nos torna vívido cuando pensamos en los Arunta de Australia quienes se reúnen para hacer cada hombre su parte, privándose de comida haciendo las señales sagradas o ejecutando las danzas sagradas para que la hierba witchetly sea numerosa y todo el grupo pueda así seguir encontrando su alimento. O en la vieja familia china cuando realiza los rituales para sus antepasados" (Redfield, op. cit. , p. 37).

Este tipo de relaciones que según el modelo clásico existe entre miembros de los conjuntos antropológicos determinaría también el tipo de conocimiento que puede tenerse de los mismos. Cabría obtener un conocimiento de las relaciones profundas y no superficiales, de una comunidad.

Estas relaciones auténticas y profundas se obtienen en virtud del trabajo en una unidad pequeña, que permite las relaciones directas, no mediatizadas, con todos y cada uno de sus miembros. Significa, en palabras de Lévi-Strauss, recoger mecánicamente la realidad y no estadísticamente. Nivel de autenticidad significa que una persona no representa a otras personas, sino que se representa a sí misma; que toda persona sigue siendo persona en la instancia de la información que ofrece, significa que no es un simple ente abstracto, un ente numérico, sino que representa la autenticidad de sí misma.

Esto conduciría a dos formas no opuestas pero sí diferentes de conocer, un conocimiento de tipo *cualitativo* frente a un conocimiento de tipo extensivo.

Teóricamente todo conocimiento antropológico tiende a cualificar el objeto, teóricamente todo tipo de conocimiento sociológico tiende a ser extenso, es decir, a establecer una simplificación del Objeto de trabajo.

Esa información *cualificada* que se obtiene, en virtud de las características de la unidad de análisis, se relaciona con la dimensión técnica, como señalaremos en su oportunidad .

También hay una preferencia por los contenidos cualitativos de la cultura en la información que recogen los antropólogos clásicos, una focalización en lo superestructural; tal orientación ha conducido a la Antropología a valorizar ciertos aspectos de la realidad social: los sistemas de valores, el universo de los símbolos, los comportamientos y las actitudes. Dicha ciencia ha subestimado, en cambio, los aspectos materiales (cantidad y distribución de los hombres, cantidad y distribución de las riquezas producidas: la base demográfica así como la base económica) los cuales no tienen menos importancia en las sociedades llamadas primitivas que en las nuestras. [37]

Eso que acabamos de transcribir fue cierto para el período clásico, pero luego la Antropología económica, por ejemplo, tuvo un auge y un desarrollo muy auspicioso.

Lévi-Strauss señala a la *Totalidad,* como la segunda gran ambición de la Antropología, después de la objetividad.

Las sociedades de dimensiones reducidas sobre las que comienza a trabajar

la Antropología fueron por largo tiempo ignoradas por las demás ciencias sociales. Es por esto, por ser el investigador único, exclusivo, por lo que debía llevar a cabo una investigación total relevando datos ecológicos, históricos, sociológicos, lingüísticos, económicos, artísticos, etc.

"La naturaleza de su investigación lo llevaba así a descubrir más fácilmente la vida social como un "todo" cuyos elementos están orgánicamente ligados unos a otros; este aspecto explica la exigencia de totalidad expuesta por la mayoría de los antropólogos" (Balandier, op. cit., p. 122).

Pero, ¿cuál es el resultado de esta inquietud abarcadora y totalizadora? Nos encontramos frente a monografías, construidas a partir de los datos proporcionados por la observación que presentan un modelo general de la cultura y de la sociedad, ilustrando cada relación, cada costumbre, con un "caso" apropiado. La vida social queda desmenuzada y a veces esta acumulación de descripciones puede impedir que aparezcan las relaciones fundamentales que existen entre los fenómenos estudiados. Se alcanza así una falsa totalidad, la verdadera es la de los procesos concretamente estudiados en sus relaciones.

"Debe señalarse, sin embargo, que a nivel descriptivo inmediato, a nivel fenoménico, una gran parte de esta producción describió realmente los fenómenos, es decir, expresó la realidad dada, una realidad que daba cuenta de determinados hechos, pero que negaba en sus descripciones inmediatas otros hechos que por otra parte demostraron ser los estructurales.

En sus descripciones no aparecían las formas de dominación, el cuestionamiento de la hegemonía local. La escotomización[38] de los "universos culturales" y la concentración del enfoque no en los procesos sino en los acontecimientos culturales condujo a gran parte de la producción antropológica a generar detalladas monografías de hechos que se resolvieron históricamente, pero no a través del marco conceptual utilizado". [39]

En otras palabras, la totalidad es asumida, acordando a los sistemas culturales una casi total autonomía o disolviendo la realidad social en la realidad cultural, olvidando las complejas relaciones que esos dos órdenes mantienen.

Esa autonomía, autosuficiencia o aislamiento que va a ser desmentida por investigaciones posteriores, la encontramos formulada explícitamente en autores del Modelo Clásico:

> "La sociedad folk (conjunto social antropológico) es una sociedad aislada. Probablemente no existe una sociedad en el mundo cuyos miembros ignoran, de una manera absoluta, la existencia de otro pueblo distinto del de ellos; los andamaneses[40] muy a pesar de que, durante siglos, los navegantes se aprestaron de sus islas, tenían conocimiento de gentes extrañas a ellos y ocasionalmente entraron en contacto con visitantes malayos y chinos. Sin embargo, las sociedades folk que conocemos están integradas por gente que tiene poca comunicación con otra gente distinta de la de su grupo, y concebimos como la sociedad folk tipo, la que está formada por personas que no tienen contacto con ningún individuo que no pertenece a su sociedad" (Redfield: "La sociedad folk").

Esta concepción de la totalidad de la pequeña sociedad que la deja aislada de otros contextos más amplios que la explicarían más eficazmente, nos recuerda las reflexiones de Laing (*Lo obvio,* 1969), cuando afirma que para que los acontecimientos sociales sean inteligibles, para que los podamos entender verdaderamente, los tenemos que situar en un contexto tempo-espacial.

A medida que partiendo de las microsituaciones nos elevamos a las macrosituaciones, descubrimos que la aparente irracionalidad de la conducta en una escala pequeña cobra una determinada forma de inteligibilidad cuando la vemos en su contexto más amplio.

Recordamos al respecto el caso de las comunidades mejicanas estudiadas por Redfield, quien había descripto sus actividades económicas como efectuadas dentro de los límites de la comunidad, y no había podido registrar el hecho de que los campesinos trabajaban como proletarios rurales en las plantaciones de henequén, que se encontraban próximas. Y justamente, el impedimento para realizar este registro había sido su concepción de comunidad total, autosuficiente ("También podemos pensar que la sociedad folk ideal es como un grupo económicamente independiente de cualquier otro: el pueblo produce lo que consume y consume lo que produce". Redfield: "La sociedad folk".)

Situación que se revierte cuando tiempo más tarde, otro investigador, Sidney Mintz, observa y registra las relaciones de las comunidades con las instancias territoriales y económicas más amplias.

Entonces, salvando esas situaciones de totalidad, recuperaríamos como positivo el esfuerzo por captar la totalidad del hombre que actúa y produce en el marco de un sistema de relaciones sociales. Y señalamos, además, que en su desarrollo, nuestra disciplina ha generado conceptos que expresan esa totalidad, ya se trate del sistema de las producciones y obras humanas —concepto de cultura—, ya se trate del sistema de las relaciones sociales —conceptos de estructura y de función.

La sociedad "tradicional" parece más *homogénea* que nuestras sociedades.

El modelo de parentesco aparece como el elemento significativo de la organización social, el elemento que le confiere estructuración y sentido. "Son sociedades basadas en relaciones personales, en vínculos concretos entre individuos" (los de parentesco).

Las configuraciones de estas relaciones se realizaban mediante hechos derivados de las diferencias de edad, sexo y conexión familiar.

La homogeneidad de tal sociedad, que sólo reconoce las diferencias mencionadas de sexo, edad y status en el sistema de parentesco:

> "No es una homogeneidad en la que todo el mundo hace lo mismo, al propio tiempo. Las personas son homogéneas por cuanto comparten la misma tradición y conciben de igual manera lo que deba entenderse por buena vida. Hacen la misma clase de trabajo y rinden culto, se casan, sienten vergüenza u orgullo de la misma manera y en circunstancias semejantes. Pero en un momento determinado, los miembros de la comunidad primitiva quizás se encuentren realizando cosas notablemente distintas: las mujeres quizás busquen raíces comestibles mientras los hombres cazan; algunos hombres se habrán ido a la guerra en tanto que los que se quedaron en casa realizan un rito para propiciar su éxito. En las actividades que tienen como fin ganarse la vida materialmente quizás se divida el trabajo entre los distintos hombres o entre las diversas mujeres".[41]

Se trata, entonces, de la realización de actividades especiales, según las diferencias de status, a la vez que mancomunadas en la consecución de un fin determinado y por todos compartido.

Para ejemplificar lo que dijimos acerca de las diferencias de status (sexo, edad, parentesco) citamos el ejemplo de los isleños de Andamán:

> "En cada campamento hay una triple distribución de chozas para solteros, solteras y parejas casadas, interponiéndose este último grupo entre el de hombres solos y el de mujeres solas. Incluso dentro de cada hogar se tiene cuidado de apartar a los solteros del sexo opuesto y de que las parejas casadas ocupen el espacio intermedio. Esta clasificación por status conyugal y sexo no equivale a una simple graduación por edad como la que se encontrará en otras partes, ya que incluso las viudas ancianas moran en una de las chozas destinadas al uso de las solteras. No obstante, se establece indirectamente una apreciable correlación con el factor edad, ya que en las tribus pnmitivas, por lo regular, el matrimonio pocas veces se difiere hasta mucho después de la madurez fisiológica de la joven, y además no parece que en las Islas Andamán existan obstáculos económicos para que los hombres se casen pronto. En verdad, el papel que en la conciencia nativa tienen la edad y sus correlatos, el estado civil y la condición de padre se advierte con claridad en la abundancia del vocabulario correspondiente, que permite una definición nada ambigua de cualquier individuo de uno u otro sexo con referencia a la edad y al status matrimonial. De este modo, un niño pequeño es designado con un determinado término durante el primer año, con otro durante el segundo, con uno ulterior durante el período del cuarto al décimo, y otro del undécimo al duodécimo. Se diferencia al hombre que se ha casado hace unos meses del que lo ha hecho hace pocos días y al padre en perspectiva del que lo es en realidad. En cuanto a esposas y madres, existe un refinamiento semejante en la nomenclatura. Sin embargo, los términos más significativos en cuanto atañe al status se cuentan entre los que se refieren a la iniciación de niños y niñas en su carácter de miembros plenos de la tribu. Las ceremonias pertinentes requieren especial atención." [42]

Este ejemplo nos ilustra acerca del tipo de información que los estudios antropológicos clásicos privilegian en lo que hace a las diferencias significativas en el interior de los grupos.

Sin embargo, habría otras diferencias significativas además de las mencionadas que no habrían sido registradas. Nos referimos a las resultantes de la distribución desigual de riquezas y de poder.

Cuando Balandier menciona la heterogeneidad de las sociedades coloniales proporciona el ejemplo de los Hausas de Nigeria: "Existen sociedades estatales (con Estado) con jerarquías sociales convergentes e imbricadas. Tal es el caso de los estados Hausas de Nigeria septentrional. En un sistema de 'extrema complejidad' operan de modo convergente jerarquías de orden étnico, funcional, de status, político administrativo y religioso, aunque subsisten las antiguas jerarquías de clanes...".[43]

Heterogeneidad y homogeneidad que, por otra parte, no serían generalizables ni la una ni la otra, ya que no se puede poner bajo la misma consideración a la sociedad china o a la sociedad india, a los reinos africanos o a las sociedades de América Latina,

Vamos a considerar, por último, la variable del *relativismo cultural,* que es inherente a la concepción clásica de la antropología.

Relativismo cultural significa que los valores expresados en cualquier cultura han de entenderse y de juzgarse solamente de acuerdo con la forma en que los miembros de una cultura ven las cosas que dan vida a la misma. Que al comparar una sociedad poligámica con una sociedad monogámica no tenemos ninguna forma válida de afirmar que una es mejor que la otra. Ambas satisfacen necesidades humanas, cada una tiene valores que le son propios y que se validan desde el punto de vista del hombre que vive en uno o en otro sistema.

M. Herscovits en "El Hombre y sus obras" es el antropólogo que ha estudiado en detalle este principio. La obra de R. Benedict: "Patterns of Culture"[44] es un ejemplo de relativismo cultural. En ella leemos la postura con la que la autora va a mirar los materiales recogidos en los conjuntos antropológicos que analiza:

> "La señal distintiva de la Antropología entre las ciencias sociales está en que ella incluye para un estudio más serio a sociedades que no son la nuestra. Para sus propósitos, cualquier regulación social del matrimonio y la reproducción es tan significativa como la nuestra, aunque ella sea de los Kwakiutls y no tenga relación histórica alguna con la de nuestra civilización. Para el antropólogo nuestras costumbres y las de una tribu de Nueva Guinea son dos posibles esquemas sociales respecto de un problema común, y en cuanto permanece antropólogo se ve precisado a evitar toda inclinación de la balanza en favor de uno a expensas del otro. A él le interesa la conducta humana, no tal como está modelada por una tradición, la nuestra, sino tal como ha sido modelada por cualquier otra tradición. Está interesado en la gran gama de la costumbre tal como se encuentra en culturas varias. Y su objeto es entender el modo en que esas culturas cambian y se diferencian; las diversas formas a través de las cuales se expresan y la manera en que las costumbres de los pueblos accionan en las vidas de los individuos que los componen. "

El relativismo cultural es una doctrina que prescribe la benevolencia, que postula una neutralidad ética para la cual todas las culturas son igualmente válidas. El hincapié que hace en el valor de muchas formas de vida, no de una sola, es una afirmación de los valores de cada cultura Redfield (1963, op. cit.) pone en tela de juicio estas afirmaciones:

> "El antropólogo, pues, es neutral éticamente, pero, al contrario de aquel a quien el partidario le preguntó "¿en favor de quién eres neutral?", el antropólogo es neutral en favor de todos. Ésta, por lo menos, es la forma en que el antropólogo representa su postura. A mí me parece que puede dudarse de que tendrá éxito en la tarea de vivir a la altura de su doctrina".

¿Cuáles son las dificultades y las ambigüedades que presenta este principio?

Algunas fueron señaladas desde el interior mismo del grupo de los antropólogos del modelo clásico, otras pertenecen a la crítica posterior a la descolonización. Entre las primeras se señala la contradicción lógica que supone la aplicación del principio a toda mamfestación cultural cualesquiera sean sus valores.

Con tal declaración se autorizaría a los pueblos cazadores de cabezas a seguir cazando cabezas, por estar dentro de sus tradiciones; a que sigan practicando la tortura a las culturas que la practican; al infanticidio, a la brujería con perjuicio de terceros, etc.

Es cierto que los que acabamos de señalar son casos límite, pero nos muestran que el principio no puede pasar la prueba de la lógica. [45]

Esta doctrina fue formulada en tiempos del nazismo, y cuando aplicando la misma se redacta en 1947 la Declaración de los Derechos Humanos, se incluye un párrafo con el que se salvaba de esta manera la dificultad que estamos señalando:

> "...inclusive donde existan sistemas políticos que nieguen a los ciudadanos el derecho de participar en su gobierno, o que traten de conquistar a pueblos más débiles, se pueden invocar los valores culturales subyacentes para lograr que la gente de esos estados se percate de las consecuencias de los actos de sus gobiernos."

Con lo cual esta doctrina se contradice a sí misma, o valen todos los valores, o se sostiene que algunos de ellos deben primar sobre los otros. Ya que al hacer referencia a los valores subyacentes se está esperando una "buena elección de Valores" y no se está sosteniendo que todas las elecciones sean igualmente buenas y válidas.

Una situación equivalente, señala R. Bastide,[46] está contenida en un documento que se conoce con el nombre de Acta de Reorganización de los Indígenas y trata de la colonización de los pueblos nativos de los Estados Unidos. En ella se expresa que la cooperación económica entre el blanco y el indio no podrá dar frutos a menos que el primero respete las religiones, costumbres y valores de su socio nativo. No obstante, la idea de la superioridad de la civilización occidental ronda a los redactores del Acta de Reorganización, aunque ya no se traduzca en una voluntad de asimilación; la iniciativa debe emanar de los mismos nativos, no del exterior. El pensamiento subyacente a esta legislación es el de que cuando los anglosajones disponían del presupuesto y distribuían por sí las correspondientes partidas entre individuos o grupos se hacía patente el fracaso, o sea, la resistencia de los administrados; en cambio, dejando que las comunidades se ocupen de distribuir las asignaciones ha de producirse, necesariamente, un vuelco en la situación. Estas comunidades, por fin, no dejarán de dar un buen uso a los fondos, es decir, de utilizarlos en el sentido de su occidentalización.

Así vemos que el relativismo encierra en lo íntimo de sí mismo el etnocentrismo que pretende denunciar.

La otra crítica a este principio, es la que señala que al valorar por igual todas las diferencias, deja de explicarlas, hecho por lo demás grave cuando esas diferencias suponen desigualdades injustas entre las sociedades "diferentes". Y al no explicarlas coadyuva a que se perpetúen.

Con todo lo expuesto no queremos decir que las diferencias culturales existentes no sean merecedoras de respeto y justa valoración, sino que pretendemos señalar las situaciones que escamotean la aplicación del principio del relativismo cultural.

"Hemos confundido a veces el derecho a ser diferentes con la exigencia de perpetuación de las diferencias." La siguiente cita de Kluchohn y la que antecede pueden resultar aclaratorias para lo que queremos expresar en cuanto a los límites y los alcances del principio relativista, al exponer en qué consiste el respeto por las diferencias: "La Antropología concede la misma amnistía a las variaciones culturales que da el psicoanalista a los deseos incestuosos. Sin embargo, en ninguno de esos casos está implícita la aprobación. La barbarie de un campo de concentración no es buena en virtud de ser un elemento en el modo de vida ideado por los nazis. El antropólogo y el psicoanalista aceptan lo que existe sólo en la medida de afirmar que tiene un sentido y no puede pasarse por alto... El respeto no significa conservación en todas las condiciones."[47]

O, en otras palabras, no hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un análisis de esos fenómenos.

Tampoco queremos restarle la importancia histórica que tuvo este principio, al conferirle a la Antropología la originalidad que supone poner en tela de juicio la supremacía cultural de Occidente (tendencia predominante durante todo el siglo XIX y no desaparecida en el siglo XX), pero acotando que esto sólo sucede a nivel

del discurso benévolo y voluntarista del relativismo cultural, y en el juicio del conjunto de personas sobre las que este discurso haya podido tener predicamento.

El Modelo Antropológico Clásico va a desarrollar una imagen no cambiante de la sociedad, va a desarrollar concepciones en las cuales se hace abstracción de la *historia;* las sociedades o comunidades que se estudien y analicen con este Modelo van a evolucionar lenta y gradualmente.

> "... el etnólogo se halla a menudo en una posición en que puede encontrar poco o nada de la historia del pueblo que está estudiando, puesto que este pueblo poco o nada escribió acerca de ella al no tener medios de hacerlo, y asi podrá a veces parecerle que se debe explicar a ese pueblo principalmente en términos de su elección de las clases de matrimonio que encuentra, cuando las encuentra, o de los dispendios ceremoniales (potlach) que ofrecen. Al no haber historia, quizás no se vea la forma en que las condiciones materiales de vida limitaron a un determinado pueblo. o le dieron a otro la posibilidad de desarrollarse".[48]

Y el cambio existente va a ser percibido como paulatino e insignificante.

> "Los viejos encuentran que los jóvenes al crecer ejecutan lo que ellos hicieron a la misma edad y lo que han llegado a considerar correcto y apropiado. Esto es otra forma de decir que en esta clase de sociedad el cambio es muy pequeño."[49]

En consecuencia, el Modelo va a afirmar lo presente, lo estático, lo normativo y lo *ahistórico* un cuerpo de doctrina estático en la comprensión de la realidad. Contribuye a analizar la realidad en términos no dinámicos, con exclusión de la acción del tiempo sobre las estructuras y sistemas. Así resultan, consecuentemente, los conceptos que acuña a lo largo de su desarrollo.

> "Levi-Strauss lo que hace es llevar a una de sus posibles últimas consecuencias al Modelo Antropológico, Modelo que a través de todo su desarrollo ha tratado permanentemente de anular la historia en beneficio de la estructura, del área (boasianos), de la forma (Frobenius), del ciclo (escuela de Viena), del tipo (Redfield), de la esencia (fenomenólogos de la religión y del mito), de la estructura (Radcliffe-Brown, Escuela de Chicago, Escuela folklórica nórdica)".[50]

Los límites de la concepción teórica se manifestaban en el no registro de información, que, aunque se percibiese, no se la consideraba pertinente para ser incluida en la descripción y análisis de la sociedad sobre la que se estaba trabajando.

> "En 1926, Redfield estudia el pueblo mejicano de Tepoztlán. Realiza en este trabajo la primera proposición acerca de cuál es la naturaleza de las sociedades folk, apareciendo implícito el concepto de continuum folk-urbano. A partir del análisis de Redfield, Tepoztlán aparece relativamente homogénea, aislada, funcionalmente bien integrada, poniéndose de manifiesto por el autor las características de unificación y cooperación social; no encuentra prácticamente elementos disociadores en la comunidad y no registra fenómenos de criminalidad ni de enfrentamiento y violencia política. Diez años después O. Lewis estudió la misma comunidad y encontró problemas de integración, nucleados en torno a ejes económicos y políticos; encontró un subyacente individualismo en las instituciones, falta de cooperación y tensiones entre los barrios y el municipio, además de un marcado monto de recelo en las relaciones internacionales. Lewis, analizando el período durante el cual estuvo Redfield encontró que se habían producido 175 casos reputados como criminales y que la dimensión política que Redfield trató casi a nivel de un juego, para Tepoztlán era un problema muy serio para la comunidad, generador de enfrentamientos y violencias, que durante el lapso de estadía de Redfield casi desembocó en guerra civil y que fue justamente dicha situación la que motivó su salida de Tepoztlán. Para más, el área que investigó Redfield constituyó el foco de la revolución Zapatista, es decir del ala agraria radical de la revolución mejicana."[51]

El caso de Tepoztlán resulta paradigmático en lo que hace a la aplicación del modelo antropológico clásico al análisis de una comunidad.

Como también recuerda Kuper (op. cit., p. 59):

> "Las Islas Andamán tenían una población de menos de 1300 habitantes y en la época del estudio de Radcliffe-Brown ya habían sido tristemente afectadas por las epidemias de sarampión y sífilis, que siguieron a la creación de una colonia penintenciaria y de un asentamiento europeo. Pero lo que le interesaba al etnólogo, a Radcliffe-Brown, era la organización social de esas tribus antes de la ocupación europea y haciendo abstracción de la misma. "

Con posterioridad a la época clásica surge un renovado interés por la historia de las sociedades tradicionales, con una preocupación por efectuar los trabajos de microantropología sin los que la realidad viviente no puede ser aprehendida. Para restituir el tiempo histórico a los sistemas sociales, se considera en primer lugar el proceso de cambio social. Se da en dos formas: a) la del cambio buscado, ya sea como efecto de la planificación, de la experimentación social, o en puntos de ruptura (v.g. países que se indepentizan), y b) del cambio inherente a todo sistema social que se transforma en el propio curso de su funcionamiento.

Además se revisan los conceptos de estabilidad y de equilibrio. Incluso, la relativa estabilidad que conocieron las sociedades tradicionales, por lo menos durante largos períodos, ya no es interpretada en términos estáticos. Se considera también que una sociedad estable no es una sociedad congelada:

> "En la mayoría de las sociedades coexisten varios sistemas de valores, eventualmente contradictorios. Si bien generalmente domina uno de ellos, los demás persisten, valorizados solamente por algunos grupos en el interior de la sociedad, en donde se expresan bajo formas veladas, desempeñando el papel de una especie de contrapunto de la melodía principal. Lo único que puede revelar los dinamismos internos de este proceso es el análisis de los conflictos de valores, de las contradicciones manifiestas o latentes en el seno de cada sociedad."[52]

La *dimensión técnica* del Modelo está íntimamente relacionada con la dimensión teórica. Se refiere al tipo de trabajo que realiza el antropólogo. Y a la unidad de análisis que emplea.

La técnica por excelencia del trabajo de campo antropológico es la observación con participación, que implica, para poder concretarse, el estar operando con una pequeña unidad de análisis, es decir, que al plantearse la observación con participación se está dando por implícito lo que denominamos nivel de autenticidad. Porque observación con participación implica la coactividad y convivencia con la comunidad, o la unidad alternativa que se proponga estudiar.

¿Qué implica la observación con participación?

Comenzar a introducirse en la comunidad para convivir con la gente, implica la prepotencia de la presencia de un ser extraño que se presenta de pronto ante un grupo.

F. Boas escribió un trabajo, "El antropólogo como espía", y generalmente el antropólogo tiene ese modelo de trabajo cuando se plantea el significado de la observación con participación. Cuando hay que introducirse en un hospital para relevar la relación médico-paciente o cuando hay que instalarse en un aula del CBC porque se está estudiando el modelo educativo, ¿cómo hay que hacer? ¿Hay que disfrazarse de enfermero o de antropólogo? ¿Qué se quiere significar con esto? Se quiere decir que ir a ver enfermos o estudiantes significa la convivencia permanente, cotidiana, continua en todas las dimensiones de lo que representa la cotidianeidad de la existencia. Esto es hacer antropología.

¿Qué quiere decir, entonces, observación con participación? Quiere decir no solamente el transcurrir un lapso de tiempo determinado, compartiendo la cotidianeidad, sino también encontrar el rol que la propia comunidad otorga, a partir de que la comunidad tenga conciencia de la función que va a cumplir el antropólogo.

Generalmente un antropólogo es de clase media, y desde allí, desde su clase trata al nativo paternalmente porque pertenece a otro sector de la sociedad. A la Antropología le costó mucho ponerse a estudiar su propia clase media, su propia clase obrera, su propia clase alta, porque ya no podía trabajar paternalistamente, sino que comenzaba a trabajar con gente que le preguntaba qué iba a estudiar.

Hay también en la observación con participación una dimensión de aprendizaje. A partir de los descubrimientos hechos por otros hombres en situaciones diferentes a las del observador, se puede llegar a apropiar ese conocimiento para una utilización adecuada a la propia realidad.

La observación está íntimamente relacionada con otro elemento de la dimensión técnica, la técnica del informante clave, que es la selección intencional que se realiza sobre miembros de la comunidad con la que se trabaja, para establecer información profunda y calificada.

Esta técnica tiene como presupuesto otra de las variables de la dimensión teórica del modelo que es la de la homogeneidad social y cultural. Esto supone que los miembros que componen una comunidad de ese tipo, al no existir diferencia entre ellos, al no tener diferentes perspectivas de clase pueden dar cuenta de la totalidad de la cultura en función de la homogeneidad de la misma.

¿Qué queremos significar cuando destacamos la operatividad de estas técnicas de relevamiento de datos, en qué consiste la calidad de la información obtenida por intermedio de las mismas y por qué?

> "No hay sustituto para la convivencia real con un grupo de personas, participando en su vida diaria, dándose cuenta de sus valores a través del contacto personal y la empatía y observando de cerca sus reacciones emocionales. El papel de los informantes debe limitarse a lo que no es posible obtener por la observación directa. Los aspectos más valiosos de Alor[53] surgieron en el curso de las discusiones como comentarios laterales, o como recuerdos de acontecimientos de la vida de un individuo específico. Tal vez los datos recopilados por la participación directa pueden disminuir las discrepancias entre la cultura manifiesta y la encubierta".[54]

El tipo de datos que se pueden obtener, el nivel de profundidad al que se puede acceder por el empleo de estas técnicas podemos apreciarlo en el siguiente

relato de Malinowski ("Crimen y costumbre en la sociedad salvaje". Ariel, Barcelona, 1971) ante el hecho de la muerte de un habitante de las islas Trobriand.

> "Mientras estuve en las Trobriand dedicado de lleno al estudio sobre el terreno de los nativos de allí, siempre viví entre ellos, planté mi tienda de campaña en su poblado y de esta manera estuve siempre presente en todo lo que ocurría, ya fuese trivial o importante, monótono o dramático. El suceso que ahora voy a relatar ocurrió durante mi primera visita a las islas Trobriand a los pocos meses de haber empezado mi trabajo de estudio sobre el terreno en el archipiélago.
>
> Un día, un súbito coro de gemidos y una gran conmoción me hicieron comprender que había ocurrido una muerte en algún lugar de la vecindad. Me informaron que Kima'i, un muchacho conocido mío, que debería tener unos dieciséis años, se había caído de un cocotero y había muerto.
>
> Inmediatamente me trasladé al poblado más próximo, que es donde había ocurrido el accidente, y allí me encontré con que los actos mortuorios estaban ya en pleno desarrollo. Como éste era el primer caso de muerte, duelo y entierro que yo presenciaba, en mi interés por los aspectos etnológicos del ceremonial me olvidé de las circunstancias de la tragedia, a pesar de que en el poblado ocurrieron simultáneamente uno o dos hechos singulares que debieran de haber despertado mis sospechas. Descubrí que, por una coincidencia misteriosa, otro muchacho había resultado herido de gravedad, al mismo tiempo que en el funeral se percibía clarameme un sentimiento general de hostilidad entre el poblado donde el muchacho había muerto y aquel donde se había trasladado el cadáver para proceder a su entierro. "Solo mucho más tarde pude descubrir el verdadero significado de estos acontecimientos: el muchacho se había suicidado. La verdad es que había quebrantado las reglas de exogamia y su compañera de delito era su prima materna, la hija de una hermana de su madre. Esto era sabido desde hacía cierto tiempo y generalmente desaprobado, pero no se había hecho nada hasta que un pretendiente despreciado por la muchacha, y que por lo tanto se consideraba personalmente agraviado, tomó la iniciativa. Este rival había amenazado con usar magia negra contra el joven culpable, pero esto no había surtido ningún efecto. Entonces, una noche insultó al rival en público y lo acusó de incesto ante la colectividad, lanzándole ciertos epítetos intolerables para un nativo.
>
> Para el infortunado joven sólo había un remedio, un solo modo de escapar a la vergüenza. A la mañana siguiente se atavió y adornó con sus galas de los días festivos, subió a un cocotero y se dirigió a la comunidad hablando desde las hojas del árbol despidiéndose de ellos. Explicó las razones que le movían a un acto tan desesperado y lanzó una acusación velada contra el hombre que lo había empujado a su muerte, sobre el que ahora los miembros de su clan tenían el deber de vengarle. Luego, según la costumbre, se lamentó ruidosamente, saltó del cocotero que tenía unos veinte metros de alto y se mató en el acto. A todo esto siguió una lucha dentro del poblado en la que su rival fue herido; la pelea se repitió durante el funeral.
>
> Este caso abría cierto número de importantes líneas de investigación. Me encontraba en presencia de un crimen manifiesto: el quebrantamiento de la exogamia del clan totémico. La prohibición exogámica es una de las piedras angulares del totemismo, del derecho matriarcal y del sistema clasificatorio del parentesco. Todas las hembras del clan de un hombre son llamadas hermanas por éste y le son prohibidas como tales. Es un axioma de la antropología el hecho de que nada suscita un horror más grande que el quebrantamiento de esta prohibición y que además de una fuerte reacción de la opinión pública, hay también castigos sobrenaturales que acompañan este delito. Y se sabe que este axioma no esta desprovisto de base factual. Si se interrogase a los nativos de las Trobriand sobre este asunto, se vería que todos confirmarían este axioma, es decir, que los nativos muestran horror a la sola idea

de violar las reglas de la exogamia y que creen firmemente que el incesto de clan puede ir seguido de llagas, enfermedades e incluso la muerte. Éste es el ideal de la ley nativa y en cuestiones morales es fácil y hasta agradable adherirse estrictamente al ideal cuando se juzga la conducta de los otros o se expresa una opinión sobre la conducta en general.

No obstante, cuando se trata de aplicar la moralidad y los ideales a la vida real, las cosas toman un aspecto diferente. En el caso descrito era obvio que los hechos no concordaban con el ideal de conducta. La opinión pública no se mostraba ultrajada en absoluto por el conocimiento del delito y por los insultos que la parte interesada lanzó públicamente contra el culpable. Incluso entonces, el muchacho tuvo que castigarse a sí mismo; por lo tanto, la "reacción del grupo" y la "sanción sobrenatural" no fueron los principios activos en el caso; adentrándome más en la materia y recogiendo información concreta, descubrí que la violación de la exogamia —por lo que respecta al comercio sexual, no al matrimonio— no es un caso raro ni mucho menos, y que la opinión pública se muestra indulgente aunque decididamente hipócrita. Si el asunto se lleva a cabo ocultamente, con cierto decoro, y si nadie en particular suscita dificultades, la "opinión pública" murmurará, pero no pedirá un castigo severo. Si, por el contrario, se produce escándalo, todo el mundo se volverá contra la pareja culpable y, por el ostracismo y los insultos, uno de ellos o los dos podrán ser inducidos al suicidio .

En cuanto a la sanción sobrenatural, este caso me condujo a un descubrimiento interesante e importante. Me enteré de que hay un remedio perfectamente bien establecido contra cualesquiera consecuencias patológicas de esta transgresión, un remedio que si se aplica correctamente está considerado como prácticamente infalible. Es decir, que el nativo posee un sistema de magia que consiste en hechizos, encantamientos y ritos ejecutados sobre el agua.

Ésta era la primera vez en mi trabajo que me encontraba con lo que podría llamarse un sistema bien establecido de evasión y esto en el caso de una de las leyes más fundamentales de la tribu. Más tarde descubrí que semejantes desarrollos parásitos en las principales ramas del orden tribal existen en otros varios casos, además de los que sirven para contrarrestar el incesto. La importancia de este hecho es obvia. Muestra claramente que una sanción sobrenatural no salvaguarda siempre una regla de conducta por medio de un efecto automático; contra la influencia mágica puede haber contramagia. Desde luego que es mucho mejor no correr el riesgo —ya que puede haberse aprendido mal la contramagia o llevarse a cabo de un modo imperfecto—, pero el riesgo no es grande. La sanción sobrenatural muestra por lo tanto una elasticidad considerable en conjunción con un antídoto adecuado.

Este antídoto metódico nos enseña otra lección. En una comunidad donde las leyes no sólo se quebrantan ocasionalmente, sino que se trampean sistemáticamente por métodos bien establecidos, no puede esperarse una obediencia "espontánea" a la ley, una adhesión ciega a la tradición ya que dicha tradición enseña al hombre subrepticiamente cómo eludir algunos de sus mandatos más severos y no se puede ser empujado hacia adelante espontáneamente y tirado hacia atrás espontáneamente ¡todo al mismo tiempo!

La magia para deshacer las consecuencias del incesto de clan es quizás el ejemplo más definido de elusión metódica de la ley, pero además hay otros casos. Así, un sistema de magia para hacer que una mujer deje de querer a su marido e inducirla al adulterio es una forma tradicional de burlar la institución del matrimonio y la prohibición del adulterio. Las varias formas de magia deletérea y maléfica pertenecen a una categoría ligeramente diferente: magia para destruir cosecha, para frustrar los esfuerzos de un pescador, para hacer que los puercos se escapen a la selva, para agostar los bananeros, cocoteros y palmeras de areca, para echar a perder una fiesta o una expedición de *kula*. Esta magia, dirigida a instituciones establecidas y actividades importantes, es realmente un instrumento de delito suministrado por

la tradición. Como tal es un departamento de tradición que trabaja contra el derecho y está directamente en conflicto con él, ya que el derecho bajo formas diversas salvaguarda aquellas actividades e instituciones. El caso de hechicería, que es una forma especial y muy importante de magia negra, lo discutiremos ahora, lo mismo que ciertos sistemas no mágicos de elusión de la ley tribal.

La ley de exogamia, la prohibición de matrimonio y comercio sexual dentro del clan es a menudo mencionada como uno de los mandamientos más rígidos y generales de la ley primitiva, ya que prohíbe las relaciones sexuales dentro del clan con la misma severidad sea cual fuere el grado de parentesco existente entre las dos personas interesadas. La unidad del clan y la realidad del "sistema clasificatorio de parentesco" están máximamente vindicadas en la prohibición del incesto de clan. Une a todos los hombres y a todas las mujeres del clan como "hermanos" y "hermanas" mutuos y los excluye absolutamente de toda intimidad sexual. Un análisis cuidadoso de todos los hechos relevantes en las islas Trobriand desmiente completamente esta teoría. Se trata otra vez de una de estas ficciones de la tradición nativa tomadas al pie de la letra por la antropología e incorporadas en peso a sus enseñanzas.[55] En las Trobriand, la violación de la exogamia se considera de modo muy diferente según que los dos culpables estén estrechamente emparentados o sólo unidos por lazos de clan común. Para los nativos, el incesto con una hermana es un crimen indecible, casi inimaginable —lo cual, repetimos, no significa que no se cometa nunca— . El quebrantamiento de la ley de exogamia en el caso de una prima hermana por línea materna es una ofensa muy seria que puede tener, como hemos visto, consecuencias muy trágicas. A medida que el grado de parentesco se aleja, la severidad disminuye cuando el acto se comete con una persona que meramente pertenece al mismo clan; entonces la violación de la exogamia no es más que una ofensa venial que se perdona fácilmente. De modo que, respecto a esta prohibición, las hembras del clan de un hombre no son un grupo compacto, un "clan" homogéneo, sino un conjunto de individuos bien diferenciados cada uno de los cuales está en una relación especial con él según el lugar que ocupa en su genealogía.

Desde el punto de vista del nativo libertino, la *suvasova* (la violación de la exogamia) es desde luego una forma de experiencia erótica especialmente interesante y picante. La mayoría de mis informantes no sólo admitían, sino que incluso se vanagloriaban de haber cometido esta ofensa o la de adulterio (*kaylasi*) y tengo registrados muchos casos concretos, auténticos, que prueban este hecho.

De modo que la relación de la vida real con el estado de cosas ideal, tal como está reflejado en la moral y el derecho tradicional, es muy instructivo."

La calidad de la información obtenida mediante la técnica de la observación con participación le confiere al trabajo antropológico parte de la originalidad que lo caracteriza.

No obstante, la obtención de la observación no se limita a esas fuentes de primera mano. Se hace también extensiva a otro tipo de fuentes secundarias, que contribuyen a analizar, no solamente la perspectiva de los actores, sino también permite incluir la explicación de los procesos objetivos; estos procesos pueden también explicitarse a partir de la observación con participación.[56]

Hemos expuesto lo que entendemos por Modelo Antropológico Clásico.

No toda la producción antropológica hasta los años 60 puede ser analizada desde esta perspectiva, y en cambio habría que incluir dentro de este marco de análisis alguna producción posterior a ese momento.

El mismo modelo hegemónico presenta en su núcleo contradicciones, por ejemplo cuando reconoce la legitimidad de la persistencia de estas culturas, al mismo tiempo que ofrece una concepción del cambio cultural según el cual, y a

través de los conceptos de aculturación, transculturación y asimilación, asume de hecho una dirección del cambio determinado por la cultura dominante, y una actuación reactiva por parte de la cultura dominada.

II.2. La antropología contemporánea y la descolonización

La pregunta que debemos hacernos ahora es: ¿qué sigue siendo válido del modelo clásico después del hecho concreto de la descolonización?

Vamos a intentar una respuesta yendo paso a paso desde la especificación de los contenidos históricos hasta el desarrollo del pensamiento antropológico.

La destrucción del régimen colonial en África en la década del 60, es uno de los grandes acontecimientos del siglo XX.

A muchas personas les parece inexplicable, casi un hecho de ingratitud ("considerando todo lo que hemos hecho por ellos"). Para otros es la consecuencia natural de una progresión deliberadamente planeada por las potencias coloniales, que condujeron a los países coloniales hasta que fueron responsables de sus actos Estos dos mitos, a pesar de ser diferentes, tienen una cosa en común: ignoran por igual, o niegan, la larga y continua lucha del pueblo africano, desde las vísperas de la época imperial, lucha que no se detuvo un solo día, desde el momento en que la Conferencia de Berlín de 1885 dividió arbitrariamente al África entre las potencias europeas de Occidente

La conquista europea del África comenzó en el siglo XV, con la primera colonización de Angola por Portugal en 1482 y de Mozambique en 1505. En los siglos XVII y XVIII las potencias europeas obtuvieron nuevos puntos de apoyo: los franceses se establecieron en Senegal (1637) y los holandeses se establecieron en el Cabo en 1652. La corona británica se apoderó de Sierra Leona en 1808 y de la Colonia del Cabo en 1814; en 1830 los franceses bombardearon Argelia para someterla y en 1841 se establecieron en África Ecuatorial. En 1851 se produjo la primera invasión británica en Nigeria.[57]

En los 75 años siguientes casi todas las zonas restantes del África cayeron bajo dominio europeo.

De tal modo la conquista del África por Europa se extendió a lo largo de cuatro siglos y sólo quedó completada hace cincuenta años (con la invasión de Etiopía [Abisinia] por la Italia fascista, en 1935).

Es preciso señalar dos factores que ayudan a comprender la rebelión africana.

En primer lugar y como ya lo señaláramos, el gran esfuerzo de las potencias europeas por dividir al África se produjo en vísperas de la época imperialista, en un momento en que los poderosos agrupamientos monopolistas europeos, basados en el poderío industrial y financiero, trataban de expandir su dominio para apoderarse de materias primas, en especial minerales (en Sudáfrica, en 1866, se descubrieron diamantes y en 1886, oro, mientras que en Rhodesia se encontró oro en 1860), adquirir tierras para la colonización y para fines estratégicos y establecer nuevos puntos de dominio para el comercio; en una palabra, para encontrar nuevos campos a las actividades lucrativas. En segundo lugar, esta época de África, que podemos hacer datar más o menos de 1885, fecha de la Conferencia de Berlín, provoca una creciente resistencia del pueblo africano, que culmina en el movimiento de liberación de las naciones africanas.

Sería una grosera simplificación pretender que la resistencia africana a la conquista europea condujo, en línea recta y sin desviarse, a las rebeliones nacionales de la década del 60, o afirmar que los modernos partidos y programas políticos del África y las organizaciones sindicales, son descendientes directos de los pueblos que lucharon primero contra la invasión extranjera. Pero sería igualmente engañoso argumentar que no hubo vinculación alguna entre las distintas fases de la lucha africana, aun pensando que los modernos luchadores anticoloniales dan un salto hacia adelante, alejándose del pasado, en dirección a algo nuevo, el establecimiento de sus nuevos estados, la construcción de su nueva economía y la concesión de una nueva economía y la concesión de una nueva vida a sus propias culturas.

Muchas son las formas de expresión que han tomado los movimientos de liberación nacional. La defensa de la tierra, la resistencia al comerciante extranjero, a los impuestos y a los trabajos forzados, la oposición a verse complicados en la primera guerra mundial, la tentativa de formar una iglesia y escuelas africanas independientes, la lucha por salarios más elevados y por derechos sindicales, la oposición a las leyes de tránsito y otras formas de discriminación racial, la lucha por las libertades civiles y por el pleno derecho político para los africanos, la campaña por la africanización de los empleos públicos, contra la barrera de color en industrias y la falta de educación: estos y otros problemas son y han sido los principales en torno a los cuales luchó y creció el movimiento de liberación.

Y de estas exigencias, y a través de las adecuadas formas de acción y organización que se desarrollaron en respaldo de las mismas, surgen los movimientos de liberación de las naciones africanas

Desde 1919 hasta 1944 van a comenzar a realizarse congresos panafricanos, donde se debaten profundamente todos los problemas y donde se elaboran las exigencias y normas políticas.

Por otra parte, en el continente asiático se produce la independencia de la India (1947) y la revolución comunista en China (1949) y en Vietnam del Norte (1954).

El rencor contra Occidente, la inquietud ante la tensión creciente entre China y los EE.UU., el temor de una guerra desastrosa desde el punto de vista político y económico (todos los países del África y Asia tienen niveles de vida muy bajos, aunque haya variaciones entre una región y otra), el deseo entre los gobernantes de la India (Nehru) de aclarar los términos de las relaciones con China, la necesidad de conocerse mejor entre todos ellos y de coordinar esfuerzos: todos éstos son los motivos que hacen que cinco estados de Asia y del sudeste asiático lancen la iniciativa de una vasta Conferencia entre todos los jóvenes países de esos dos continentes.

Se realizan conferencias preparatorias y se llega por fin a la Conferencia de Bandung, Indonesia (abril de 1955).

Son invitados los países de Asia y de África que habían alcanzado su independencia política.

El encuentro cuenta con la asistencia de los siguientes países: Afganistán. Arabia Saudita, Birmania, Camboya, China, Ceilán, Costa de Oro (Ghana), Egipto, Etiopía, India, Indonesia, Irak, Irán, Japón, Jordania, Laos, Líbano, Liberia, Libia, Nepal, Filipinas, Pakistán, Siam, Sudán, Siria, Turquía, Vietnam del Norte, Vietnam del Sur, Yemen.

La conferencia había sido preparada para discutir cuatro objetivos bastante generales.

a) Promover la buena voluntad y la comprensión entre las naciones de Asia y África; estudiar y favorecer sus intereses mutuos.

b) Examinar los problemas y las relaciones sociales, económicas y culturales entre los países representados.

c) Examinar los problemas que interesan especialmente a los pueblos de Asia y África: aquellos que afectan la soberanía nacional, el racismo y el colonialismo.

d) Apreciar la posición de Asia y África en el mundo contemporáneo, tanto como la contribución que puedan aportar y el afianzamiento de la paz y la cooperación internacionales.

Estos objetivos son debatidos y las conclusiones de la Conferencia quedan sintetizadas en diez puntos que expresan los principios de la coexistencia entre las naciones.

Como juicio u opinión acerca de la importancia de Bandung, nos parece acertado el de L. S. Senghor.[58]

Senghor juzga que Bandung reviste la misma importancia histórica que el Renacimiento. Que si bien la conferencia tiene un aspecto negativo, en tanto que es solamente una revuelta moral contra la dominación europea, es también más que eso: es la expresión, a escala del planeta, de la toma de conciencia de su eminente dignidad por los pueblos de color. Es la muerte del complejo de inferioridad de estos pueblos.

Bandung fue una afirmación de independencia, inseparable de la noción de igualdad de todas las naciones.

Las consecuencias de Bandung se reflejaron en el seno de las Naciones Unidas, donde la solidaridad de las naciones afroasiáticas que la integraban con las otras naciones que luchaban por su independencia, cumplieron con la tarea de hacer legítimas esas luchas en el seno de los foros internacionales (Votos para que China ingresara en la UN: 1956, Corea, Togo, Argelia [1957], etc.).

Esos lazos jurídicos y políticos que los pueblos afroasiáticos desatan en la década del 50 y del 60 a través de su lucha político-militar y diplomática no los van a configurar como naciones independientes en toda la amplitud del término. Su relación con el occidente europeo y con los EE.UU. va a seguir siendo de dependencia. Como lo es también la relación de las naciones centro y sudamericanas. Pero esa dependencia no se va a manifestar a partir del mismo tipo de relaciones configuradas durante el siglo XIX.

El neocolonialismo europeo, pero sobre todo el norteamericano, es el sistema que va a imponer una nueva división internacional del trabajo.

Hasta aquí habíamos reseñado brevemente los contenidos históricos del último período señalado por Bonte.

Ahora cabría preguntarnos por el pensamiento antropológico correspondiente.

¿Qué sucede con el reconocimiento de la relación colonial?

La conciencia europea tardará mucho en reconocer la situación colonial. La denuncia de la misma es temprana y se mantiene durante todo el siglo XIX, pero aparece sólo como tema de denuncia, pero no de acción y de transformacion. Si bien se encuentran criticas a la situación colonial, durante todo el siglo y en potencias coloniales de diferente grado de desarrollo económico, como lo eran España

e Inglaterra, lo real es que las mismas aparecen absorbidas por el desarro política expansionista europea. Absorbidas por la ideología vigente de tod ríodo, la cual justificará la situación colonial y el racismo consecuente.

Esa ideología, como lo señaláramos anteriormente, es la del evolucio...smo y la del darwinismo social.

> "Yo no quiero decir lo que los filósofos han pensado de la raza negra; no quiero atribuir a los negros una naturaleza distinta: no quiero invocar la opinión de sabios anatómicos, cuyo estudio se encaminaba a demostrar caritativamente que entre el esqueleto y la organización fisiológica de los negros y el esqueleto y la organización fisiológica de los monos hay magra semejanza".[59]

Estas palabras eran pronunciadas en el parlamento español en 1873 y no harían más que reflejar el estereotipo del conjunto de las clases sociales europeas y de las "ciencias" que se encargaban de estudiar ese objeto.

En gran medida serán los propios líderes políticos asiáticos y africanos los que a través de su acción ejecutarán la práctica de la denuncia de las relaciones coloniales.

Habrá que esperar hasta después de la segunda guerra mundial para que la ciencia oficial reconozca teóricamente la existencia de esa situación.

"Aproximaciones a su estudio constituían los trabajos de los antropólogos sobre el contacto cultural y la transculturación, pero los mismos dejaban permanentemente de lado lo determinante del proceso: la penetración y dependencia económica, postulando un análisis en términos de relaciones culturales y psicológicas, pero donde nunca se encontraba la determinación profunda del proceso".

El final de la guerra supuso descubrir el subdesarrollo, la Dependencia, el Colonialismo; fueron los especialistas de los países colonizadores que se iban quedando sin colonias, los que descubrieron la situación colonial. Fueron los franceses, británicos, belgas, los que comienzan a analizar la relación no desde la superioridad o inferioridad respectiva del europeo y el no europeo, sino a partir de una construcción nueva basada en la relación de explotación que conforma la situación colonial y donde el superior o inferior es determinado por dicha relación. La misma es analizada, además, no sólo en su determinacion económica, sino en las consecuencias para toda la estructura social determinada.

La historia de este 'descubrimiento" pone de manifiesto la aparición de sucesivos conceptos que analizan el fenómeno desde perspectivas contradictorias que cumplen roles diferentes, justificadores por un lado, críticos por otro. Emerge así el concepto de subdesarrollo, el que se impone a partir de concebir la situación colonial, como una situación en la cual los europeos blancos y cristianos habían tenido poco que ver.

El subdesarrollo y su pareja consecuente, el desarrollo, suponen una Historia en términos de sucesivas etapas a cumplir, las cuales unos las atravesaron primero (los desarrollados) y otros las están atravesando en diversos escalones del proceso (los subdesarrollados). Esta reflexión no implicaba para nada el que justamente los actualmente subdesarrollados eran los escalones a partir de los cuales y subdesarrollándolos, los Civilizados pudieron remontarse hacia el Desarrollo.

Los conceptos de situación y relación colonial apuntan básicamente a criticar este planteo: los europeos (colonizadores) y los americanos/africanos/asiáticos (colonizados) configuran una situación total en la cual cada una de las partes es lo que es parcialmente, en función de esa relación.

Estas sociedades se han determinado mutuamente y no son lo que son por factores metafísicos, predestinados o racistas.[60]

Con estos nuevos planteos se ha operado una transformación de la matriz teórica. Y transformar la matriz teórica significa modificar el tipo de preguntas que se le hacen al objeto y producir respuestas nuevas. Toda teoría es en esencia su problemática, es decir la matriz teórico-sistemática del planteamiento de todo problema que concierne al objeto de la teoría.

La función esencial de la descolonización es, al incluir nuevamente en la historia a las sociedades colonizadas como entes autónomos, crear la necesidad de una reestructuracion del saber.

Como decíamos al comienzo, parafraseando a Hobsbawn, la Antropología redescubre la Historia.

Esta nueva construcción científica conoce antecedentes inmediatamente previos o simultáneos al desarrollo de los movimientos de liberación nacional.

Habría un conocimiento temprano de la situación colonial, el realizado por los represenantes de la escuela de Manchester; el análisis de Worsley de los movimientos milenaristas de Nueva Guinea (1957) se convirtió en una crítica a la política colonial y en una descripción de los inicios del movimiento nacionalista, dándose de este modo la ruptura de las coacciones del paradigma, del modelo antropológico clásico. Se introduce el estudio de las dinámicas sociales a partir de este gran tema: Milenarismo y Mesianismo, que queda incorporado a la problemática antropológica.

En Francia, Balandier publica en 1955 su Sociología del África Negra, desde esta misma perspectiva.

Volviendo a los comienzos tempranos de la Escuela de Manchester en el descubrimiento de la relación colonial, Gluckman e Hilda Kuper examinaron en África del Sur la organización racial en términos dinámicos y radicales.

A partir de 1939, Gluckman comienza a trabajar en el Rhodes-Livingstone Institute, en África Central, y la producción científica de este Instituto es diferente y representa agudos contrastes con gran parte del trabajo de los antropólogos de Oxford y Cambridge en esas áreas africanas.

La preocupación de Gluckman por el contexto total de la sociedad pluralista se manifestaba en su interés por la estructura social total de la región, incluyendo a los blancos. Partiendo de esto, era necesario estudiar las áreas urbanas, tanto como las rurales, y considerar a los trabajadores africanos como trabajadores que operan dentro de un sistema social urbano e industrial.

Además, contrasta los "sistemas estables" con la situación que encuentra sobre el terreno:

> "Hoy el sistema no es estable, pues no sólo se ha visto la vida zulú constantemente afectada y cambiada por muchos factores, sino que también las distintas autoridades representan valores diferentes e incluso contradictorios... La moderna organización política de Zululandia consiste en la oposición entre los dos grupos de color representados por determinadas autoridades... la oposición entre los dos grupos no está bien equilibrada, pues en último término está dominada por la fuerza superior del gobierno... La amenaza de esta fuerza es necesaria para hacer que el sistema funcione, puesto que los valores e intereses zulúes no reconocen una fuerte relacion moral entre ellos y su rey y jefes.
>
> Generalmente consideran al gobierno como algo exterior que los explota, sin tener en cuenta sus intereses". [61]

Como mínimo, este orden de investigaciones ha sometido los conceptos de estructura y de función a la prueba de la historia y de la dinámica que hace que las sociedades preservadas sean hoy prácticamente imposibles de hallar.

También, la reintroducción de estas sociedades como sujetos autónomos de la historia va acompañada por una interrogación sobre la naturaleza universal de una historia de la que Occidente se ha adueñado de modo exclusivo durante cierto tiempo y de una ciencia de la que ha pretendido poseer todos los resortes.

En el centro de la reflexión científica se introduce una crítica. La realizan los antropólogos indígenas . En el área del continente africano, se constata y verifica el reclamo de estas naciones por poner fin a la antropología clásica.

Por los años 30 se había asistido a la aparición de obras de antropología elaboradas por intelectuales africanos. Esto no ocurría sólo en África, sino también en los países árabes, en la India, en China y en los países andinos. En estos trabajos, los estudiosos se apropian del instrumento teórico que los constituía en objeto. Y aparece una modificación del sentido de estas teorías no sólo en la crítica de algunas tesis sino en el cuestionamiento al tipo de lenguaje cosificante que en ese entonces usaba el funcionalismo. Pero no se ve, no se descubre todavía la situación colonial.

La asimetría de la situación no es criticada en tanto tal, sino apropiada, interiorizada por algunos colonizados que consideran en lo sucesivo a sus compatriotas, los otros indígenas, con una óptica antropológica.

El antropólogo africano puede defender la cultura de su país, justificar sus valores y prácticas dominantes, contra las interpretaciones deformantes y a menudo interesadas del europeo. Es así como desde 1937, Kenyatta, el futuro jefe de Kenya independiente redacta el primer estudio antropológico sobre África, escrito por un africano. Presentación completa de la sociedad Kikuyu, de su sistema económico, cultural y político, "Au pied du Mont Kenya", proclama que la hechicería no es una simple superstición, que el gobierno precolonial no era despótico sino democrático, etc.

Pero se trataba en ese entonces de una impugnación que operaba dentro del mismo lenguaje de la antropología funcional.

A partir de los años 50, va a comenzar a surgir una impugnación de otro tipo.

La voluntad de los africanos de hacer su propia antropología, combinada con su recusacion a la antropología clásica, los conduce a intentar elaborar una nueva aproximación, en que las culturas del Tercer Mundo no serían ya percibidas desde un punto de vista redentor, sino en la significación que se dan ellas mismas y a sí mismas.

Y opondrían a la contemplación distante "astronómica", "externa", el valor de la larga familiaridad, de la relación histórica con el objeto estudiado.

"Son los mismos africanos, nacidos y crecidos en África, quienes conocen mejor que nadie el África de ayer y de hoy, quienes comprenden más protundamente las voluntades y los deseos de los pueblos africanos. Así las investigaciones africanas hechas por los sabios africanos pueden alcanzar más fácilmente la verdad y extraer conclusiones justas" (Liu Se Mu de China Popular, en Conferencia de Accra, 1963).

El método de esta antropología será una revalorización de lo vivido, de los valores profundos, es decir, de la cultura nacional tal como aparece a quienes la

construyen y la viven. Una comprensión intuitiva del sentido del sistema, por los miembros de ese sistema.

El desarrollo de los nuevos acercamientos será el fruto de tanteos, el resultado de un proceso de "ensayo y error". Pero no hay que subestimar en todo caso el alcance de las críticas y de las tentativas del Tercer Mundo para pensarse a sí mismo.

En el ámbito de América Latina, la así llamada "Nueva Antropología" acompaña a los movimientos "indianistas" (para diferenciarlo del término "indigenismo" con el que se designan los programas gubernamentales y las reflexiones científicas que tienden a incorporar —incorporación que pretende ser hecha a expensas de sus culturas— a los grupos indígenas a la vida nacional) que tienen por finalidad el pensarse a sí mismos como sujetos y establecer las condiciones y posibilidades de un etnodesarrollo.

Lo que una parte de la antropología contemporánea parece descubrir a la luz de un mundo que se descoloniza, es que el africano, el indio americano (el hombre del Tercer Mundo), es quizás ante todo un campesino, un pastor, un obrero, un ser social e histórico. Y lo hace frente a estos mismos grupos que se erigen ellos, ahora, en "diferentes", en procura de una recuperación de identidad cultural y de derechos.

> "Como señaló hace poco un estudioso indonesio, tradicionalmente los antropólogos han sido euroamericanos que estudiaban a los no euroamericanos. Hoy existen escuelas de antropología en India, Japón, México, Filipinas, Sudeste asiático y unos cuantos países africanos. En estos sitios, los antropólogos-ciudadanos están desarrollando una nueva rama de la "antropología aplicada". Además, hoy, virtualmente, todas las monografías tienen que ser leídas por algunos de sus objetos. De hecho, el país en que se ha llevado a cabo el estudio se está convirtiendo en el principal mercado de los propios estudios. Esta consecuencia secundaria de la descoloniación es uno de los factores más esperanzadores y olvidados de la actual situación". [62]

Hacia fines de la década del 60 se va a producir en el ambiente académico el reconocimiento público y generalizado de la situación colonial y la asunción de una postura crítica frente a la misma.

En ese momento se distinguen diferentes enfoques y perspectivas que emergen más o menos simultáneamente. Podríamos focalizarlos en tres fuentes principales: a) La británica, con los artículos aparecidos en "New Left Review" entre 1968 y 1970, en especial los de Goddard, Banaji y Anderson; b) los artículos aparecidos en "Current Anthropology" en 1968, que recogen las discusiones de un simposio sobre responsabilidades sociales de la antropología, con contribuciones de Berreman, Gjessing y Gough; c) la francesa, representada por el libro de Leclerc: "Antropología y Colonialismo", de 1972, que es un análisis crítico de la relación "Antropología-Colonialismo", poniendo especial atención en la antropología social británica.

El tema básico de discusión es la situación colonial y el rol de la antropología; el foco de atención, en algunos casos, es el imperialismo británico (Gjessing, Leclerc, Goddard, Banaji, Anderson) y en otros el neoimperialismo norteamericano (Berreman, Gough) y muy especialmente en este caso las implicancias que en esos momentos tenían los trabajos antropológicos al servicio de la Central de Inteligencia Norteamericana sobre Vietnam y Tailandia. En estos casos se acusa directamente a los que así actuaban de estar haciendo un trabajo de inteligencia reñido con la ética. Y aquí surge la discusión de la ulterior utilización de los resultados científicos.

En páginas anteriores señalamos que se incluía el carácter de utilidad social[63] de nuestra disciplina en las formulaciones funcionalistas y relativizábamos si esa utilidad había sido alcanzada o no por la antropología británica. En cambio, esa utilidad es totalmente asumida y explicitada en la ciencia antropológica norteamericana.

> "Es evidente que los antropólogos poseen conocimientos especiales y determinadas destrezas para ayudar a los gobiernos a dirigir las tribus primitivas y los habitantes de sus dependencias. En ese sentido han sido empleados por los gobiernos de Inglaterra, Portugal, España, Holanda, México, Francia y otros países. La comprensión de las instituciones nativas es un requisito previo para el éxito de los gobiernos coloniales, aunque, hasta ahora, los antropólogos se han utilizado más para ejecutar una política que para formularla. Del gobierno colonial al trabajo sobre problemas de grupos minoritarios en un estado moderno complejo sólo hay un paso fácil de dar. Los antropólogos prestaron servicio en el personal del organismo encargado durante la guerra de distribuir a los norteamericanos japoneses evacuados y ayudó a la Junta de Trabajos de Guerra y a la oficina de Información de Guerra a resolver otros problemas minoritarios en el interior de los Estados Unidos.
>
> Durante la guerra se utilizaron los conocimientos antropológicos para emplear a los trabajadores del territorio ocupado, para producir alimentos en algunas regiones, y para conseguir la cooperación de los nativos a la causa Aliada. Muchos antropólogos ayudaron a instruir a 4.000 oficiales del ejército y a 2.000 oficiales de la armada para que pudieran ejercer el gobierno militar en los territorios ocupados. Los antropólogos desempeñaron un papel importante escribiendo la serie de folletos entregados a los soldados de las fuerzas armadas que, desde el punto de vista de la instrucción, recorrían toda la gama, desde el empleo del argot australiano hasta la conducta correcta que debía observarse con las mujeres en el mundo musulmán. Ayudaron a descubrir la mejor manera para inducir a los prisioneros japoneses. italianos y alemanes a rendirse, y fomentaron la continuación de la resistencia en los países ocupados por nuestros enemigos.
>
> En los Estados Unidos los antropólogos trabajaron en su especialidad en los servicios de Inteligencia Militar, en el Departamento de Estado, en la Oficina de Servicios Estratégicos, en la Junta de Economía de Guerra, en los Servicios de Bombardeo Estratégico, en el Gobierno Militar, en la organización de Servicios Colectivos, en la Oficina de Información de Guerra, en la Oficina Federal de Investigación, y en otros muchos organismos oficiales. En parte, trabajaron en investigaciones aisladas. Había que preparar un manual para los soldados de servicio en Eritrea. Había que revisar un libro de frases militares en el inglés chapurreado que emplean los chinos. Una persona que podía entenderse bien con los indios salvajes del Ecuador fue el elemento más importante de una expedición en busca de nuevas fuentes de abastecimiento de quinina. ¿Cuáles eran las formas características de tatuaje en la región de Casa Blanca? ¿Quién había estado en Bora Bora, en las Islas de la Sociedad? Se preparó un manual sobre "Emergencias en la selva y en el desierto" para ayudar a los aviadores perdidos a reconocer y preparar alimentos comestibles. Se aconsejó sobre la manera como debían diseñarse la ropa y el equipo para el ártico y los trópicos. Las tareas encomendadas variaron entre la selección de los reclutas indios que conocían imperfectamente el inglés y la preparación de un memorándum sobre "cómo reconocer los pescados en mal estado" (que fue clasificado en seguida por el Ejército como "confidencial"). Se prepararon materiales de educación visual con el fin de ayudar a instruir al personal destinado a realizar trabajos

secretos en el extranjero y los antropólogos pronunciaron conferencias en muchos cursos de orientación.[64]

Estos acontecimientos que señala Kluckhohn con toda naturalidad fueron motivo de grandes deliberaciones. El debate sobre la utilización de los resultados científicos se desarrolla en dos niveles, el político y el académico.

En el plano político se discute sobre todo el rol del antropólogo y su nivel de compromiso con la realidad social, en tanto que en el plano académico lo que se dirime es la objetividad de las ciencias sociales y los alcances del nivel ideológico-valorativo.

Entre nosotros, aparece en 1970 un libro,[65] que recoge la opinión de antropólogos y sociólogos sobre el papel de la ideología en la producción del conocimiento científico y el vínculo entre las ciencias sociales y el compromiso político. Que viene a ser la respuesta que las Ciencias Sociales locales dan ante el impacto que supuso en el ambiente académico la aparición del trabajo de Horowitz sobre el Proyecto Camelot,[66] proyecto de relevamiento de información de temas políticos en el área de América Latina.

Y desde entonces, la preocupación por los determinantes ideológicos ha quedado incorporada de manera generalizada a la reflexión científica en nuestro medio.

Hasta aquí hemos visto el hecho histórico concreto de la descolonizacion y cómo a partir de este hecho se modifica el pensamiento antropológico; el descubrimiento temprano de la situación colonial por algunos científicos; la apropiación del modelo antropológico por "los otros", por los propios objetos que analiza el modelo; la generalización del descubrimiento de la situación colonial en el plano científico y ligado a esto último la reacción de la comunidad científica ante el problema de los usos de la ciencia; el rol del antropólogo como científico social y su compromiso moral y/o político.

Todas estas fueron expresiones diferentes del modelo clásico que de una u otra manera se apartan de él y comienzan a ejercer una reflexión crítica con respecto al mismo. Esta crítica fue incluida por nosotros cuando tratamos cada una de las distintas variables del modelo.

¿Cómo podríamos ahora sintetizar en qué ha quedado transformada la mira antropológica después de todos estos acontecimientos?

Procedamos por partes.

¿Se ha ejercido en la antropología una transformación en el recorte del campo de estudio y en la manera científica de abordarlo?

Pensamos que sí, pero que no se sigue una sola perspectiva.

Después de la crisis que supuso la descolonización, el reconocimiento de la situación colonial, y la propia implicancia del antropólogo, se encuentran diversas expresiones que van desde continuar con el modelo anterior sobre un objeto semejante al tradicional hasta cuestionar la validez y legitimidad del conocimiento antropológico.

Las situaciones posibles son las siguientes:

a) Concentrarse en el puñado de cazadores y recolectores que todavía se las arreglan para mantener algún tipo de existencia independiente. Estos grupos sufren

abusos, enfermedades, brutalidades políticas, explotación, virtual genocidio.[67] Se conserva, en este caso, el recorte tradicional de la realidad: los "pueblos primitivos". Ésta no es una respuesta para el conjunto de la disciplina.

b) Otra reacción ha sido la de admitir que la realidad existente, las sociedades particulares, o los sectores de esas sociedades, están determinados por la política estatal centralizada y por la economía internacional.

Recuperan como rasgo más fructífero del modelo su forma de aproximación totalizadora, definida críticamente como lo hiciéramos cuando tratamos esta variable, dejando de lado "la falsa o ilusoria totalidad".

Una parte de este grupo considera no realista, impracticable, el intentar hacer análisis holísticos de las unidades sociales contemporáneas de gran escala como la nación-Estado. Y han tratado de definir unidades de investigación y análisis que se hallen a mitad de camino entre la pequeña aldea y la nación-Estado.

Estas unidades pueden ser manejadas por muchas de las técnicas antropológicas tradicionales y al mismo tiempo pueden servir para dar cuenta de los vinculos entre los niveles locales, regionales y nacionales de la sociedad.

c) Algunos decidieron hacer una pausa en "el trabajo de campo" y prosiguieron el desarrollo teórico. Consideramos que esta postura es posible sólo transitoriamente, ya que una ciencia necesita de sus datos, de su referente empírico para elaborar su teoría.

d) Otros, como por ejemplo K. Little, se han consagrado a investigaciones acerca de enclaves raciales, étnicos, religiosos, situados dentro de sociedades más amplias, dentro de las cuales se diferencian o no en algunas de sus identificaciones. ("Negroes in Britain", Londres, 1948). "La profundización en la noción de etnia obliga a reservar este término a un nivel particular de la vida social, el de la conciencia de sí mismo, como colectividad en un cierto tipo de sociedades". Esta profundización ha sido esencialmente el elemento primordial de la antropología soviética, especialmente orientada hacia la resolución de los problemas teóricos y políticos de las nacionalidades y de las diversidades étnicas.

e) La antropología ha abordado también el estudio de las sociedades modernas, y en algunos casos el de las empresas industriales Existen, en este caso, trabajos precursores: el de Lynd, relativo a "Middletown" (1929), el de Warner y colaboradores, en sus análisis del sistema de clases sociales en "Yankee City" (1941), trabajos que se han esforzado en combinar técnicas sociológicas y antropológicas.

Y esto es lo que se verifica en las investigaciones más recientes, el beneficio de los aportes conceptuales y metodológicos de las ciencias sociales.

Toda las ciencias sociales se están haciendo menos diferenciadas y especializadas en sus metodologías, más interdependientes en la investigación, en el análisis y en la aplicación, desplazándose colectivamente hacia un nuevo tipo de holismo.

Las realidades de un mundo que se uniformiza, de una decadencia en cuanto a variedad cultural y a autonomía de las unidades sociales llevan a todas las ciencias sociales a apoyarse unas en otras, a utilizar las formas de penetración, las técnicas y los datos de las otras como la mejor manera de tratar los temas y problemas que son preocupación común de todas las disciplinas.

Habríamos señalado hasta aquí algunos, tal vez los más frecuentes recortes de campos de estudio.

Las conceptualizaciones, las maneras de pensar estos recortes también se han transformado.

Dentro de la nueva manera de pensar antropológica, se incluye la reintroducción de las sociedales del "Tercer Mundo" en la historia; en estas condiciones el papel de la antropología actual es el de contribuir a la reestructuración del saber antropológico que queda centrado en el estudio de las "diferencias históricas" entre las sociedades humanas, y la problemática de dichas sociedades.

Bibliografía

AGÜERO CELMA y otros, *Campesinado e Integración nacional,* Colegio de México, México, D. F., 1982.

—Worsley, P.: *Campesinado e Integración Nacional,* págs. 5-44.

ASSAD TALAL, *Anthropology and the Colonial Encounter,* Ithaca Press, London, págs. 9-20, 1975.

BALANDIER, G.,

"Sociologia, Etnología, Etnografía", en Gurvitch: *Tratado de Sociología,* Kapelusz, págs. 111—127, 1966.

BALANDIER, G., *Antropológicas,* Península, Barcelona, Cap. 1: "Hombres y mujeres o la mitad peligrosa", 1977.

BIDNEY, D., *Theoretical Anthropology,* Schocken Books, New York, 1967.

BONTE, P., *De la Etnología a la Antropología; sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas,* Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1975.

COPANS, J., *Anthropologie et Imperialisme,* Maspero, París, 1975.

HOBSBAWN, E., "Para el estudio de las clases subalternas", *Pasado y Presente,* 2-3. Córdoba, Julio-diciembre de 1963, págs. 158-167, 1963.

KUPER, A. , *Antropología y Antropólogos,* Anagrama, Barcelona, Cap. IV. "Antropología y Colonialismo", págs. 123-147, 1973.

LECLERC, G., *Antropología y Colonialismo,* Comunicación, España, 1972.

LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología Estructural,* Eudeba, Buenos Aires, Cap. XVII, 1984.

LUCAS, P. y VATIN, J. C., *L'Algérie des anthropologues,* Maspero, París, 1975.

LLOBERA, J., *La Antropología como ciencia,* Anagrama, Barcelona, págs. 15-78 y págs. 373-388, 1957.

MALINOWSKI, B., *Los Argonautas del Pacífico Occidental,* Península, Barcelona, págs. 19-42, 1973.

MANNERS, R. y KAPLAN, D., *Introducción crítica a la teoría antropológica,* Nueva Imagen, México, págs. 19-66 y págs. 313-341, 1979.

MENÉNDEZ, E., *El Modelo Antropológico Clásico,* Buenos Aires, Ms, 1967-68.

WORSLEY, P., *El Tercer Mundo,* Siglo XXI, México, Introducción y Cap. I págs. 5-33, 1966.

Notas

1 Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural,* EUDEBA, Buenos Aires, 1984.

2 Según Reichenbach (1938) cit. por Manners y Kaplan, op. cit.: "Contexto del descubrimiento": Orígenes sociales y psicológicos de las ideas del estudioso. Frente al "contexto de la justificación", validación científica y fecundidad explicativa de esas ideas, aunque estos autores piensan que los sesgos y valores individuales juegan un papel inicial, pero que no necesariamente tienen un papel

significativo posterior. Nosotros pensamos que eso es válido para la llamada "ecuación personal" del investigador, pero sí es significativa posteriormente la expresión de lo colectivo que se manifiesta en el investigador.

3 Cf Bourdieu, Passeron, Chamboredon: *El oficio de sociólogo,* Siglo XXI, 1975, Bs. As.

4 Cf. Hobsbawn, E., *Para el estudio de las clases subalternas,* Pasado y Presente, julio-diciembre 1963, Córdoba.

5 En Gran Bretaña especialmente en la Escuela de Manchester, en Francia Balandier y sus discípulos que trabajan sobre todo en África, y en Estados Unidos el evolucionismo renovado.

6 Leach, E. R., "Sistemas políticos en Alto Burma, 1954, Leach trabajó sobre todo en el sudeste asiático.

7 Como ejemplos de ritos constituyentes y que no contribuyen a mantener el statu quo, citamos el caso de lo acaecido en el transcurso de la lucha de liberación argelina, cuando como ruptura con el orden y con las instituciones establecidas por los franceses, los argelinos deciden realizar sus matrimonios según el rito musulmán, como manifestación de resistencia frente a los colonizadores y como anuncio y expresión de la sociedad que se estaba constituyendo y forjando en dicha lucha.

8 Menéndez, E., "Colonialismo y racismo: Introducción al análisis de las teorías racistas en Antropología", *Revista Índice* N° 6.

9 Estas formas de denominar a la Antropología no son producto del objeto sino que son un emergente de diferentes corrientes teóricas que generalmente se adecuan a tendencias nacionales. A. Cultural: EE.UU., Social: Gran Bretaña; Etnología: Francia.

10 Firth, R., *Tipos humanos,* EUDEBA, Buenos Aires, 1964.

11 Popper, K., *La lógica de las Ciencias Sociales,* Grijalbo, México, 1978.

12 Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica,* Siglo XXI, 1978, págs. 265-270.

13 Cf. Bonet, P., *De la Etnología a la Antropología,* Cuadernos, Anagrama, Barcelona, 1975.

14 Worsley, P., *El Tercer Mundo,* Siglo XXI, México, 1966.

15 Balandier, G., Teoría de la descolonización, Tiempo Contemporáneo Buenos Aires, 1973.

16 Nkrumah, K., Líder de la república de Ghana y presidente de la misma hasta 1966.

17 Berque J., *Dépossession du Monde,* Seuil, 1964.

18 Boukhobza, M., *Nomadismo y Colonización. Análisis de los mecanismos de la desestructuración y de la desaparición de la sociedad patoril tradicional en Argelia,* Argel, 1976.

19 Bernard, A. y Lacroix, N., *L'evolution du nomadisme en Algérie,* obra publicada bajo los auspicios de Jounart, M. C., gobernador general de Argelia en 1906, págs. 301-302 (cit. en Lucas. P. y Vatin, J., *L'Algérie des anhropologues,* Maspero, París, 1975).

20 Malinowski, B., *La vida sexual de los salvajes,* Morata, Madrid, 1975 (1932) pág. 30.

21 Cit. por Leclerc, G., *Antropología y colonialismo,* Comunicación, Madrid, 1972.

22 Montagne, R, *La civilización del desierto, Nómades de Oriente y de África,* Hachene, París, 1947, págs. 12-13.

23 Malinowski, B., *La vida sexual de los salvajes,* op. cit., pág. 34.

24 Bourdieu, P., Chamboredon, J. C.; Passeron, J. C., *El oficio de sociólogo,* Siglo XXI, 1975, págs. 78-79.

25 Bourdieu, P., op. cit. pág. 79.

26 Yankelevich, H., "Panel Interdisciplinario", En *Revista Argentina de Psicología,* n° 7, 1971.

27 Verón. E., "Hacia una teoría del proceso ideológico", en *El Proceso Ideológico,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971, pág. 266.

28 Cf. Menéndez E., *El Modelo Antropológico Clásico,* Buenos Aires, 1967/68. Ms.

29 Menéndez incluye al evolucionismo sólo cuando considera una de las variables estratégicas del Modelo, la ahistoricidad.

30 En Kardiner, *Fronteras psicológicas de la Sociedad,* F.C.E., México, 1955, pág. 73.

31 Alor, pequeña isla de las Indias Orientales, a 960 k al E. de Java. En Kardiner, op. cit. pág. 132.

32 Lucas, Ph.; Vatin, J. C., *L'Algérie des Anthropologues,* Maspero, París, 1975, pág. 245 (traducción de la autora).

33 Evans-Pritchard, E. E., *Los Nuer,* 1977 (1940), Anagrama, Barcelona, págs. 23-24-25. Jarvie L. C., *The revolution in Anthropology,* Routledge and Kegan London, 1967 (1964), pág. 198. Este autor coloca a Evans-Pritchard junto con P. Worsley entre los antropólogos que consideran la dimensión histórica. La diferencia entre ambos estaría dada por el hecho de que para Evans-Pritchard la Antropología, porque es historia, es un humanismo, mientras que para Worsley, porque es historia es ciencia.

34 Popper. K., *La lógica de las ciencias sociales,* Grijalbo, México, 1978 (1969), págs. 14 y 15.

35 Cf. Sudnow, D., *La organización social de la muerte,* Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1973.

36 Redfield, R., *El mundo primitivo y sus transformaciones,* F.C.E., México, 1973, págs. 36-37.

37 Balandier, G., "Sociología, Etnografía", en Gurvitch, G., *Tratado de Sociología,* Kapelusz, Buenos Aires, 1962.

38 Escotomizar: en el lenguaje de la Psicología, hacer desaparecer del campo de la conciencia.

39 Menéndez, E., "Últimas críticas al modelo antropológico, en *Poder, estratificación y salud,* Casa Chata, México, 1981, pág. 500.

40 Islas Andamán: se encuentran en el Golfo de Bengala, al S de Birmania. Pertenecen a la India.

41 Redfield, R., *El mundo primitivo y sus transformaciones,* op. cit., pág. 28.

42 Lowie, R., *La sociedad primitiva,* Amorrortu, Buenos Aires, 1972, págs. 181-182.

43 Balandier, G., *Teoría de la descolonización,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1971.

44 En castellano: *El hombre y la cultura,* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971.

45 Por otra parte, el caso del relativismo lingüístico radical, llevado hasta su última consecuencia lógica, demostraba la imposibilidad de traducción de una lengua a otra, al afirmar que las lenguas pueden ser no sólo diferentes en sus redes conceptuales, sino también plenas y cerradas, es decir, pueden diferir unas de otras al punto de no poseer ningún elemento comun y de ser "impenetrables" a la traducción.

46 Cf.: *Antropología aplicada,* Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

47 Kluckhohn, C., *Antroplogía,* Breviario del F.C.E., México, 1965, pág. 284.

48 Redfield, *El mundo primitivo y sus transformaciones,* op. cit., págs. 17-18.

49 Redfield, R., *La sociedad folk.*

50 Menéndez, E., "Ideología, ciencia y práctica profesional", en *Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pág. 118.

51 Menéndez, E., "El Modelo Antropológico Clásico y la práctica psiquiátrica", en *Índice,* N°9, 1970.

52 Mercier, P., *Historia de la Antropología,* Península, Barcelona, 1969.

53 Alor, isla ya mencionada en nota 8, donde trabajó C. Du Bois.

54 Kardiner, A., *Fronteras psicológicas de la sociedad,* op. cit., pág. 285.

55 Como ejemplo ilustrativo invirtiendo el papel de salvaje y civilizado, de etnógrafo e informante, he aquí el siguiente: muchos de mis amigos melanesios que tomaron al pie de la letra la doctrina del "amor fraternal" predicada por los misioneros cristianos y la prohibición de guerra y de matanza también predicada y promulgada por los funcionarios del gobierno, no podían conciliar los relatos de la Gran Bretaña que les llegaban a través de agricultores, comerciantes, inspectores y trabajadores de las plantaciones, con las doctrinas predicadas. Estos relatos llegaban hasta los más remotos poblados melanesios y papúes. Se mostraban verdaderamente asombrados al oír que en un solo día los hombres blancos exterminaban a tantos otros de su propia raza como se necesitarían para constituir varias tribus melanesias de las mayores. Forzosamente llegaron a la conclusión de que el *hombre blanco* era un mentiroso tremendo, pero sin tener la certidumbre de dónde estribaba la mentira, si en la simulación moral o en su jactancia.

56 Para ampliar esta problemática ver "Emic y Etic" en Harris, M., *El materialismo cultural,* Alianza, Madrid, 1982.

57 Cf. Woodis, Jack, *África, el león despierta,* Platina, Buenos Aires, 1962.

58 Hombre de Estado y escritor senegalés. Presidente de su país (1960-1980). Escribió ensayos sobre la negritud.

59 Cf. en Rivas, L., *La situación colonial,* CEAL, Transformaciones, Buenos Aires, 1973.

60 Rivas, L., *La situación colonial,* op. cit.

61 Max Gluckman en *African Political System,* Londres, 1940, cit. por Kuper, "Antropología y antropólogos", Anagrama, Barcelona, 1973.

62 Kuper, *Antropología y antropólogos,* Anagrama, Barcelona, 1973.

63 No cuestionamos el carácter utilitario de las ciencias. Pensamos que todas lo son o deberían serlo. Lo que proponemos para discutir es el destino o destinatario de esa utilidad.

64 Kluckhohn, C., *Antropología,* Breviario F.C.E., México, 1965 (1949), pág. 182.

65 *Ideología y realidad nacional,* Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

66 Horowitz, I., *The rise an fall of Proyect Camelot,* The MIT Press Cambridge, Massachussets.

67 La idea de que el "primitivo" está siempre muy próximo a la inanición y que por lo tanto está preocupado por las necesidades de subsistencia, deriva en parte de la experiencia del derrumbe de las economías agrícolas (y cazadoras y recolectoras) por efectos del capitalismo. Sólo en los últimos años hubo hambrunas que afectaron a decenas de millones de personas en Bengala (1947), Bangla Desh

(1974/75), Afganistán (1972/73), Bihar (1974), Etiopía (1973) y el Sahel (1973 y en la actualidad). Entre quinientos y seiscientos millones de personas están crónicamente próximas al nivel de inanición en Asia Sudoriental (Worsley, P., *Campesinado e integración nacional,* Colegio de México, México, 1982, pág. 18).

68 Bonte, P., *De la etnología a la antropología,* op. cit.

PRINCIPALES CORRIENTES TEÓRICAS EN ANTROPOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

E. GUREVICH

Luego de la revisión de los principios básicos de esas corrientes teóricas producidas en los paises centrales (Inglaterra, Francia, Estados Unidos) en el siglo XIX y principios del XX, el señalamiento de sus continuidades y rupturas, tomaremos en cuenta las críticas de que fueron objeto a partir de mediados de siglo, cuando —acompañando los cuestionamientos y cambios que sucedieron a la segunda guerra mundial— las categorías marxistas se incorporaron a los planteos de la antropología. En medios académicos de Francia e Inglaterra surgieron entonces posiciones que, partiendo de un análisis histórico, llevaron a cabo una revisión crítica del papel de las ciencias sociales que condujo al reconocimiento de sus condicionamientos y de la envergadura y alcances de la situación colonial. Eran los años sesenta, cuando se denunciaba la utilización de los resultados de investigaciones con fines de control político-ideológico y se criticaba severamente al "cientificismo" positivista (la pretensión de hacer ciencia pura).

Acorde con los procesos políticos que desde fines de la segunda guerra mundial habían comenzado a darse y, ante la evidencia de la desaparición de su "objeto" (de acuerdo a la concepción clásica del mismo) la antropología experimentó una especie de crisis. "La antropología que había sido la ciencia del hombre primitivo por antonomasia (...) se vio forzada a renunciar a sus cotos de caza etnográfica". (Lloberas, 1990). Por esa época (los sesenta) comenzaba a tener peso una producción teórica de los paises "periféricos". Planteaba la desigualdad de recursos —académicos, educativos, tecnológicos— que separa a los países y poblaciones del "Primer y Tercer Mundo", la relación de dependencia que —generada durante los años de colonización— los une, y la necesidad de romper esos lazos como requisito para lograr un verdadero desarrollo, independiente. Esta postura que criticaba a la concepción —desarrollista— predominante, explicaba el desarrollo de unos países como logrado a expensas del subdesarrollo de los otros (países del Primer y Tercer Mundo) y proponía en el plano académico, la reunión de las disciplinas en una Ciencia Social única, como forma de superar la división de saberes (antropología-sociología) que había acompañado a la división del mundo en países colonizados y colonizadores.

Finalmente esto significó más que la aparición de nuevas teorías, un cambio de paisaje: el área mediterránea se incorporó como ámbito de estudio para la antropología de los países centrales.

Si bien los planteos antes mencionados caracterizaron el quehacer antropológico de principios de la década del setenta, asistimos luego a un decaimiento del auge de las grandes teorías (marxismo y estructuralismo) y a un proceso que ha tendido más a la especialización, al predominio de los "pequeños saberes" y la diversidad de enfoques que de un paradigma central al cual refieran las propuestas vigentes.

En la última parte del capítulo, haremos referencia a los nuevos enfoques en antropología. Algunos de ellos, inscriptos dentro del marco de la post-modernidad, plantean una crítica a la "autoridad" que emana de los textos etnográficos clásicos, otros le critican su construcción de modelos alegóricos —"ficciones"— que representan invenciones —no descripciones— de la realidad (Clifford). Otras perspectivas, como veremos, acentúan el carácter interpretativo, cognitivo o simbólico de la antropología.

EL SIGLO DE LAS LUCES: EL DIECIOCHO

M. Tacca

INTRODUCCIÓN

Comenzar el capítulo de teorías antropológicas analizando el siglo XVIII es importante porque, si bien la antropología como ciencia particular delimitada se constituye en el siglo siguiente, las bases conceptuales y las hipótesis sobre el cambio socio-cultural, desarrolladas en el siglo XVIII son precursoras de la sistematización posterior. Es por ello que el seguimiento de algunas nociones como las de la Razón, la Libertad, la Felicidad, la Crítica, El Progreso, etc. son fundamentales para entender el origen de la antropología como ciencia.

Aclaramos que estudiaremos la sistematización científica de esta disciplina ya que la antropología, como reflexión acerca del origen y la organización de las distintas culturas, puede estudiarse desde la antigüedad clásica (en Heródoto por ejemplo).

Por otra parte, no podemos olvidar que en este sentido, con la Ilustración comienza la Modernidad en el pensamiento europeo. Esto quiere decir, que de aquí en más el intento de explicar el universo y descubrir las leyes naturales (que ya había comenzado en el Renacimiento) también se extiende al ámbito de lo social y cultural. Esta Europa que se halla en expansión y que, por ende, entra en contacto con otros pueblos y culturas elabora en este siglo una de las críticas más radicales al sistema monárquico y a la civilización en general. De hecho los principales protagonistas de esta época fueron los pensadores franceses en el contexto pre-revolucionario. Pero esto no quiere decir que solo Francia fuera el escenario de la tumultuosa vida social e intelectual. Como bien señala P. Hazard, en toda Europa puede, verse los signos de este nuevo siglo, que ironiza las viejas tradiciones y reivindica un nuevo orden en el cual el hombre puede ser feliz en la tierra y no ya después de la muerte.

En este sentido, entonces, sostenemos que revisar los viejos conceptos del Iluminismo nos ayudará a comprender el decisivo siglo siguiente para el pensamiento científico y antropológico.

Además, esta indagación tiene el objetivo de rescatar la continuidad así, como la ruptura de algunos de estos conceptos, con el fin de comprender cuánto tiene la ciencia en general de iluminista aún hoy. Pensar que la razón, más que la imaginación, nos aleja del error es uno de los legados fundamentales de los iluministas. Veremos luego cómo este camino no era tan lineal y optimista como se supuso.

LAS IDEAS PRINCIPALES

Este capítulo no tiene como objetivo el análisis exhaustivo del pensamiento iluminista, sino más bien intentar, desde la mirada particular de este siglo, entender el contexto teórico y conceptual en el que se originó nuestra disciplina.

Al siglo XVIII se lo denominó el Siglo de las Luces debido a la importancia que le concedían los pensadores o filósofos sociales a la Razón. Definida ésta, como la capacidad intelectual de lograr *deducciones lógicas* a partir de la realidad observable, según lo resume Hazard. Esto merece varias aclaraciones ya que es quizá el concepto medular de la época. En primer lugar, la idea de *deducir lógicamente* es novedosa y crítica respecto de siglos anteriores (sobre todo de la Edad Media) ya que implica buscar procedimientos intelectuales que puedan demostrarse y fundamentarse más allá de la autoridad o dogma que lo enuncie: se parte de la realidad, de la experiencia y no de Verdades Absolutas como sostenía la filosofía teológica.

En segundo lugar, estas deducciones permiten establecer leyes generales que, como ya se dijo, explican los fenómenos naturales sin recurrir a la mención de la voluntad divina. Esta búsqueda de regularidades, por lo tanto, será la nueva tarea de la ciencia, cada vez más alejada del pensamiento medieval.

En tercer lugar, la idea de esta Razón deductiva y crítica es universal, es decir que, todos los hombres de todos los pueblos del mundo poseen la misma capacidad. Esto, como veremos más adelante, no significa que todos logren los mismos resultados.

Puede decirse, entonces, que el modo de conocer y de explicar los fenómenos es racional cuando se parte de dicha capacidad para establecer y descubrir regularidades, las cuales deben tener validez universal. Esta pretensión iluminista caracterizó a la ciencia europea y occidental hasta el siglo XX que, como se verá luego, relativizó dichos supuestos.

Hablar de la Razón implica hablar de la crítica como método (la duda cartesiana aplicada a la vida social) ya que ésta posibilita la deducción lógica. La crítica dieciochesca es universal, todas las instituciones son puestas bajo la mirada crítica de los filósofos sociales. Es una crítica rotunda, irónica pero siempre reivindicativa ¿Cuáles serán los valores que se reivindicarán?

Hazard señala dos fundamentales: la felicidad y la libertad.

La Felicidad no ya como un anhelo supraterrenal sino aquí en esta vida. La idea de Felicidad es sostenida por toda Europa y se refiere fundamentalmente a la alegría de vivir y a gozar de buena salud (comienza el culto a la vida confortable y a la prevención de enfermedades).

Ser feliz, es la nueva consigna; evitar el sufrimiento. Toda la literatura del momento refleja este deseo: el deber de ser feliz.

Señalamos la idea como importante por dos razones: la primera, porque en el contexto de ruptura y de crítica en que el Iluminismo descalifica a la Edad Media, se insiste en la felicidad terrena, y la filosofía refleja esta concepción de la felicidad humana como meta, como deber, en una vida finita y concreta y no como concepto abstracto apartado de los goces cotidianos. Y la segunda, porque esta búsqueda permite a la vieja Europa *mirar* a otros pueblos que sin las *conquistas* de la civilización se ven más felices, más libres, como dirá Rousseau respecto del Buen Salvaje. Esta mirada a *otros* ajenos a la cultura europea servirá para criticar las instituciones tradicionales y los filósofos no desperdiciaron la oportunidad de comparar la felicidad de los salvajes con la opresión del Régimen Absolutista. Esta reivindicación de la felicidad, humanizada por la Ilustración, construye un sujeto distinto al de los siglos anteriores el cual se hallaba marcado por la vida en el más allá. Este sujeto nuevo desea ser feliz y no tiene empacho en reconocerlo, el presente es lo esencial. Pero a la vez, este sujeto necesita ser Libre para ser feliz. Libertad de opinión, libertad de sentimientos, libertad social pero también individual. Es el siglo en el cual la libertad se torna jurídicamente un derecho universal. Esta idea de libertad asociada al progreso de la Razón humana es típicamente iluminista. El siglo siguiente, primero con Marx y luego con Durkheim, se encargará de cuestionarla y de limitarla. De todas formas, el legado iluminista respecto de la idea de Libertad es, aún hoy, tema de debates políticos y sociales.

Ahora bien, no puede dejar de mencionarse, como la contracara de este anhelo de libertad, la *esclavitud.* El pensamiento iluminista es, en general, antiesclavista, pero como bien señala Duchet, las contradicciones que generó la expansión colonial se reflejaron claramente en las discusiones teóricas sobre el tema.

Ser esclavo, para los filósofos no era justo. La condición humana como tal no podía someterse a semejante aberración. Ahora bien, el comercio de esclavos y los pueblos esclavizados eran los denominados *salvajes.* Por lo tanto, la primera contradicción resultaba de proclamar libertad para toda la Humanidad sin distinciones, cuando la realidad político-económica del colonialismo, intentaba justificar la opresión con los argumentos sobre la supuesta *ignorancia* y *brutalidad* de los pueblos primitivos.

Estos argumentos se basaban en una concepción paternalista, la cual consideraba que la *ineptitud* de los negros o de los salvajes en general, para desarrollar sus capacidades intelectuales, se verían precipitadas si se los forzaba a *vivir civilizadamente.* Por ello, el esclavismo era *devuelto* a la sociedad europea como una acción necesaria para el progreso de estos pueblos.

Esta estructura del pensamiento esclavista se fue resquebrajando cada vez más a medida que nos acercamos al siglo XIX. Duchet señala, en este sentido, que la Revolución Industrial estaba próxima y que, por lo tanto, el capitalismo necesitaba en lugar de esclavos, *fuerza de trabajo libre* para favorecer el nuevo tipo de producción, circulación y consumo de los productos manufacturados. Es decir, que la idea de un asalariado o de un colono libre se conjuga mejor con el momento económico que Europa requerirá a mediados del siglo siguiente.

Estas ideas que la Revolución Francesa pondrá de manifiesto en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, sin embargo, será cuestionada por los grandes comerciantes de esclavos cuyo mercado principal era América. En este sentido, también, hay que aclarar que las doctrinas antiesclavistas tuvieron mayor

aceptación en aquellos sectores sociales y políticos de Europa que apoyaban el cambio social. Pero la paradoja de esta situación resulta de la coincidencia de objetivos con los sectores de poder, que a su vez, intentaban colocar los productos manufacturados en las colonias.

Podría afirmarse, entonces, que el pensamiento filosófico (y también el científico) refleja, en su discurso, todas las contradicciones del momento histórico del cual es producto. Sin ese marco, resulta imposible tratar de explicar conceptos que de otro modo, aparecerían como ajenos a la realidad a la cual pertenecen. Puede decirse, por lo tanto, que no fue casualidad que las doctrinas antiesclavistas se discutieran a las puertas de la Revolución Industrial. Y que fuesen los filósofos pre-revolucionarios los que sentaran las bases sobre las cuales cuestionar el sistema político que ya no representaba los nuevos intereses en juego, que de ahora en más, tendrían como protagonista estelar a la *burguesía.*

Los conceptos antes mencionados adquieren un sentido relevante y clarificador al ser enmarcados en la noción de Progreso y del devenir histórico que teorizó el Iluminismo.

La idea de Progreso se relaciona con la posibilidad de avanzar, pero no en cualquier sentido. El Progreso implica un avance de la Razón. Ahora bien, este avance tiene su supuesto en el concepto de evolución que utilizaban los pensadores ilustrados.

La evolución es un cambio de estados. Pero evolucionar, para el siglo XVIII, implica, asociar necesariamente la idea de cambio a la de progreso. Por ello, la evolución se define, según M. Harris, como el paso de peores condiciones a mejores condiciones. Este siglo selló definitivamente la asociación de la idea de evolución con la idea de progreso. Evolucionar, a partir de ahora, será lo mismo que progresar, y progresar para el Iluminismo, consistirá en correr los ve*los de la ignorancia* para ver la *luz de la Razón,* la cual permite alejarse del error, como lo señala P. Hazard.

Es decir que evolución y progreso se convirtieron en sinónimos.

Ahora bien, si el progreso significa *progreso de la Razón* y la Razón es universal, entonces, puede establecerse una ley general que refleje la evolución de la humanidad. Esta hipótesis de la evolución iluminista fue el primer intento de sistematización de leyes socio-culturales emulando a las leyes naturales. Es así como la idea de la Ilustración respecto de la evolución humana representa en el primer estadio al Salvajismo, en el segundo a la Barbarie y por último a la Civilización.

Esta pirámide de la evolución de la humanidad, implica que el estadio más simple es identificado con el del salvajismo y el más complejo con el de la civilización. Es interesante recordar el contexto de expansión europea para entender por qué el salvajismo se definió por oposición a la civilización.

El asombro y el desconocimiento de estos nuevos pueblos, que se suponía carentes de instituciones como las que Europa conocía, que no tenían jefes, ni moneda, ni propiedad privada, ni Estado, etc., condujo a los pensadores a la idea de que Europa había pasado, en una época remota, por las mismas situaciones y de que, gracias a la "evolución" surgieron las instituciones complejas y con ellas la civilización: es este paso el que trataron de reflejar en su teoría evolutiva universal.

Todos los pueblos civilizados, antes habían sido bárbaros y antes todavía salvajes. Todos "evolucionaron" adquiriendo mayor racionalidad en las instituciones y por lo tanto progresaron. Pero ¿eran felices? Esta pregunta y sus posibles respuestas nos lleva a plantear las diferencias entre algunos pensadores ilustres. Como en toda época, las ideas atraviesan el siglo y forman una base conceptual que nutre a todos los pensadores: pero ello no quita que, dentro de ese marco general, aparezcan diferencias de criterios más cercanas o lejanas al cuerpo teórico central. Es por ello, que se hace necesario abrir un apartado especial para analizar más específicamente la obra de dos pensadores clásicos de este siglo.

LA ANTROPOLOGÍA ILUMINISTA

Si bien es cierto, como dijimos más arriba, que la antropología como ciencia propiamente dicha surge en el siglo XIX, ello no quiere decir que en el siglo que estudiamos no estén presentes las primeras sistematizaciones sobre la problemática de la evolución socio-cultural. Justamente, el asombro de los filósofos por las extremas diferencias culturales y físico-biológicas, y el problema sobre el origen de las instituciones constituye de alguna manera la médula de esta antropología precientífica. Son estos interrogantes los que intentarán resolver los filósofos. La concepción naturalista del universo condiciona a esta antropología iluminista y en este sentido, no puede dejar de mencionarse la obra de Buffon.

Como lo recuerda M. Duchet, en este siglo el término antropología pertenece al vocabulario de la anatomía. El hombre es tomado como objeto y no como sujeto, esto es lo característico de los estudios anatómicos.

En este contexto la obra de Buffon adquiere importancia porque, al ocuparse de la naturaleza específica del hombre, es decir, de la organización de las sociedades humanas, se aleja del *historiador de la naturaleza* y piensa como antropólogo, según Duchet.

Ahora bien, esta contribución de Buffon al pensamiento antropológico tiene por lo menos dos cuestiones relevantes que sintetizan, de alguna manera, la discusión iluminista en torno al hombre y a la sociedad. La primera se basa en el corte radical, respecto del pensamiento medieval, que efectúa este autor al no remitirse a explicaciones de orden teológico sobre la especificidad humana. El hombre está inserto entre las demás especies animales, pero se distingue del resto de los animales por la facultad que solo él tiene de razonar.

> (El hombre) "no es fuerte, no es grande, no manda en el universo, sino porque ha sabido mandarse a sí mismo, domarse, someterse e imponerse leyes; en pocas palabras, el hombre no es hombre, sino porque ha sabido reunirse con el hombre" (citado en la obra de M. Duchet, pág. 207).

La fuerza del pensamiento racionalista también se resume en el párrafo siguiente:

> " La esencia del pensamiento consiste en la reflexión o facultad de asociar ideas, combinación que no son capaces de realizar los animales y cuyo signo sensible es el lenguaje" (op. cit., pág. 205).

La modernidad de este argumento llama la atención teniendo en cuenta que Buffon escribía a mediados del siglo XVIII. El lenguaje como diferencia sustancial

entre la especie humana y las demás especies animales será desarrollada en el siglo XX, sobre todo a partir de la corriente estructuralista y de las modernas teorías sobre la cultura, que se verán en otros capítulos.

La segunda cuestión a la que hacíamos referencia consiste en la evaluación respecto de la definición de los pueblos salvajes.

Para Buffon el salvajismo no se corresponde (como ya veremos en Rousseau) con la idea de un salvaje feliz y sin presiones, sino que, por el contrario, los salvajes representan un estado de *decrepitud y estupidez* por el cual no han sabido llegar a la civilización.

El salvaje, en esta concepción, ignora las artes para dominar la naturaleza y con ello pasar de la naturaleza a la cultura. Para Buffon el salvaje es un hombre a medias. Respecto de la variedad de la especie humana en el capítulo referido a los negros, sostiene que los hombres son perezosos y las mujeres disolutas. Y los americanos no están mejor conceptuados: carecen de pasión por su hembra y por consiguiente de amor por su semejantes.

Estas afirmaciones asociadas a las características físico-biológicas de cada grupo humano, tendrán como resultado, en el siglo XIX, la legitimación del discurso seudocientífico del racismo.

Si bien es cierto que Buffon abre toda la perspectiva antropológica moderna, en el sentido de pensar la unidad de la especie y sus variaciones, también es cierto que el lugar otorgado al salvaje en la escala evolutiva, es precursora de la visión peyorativa de la cual serán objeto los *primitivos* en el curso del siglo siguiente.

A diferencia de Rousseau, podría decirse que Buffon instala en el pensamiento antropológico la idea de los primitivos como *hombres a medias.* Obviamente, esta noción del hombre como inacabado, se construye por oposición al concepto iluminista de civilización. Categoría ésta que no se remite solo a la evolución tecnológica, sino también, y como característica fundamental de este siglo, a la evolución de las instituciones, de la moral, de las ideas, en fin, de lo que el XVIII definió como el *espíritu humano.*

Sin embargo, esta antropología no estaría completa, por lo menos en sus dos versiones paradigmáticas, si no tuviésemos en cuenta el pensamiento de Rousseau.

La obra de este filósofo es extensa y abarca casi toda la gama de los temas clásicos del siglo. Pero, sobre todo *El ensayo sobre el origen de las lenguas* y el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres,* son los escritos por los cuales C. Lévi-Strauss sostiene que Rousseau no se limitó a prever la etnología sino que la fundó. Esta afirmación se basa en el planteo que hace Rousseau de las relaciones entre Naturaleza y Cultura, problema que será medular en la antropología contemporánea. La mirada fecunda hacia un OTRO diferente y lejano, que caracteriza el discurso rousseauniano, se convierte en una mirada crítica de la vieja Europa monárquica. El cuestionamiento de las instituciones tradicionales, a partir del análisis de las sociedades denominadas *salvajes*, constituye el primer recorte del objeto antropológico, tal cual será definido en el siglo XIX.

Según Lévi-Strauss, es esta observación de las diferencias la que permite descubrir las propiedades. Y en este sentido, la obra de Rousseau se erige como el primer tratado de Antropología.

Para definir al *hombre natural* y al *estado de naturaleza,* Rousseau propo-

ne volver la mirada a los pueblos salvajes por ser ellos los que ofrecen todavía alguna semejanza con dicho estado.

La primera diferencia que debe destacarse, entonces, con respecto a la antropología de Buffon, es justamente ese primer estadio del *hombre natural. La* originalidad de este filósofo radica, fundamentalmente, en la concepción del hombre como un ser libre, que no está obligado a asociarse para subsistir y no es la necesidad ni el instinto animal, por lo tanto, lo que rige a la humanidad. Rousseau se esfuerza en oponer la especie humana al resto de las especies animales poniendo el acento en esta libertad *natural.*

Es dicha concepción, como dice M. Duchet, la que aparta a Rousseau de los demás pensadores ilustrados, los cuales habían descripto al hombre primitivo como cercano al animal, en la escala evolutiva.

El cuadro rousseauniano del salvaje es interesante en la medida en que tal autor describe un hombre *absolutamente salvaje,* despojado totalmente de artificios culturales, y por lo tanto, sin necesidad alguna de sus semejantes. Este discurso que presenta al hombre fuera de la naturaleza, no obligado por ella, y solitario, le otorga un sentido nuevo a la aparición de la cultura y al lugar que le corresponde allí al individuo. La idea de hombre solo que *elige* ser social, se refugiará de los embates sociológicos positivistas, en el pensamiento romántico del siglo siguiente.

Rousseau se interesó en los más *salvajes* de entre los pueblos primitivos, porque aquellos eran los que menos se habían alejado de dicho estado de naturaleza. Esta mirada a lo lejos, que busca descubrir, más allá de los primeros rudimentos de sociabilidad, lo distintivo de la especie, abre la puerta a la búsqueda de los orígenes; tema que será clásico en el XIX y en la antropología biológica moderna.

La facultad de elegir, de querer o de desear, es lo que distingue al hombre de los animales. Y esta libertad (que no es instintiva y que constituye su naturaleza) es lo que Rousseau entiende como *perfectibilidad.* La historia humana, es pues, el desarrollo de esta perfectibilidad. Con este broche, el discurso rousseauniano se aleja definitivamente de las concepciones materiales de la evolución de la especie, oponiéndose a Buffon, Diderot, Voltaire, etc.

El hombre, por lo tanto, es capaz de inventar la sociedad y, gracias a la política, de conservarla y ordenarla. Ahora bien, este *ordenamiento,* según Rousseau, se basa en la desigualdad de unos sobre otros. Y esto es lo que lleva a la existencia de instituciones injustas, que dan lugar a los abusos del poder político.

La corrupción que genera este estado de desigualdad permite a este pensador *añorar* ese *estado original* de *bondad natural* inherente al hombre natural. Y con esta nostalgia funda la esperanza de una sociedad nueva en la cual resurjan esas virtudes primitivas de libertad y de unión entre los hombres. La puerta abierta por este ilustre filósofo desembocará por un lado, en la huida romántica que reflejó el arte, y, por otro, en los discursos socialistas y en la teoría marxista que cuestionaron el orden político.

Toda esta concepción del *hombre natural,* resumida en el salvaje solitario y feroz que *elige* vivir en sociedad y amar a sus semejantes, es lo que se denominó luego **Teoría del Buen Salvaje.** La vulgarización de esta teoría confundió la tolerancia iluminista respecto del mundo primitivo con ausencia de etnocentrismo. Está claro que, tanto para Rousseau, como para los demás filósofos sociales, la

civilización es la prueba de la evolución humana, cuyo progreso se hace evidente en las instituciones complejas que regulan la vida en sociedad; lo cual no deja de ser etnocéntrico. Sin embargo, este etnocentrismo iluminista dejó espacio para la duda y la crítica. El eurocentrismo del siglo siguiente no fue tan paciente.

Analizaremos esos cambios a la luz de los conceptos dieciochescos que sufrieron una ruptura epistemológica, como así también las continuidades de algunas nociones, que los positivistas supusieron dejaban atrás para siempre.

Bibliografía

DAVIS, David, *El problema de la esclavitud en la cultura occidental,* Buenos Aires, Paidós, 1968.

DUCHET, Michèle., *Antropología e Historia en el siglo de Las Luces,* Buenos Aires, S. XXI, 1975.

HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica,* Madrid, S. XXI, 1975.

HAZARD, Paul, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Madrid, Guadarrama, 1958.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Antropología Estructural,* México, S. XXI, 1983.

PERROT, Michelle, "La Revolución Francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa", en *Historia de la vida privada,* t. 7, Buenos Aires, Taurus, 1991.

EL SIGLO XIX: ORDEN Y PROGRESO

M. TACCA

INTRODUCCIÓN

El intento de sintetizar el siglo XIX resulta una tarea casi imposible. Es el siglo en el cual Europa se transforma en la Europa moderna, tecnificada, cientificista y confiada en la superioridad cultural de Occidente, sustentada en la idea del p*rogreso indefinido,* como se verá más adelante.

La riqueza de este siglo no puede circunscribirse a un solo aspecto. La Revolución Industrial, en el plano económico, la consolidación de los Estados Nacionales, en el político, las corrientes científicas, los grandes descubrimientos de la medicina, como así también, las nuevas corrientes artísticas y literarias, reflejan la vastedad y la complejidad del siglo que estudiamos. Es por ello que, sin la pretensión de ser exhaustivos, consideramos conveniente reseñar en primer lugar, la situación político-social. Ello, debido a que las corrientes de pensamiento tienen estrecha relación con la misma, otro tanto ocurre con el arte.

La antropología científica, que se constituye en este siglo, es reflejo fiel de las concepciones teóricas de la época. Algunas de las cuales, como veremos, son legado del siglo anterior y otras, productos originales del pensamiento evolucionista de este siglo, que ya no hablará del progreso de la Razón sino de la Técnica.

EUROPA DESPUÉS DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA: SITUACIÓN HISTÓRICA Y POLÍTICA

1815 es la fecha que señalan los historiadores como comienzo del siglo XIX. Fecha referida a la derrota definitiva de Napoleón por las Monarquías Legitimistas europeas y como consecuencia de ello, el comienzo de lo que se denominó la *Reacción Conservadora.*

Estas primeras décadas del siglo fueron, por lo tanto, antiiluministas y las Cortes restauradas intentaron abolir las conquistas políticas y sociales de la Revolución Francesa. Lo cual no fue gratuito ya que las revoluciones de 1830 y 1848 reflejaron el descontento social que habían negado los Tratados y los Gobiernos.

Por otra parte, la gran triunfadora de los sucesos revolucionarios era, sin duda, la Burguesía. Estrato social que desde hacía siglos venía acorralando a la vieja Europa feudal y que, por fin, habiendo asumido el control económico, requería ahora el poder político. Esta nueva clase social necesitó de las libertades dieciochescas para llegar al poder. La nueva sociedad, sin embargo, como lo advierten Duby y Mandrou, fue una sociedad más igualitaria en principio que en la realidad cotidiana. Y el triunfo burgués se vio reforzado por la eliminación de la pequeña burguesía y de los primeros proletarios urbanos y rurales.

En esta configuración social y política hay que encuadrar las ideas románticas, que opusieron a la Racionalidad de la revolución, la Historia y a la Naturaleza, la Legitimidad, como lo sintetiza Vicens Vives.

Puede decirse, entonces, que en la primera mitad del siglo, se reordenó la vieja Europa monárquica y legitimista, lo cual implicaba la restauración de los valores tradicionales del Antiguo Régimen.

Sin embargo, como bien señalan los autores mencionados, los procesos históricos no tienen retorno. Y esto significó que, si bien la Restauración, con la Santa Alianza a la cabeza, pretendió defender el viejo Estado, el pueblo no acompañó dicho proceso. Esta grieta abierta entre el Poder Real y la población cada vez más miserable, dio lugar a dos vertientes del romanticismo.

Vicens Vives advierte que la corriente romántica de carácter *conservadora-histórica,* es la que apoyó los primeros años de la Restauración. Y la *liberal-progresista,* que se nutrió del naturalismo del siglo XVIII, fortaleció las nuevas corrientes socialistas que protagonizaron las revoluciones de mediados del siglo.

Con la Revolución Industrial en pleno desarrollo, los gobiernos europeos, aliados con la gran Burguesía, reconocieron y temieron a la vez, al proletariado como grupo social emergente de la nueva situación económica. Fueron los socialistas (con Proudhon y luego con Marx) los que concretaron el *temor burgués* al

adquirir los obreros *conciencia de clase,* gracias a la activa militancia y a la capacitación en los gremios.

La lucha de clases no era un mero concepto retórico, se palpaba diariamente en la cruel realidad de los establecimientos fabriles, en los cuales, las jornadas de trabajo rondaban las catorce horas y las mujeres y los niños trabajaban a la par de los hombres. Las muertes prematuras, el hacinamiento, la inseguridad laboral, provocaron los levantamientos del 30 y del 48. Sin embargo, las luchas entre los propios socialistas y la alianza burguesa con el poder, demostró que la clase obrera no tenía representantes en el gobierno y que la realidad del industrialismo era aún un fenómeno más bien urbano que rural. De todas formas, quedó claro que la Revolución Francesa no se había *diluido* en el discurso legitimista de las cortes, sino que se había *refugiado* en los sectores sociales más oprimidos y desde allí arremetía contra el orden burgués.

El menosprecio que sentirá el positivismo cientificista por el romanticismo, en la segunda mitad del siglo, tuvo su origen en la estrecha relación de éste con el socialismo militante. Los pensadores del 50 en adelante ya no dudarán de la *era positiva.* La burguesía industrial y anticlerical, había fundado también su sistema educativo, creando las nuevas universidades, en las cuales formaban a los nuevos sabios. La ciencia aplicada repercutía en los avances tecnológicos en beneficio de la producción fabril. Duby y Mandrou señalan que, tanto la publicidad como la fabricación en serie (standard), logran la venta *masiva* en las grandes galerías de fines de siglo.

Esta *cultura de lo tecnológico* como resultado de la investigación científica, divorciada de lo social, es netamente positivista. La consecuencia de la derrota de los levantamientos de mediados de siglo y del triunfo de la Revolución Industrial en Europa Occidental, fue el camino libre para la burguesía.

El otro gran tema del siglo fue el de las *nacionalidades.* El nacionalismo como anhelo de identidad y de unión histórica y cultural, contribuyó a delinear esta nueva concepción del Estado. Este no debía *regular* la economía, no debía intervenir en la ley de la oferta y la demanda, su función era más bien, legislar y proteger las fronteras nacionales y ampliar los mercados.

Se entiende, entonces, por qué en el Congreso de Berlín de 1885, se repartieron el mundo *salvaje,* lo cual impidió que lucharan por los mercados *protegidos* de la misma Europa. Solución efímera, los roces y las intrigas culminarían con la Primera Guerra Mundial en 1914.

Esta Europa confiada y orgullosa de sí misma, *progresando* en todos los aspectos, supuso que también las luchas sociales se verían resueltas, como dicen Duby y Mandrou, en la medida en que los obreros ganasen mejores salarios y la legislación les otorgara seguridades laborales y sociales. Lo que omiten las versiones oficiales es que el resultado del mejoramiento de las condiciones de trabajo fueron producto de la lucha y de la organización obreras. Y que la lucha de clases no se resolvía solo con un aumento de salario ya que el sistema reproduce la desigualdad en algún otro punto de la escala social.

Es decir que a fines del XIX, Europa no era revolucionaria como un siglo atrás porque tampoco *creía* en las revoluciones sociales *a la manera romántica.* Sin embargo, era polifacética en sus doctrinas políticas y sociales. El liberalismo económico, practicado en los mercados nacionales, tocaba su fin y las nuevas ideas de

un Estado Administrador empezaban a plasmarse para regular la lucha de clases. El arte presagiaba la catástrofe y la desigualdad para con el mundo colonial no tardaría en estallar con las guerras de liberación. La ingenuidad quizás había sido romántica, pero la soberbia eurocéntrica era, sin duda, positivista.

LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO: ROMANTICISMO Y POSITIVISMO

Tanto las corrientes de pensamiento como los movimientos artísticos y literarios reflejan el triunfo de la Burguesía del XIX. Es decir, que el asentamiento burgués en lo político-económico, como se dijo antes, también repercutió en el plano intelectual. Si bien es cierto que dicho asentamiento caracterizó a todo el siglo, no lo es menos que, entre el subjetivismo sentimental del romanticismo y la confianza absoluta en la ciencia, típica del positivismo, se encuentra toda la gama del pensamiento, incluyendo la crítica radical al capitalismo que efectuó el marxismo.

Quizás la riqueza y la complejidad de la trama intelectual de esta época se debió en gran parte, como sostiene Vicens Vives, a los dos polos entre los que se debatía el ideal burgués: libertad y orden.

Libertad para organizar la vida económica y política que favoreciera sus negocios.

Orden para defender la propiedad privada y evitar los conflictos sociales.

Ideas opuestas que la burguesía logrará unificar en la concepción democrática de la libertad individual dentro del orden social. Orden que, de hecho, y (Restauración de por medio) también de derecho, había construido y hegemonizado.

Puede decirse, entonces, que los movimientos intelectuales y artísticos, en la medida que se acercaban más a un polo que a otro, representaban a los sectores sociales que privilegiaban la libertad sobre el orden (la línea radical del romanticismo y el socialismo) o el orden sobre la libertad (el romanticismo conservador y el positivismo).

Es en esta dicotomía que adquiere sentido la división del siglo que, en general, efectúan los autores. La primera mitad del siglo está marcada por el Romanticismo en sus dos versiones. Y la segunda, posee la impronta indeleble del Positivismo.

El predominio de una corriente sobre la otra, refleja los cambios estructurales que vive Europa en este siglo.

En la primera mitad del siglo, como ya se dijo, la influencia de la Restauración sobrepasó los límites de la organización política. El descreimiento en la Razón desembocó en la huida *romántica*. El subjetivismo revalorizó la intuición en detrimento de la deducción lógica.

Como bien señalan Duby y Mandrou, el romanticismo se define por una actitud, una reacción contra el racionalismo en nombre de la sensibilidad y de la fe religiosa.

Esta actitud generalizada frente al racionalismo, no es homogénea respecto

de la situación política. El ala radical del movimiento romántico (Romanticismo Social) continuó con la crítica a la manera dieciochesca. Duby y Mandrou señalan, con acierto, que esos pensadores fueron reveladores del mal que padecía el siglo y que tenía la esperanza detrás no delante. En esta añoranza de cambio social, en medio de la vuelta al Antiguo Régimen, los románticos sociales son acusados de utópicos y de antiprogresistas. Pero fueron ellos los que advirtieron que la burguesía tenía al proletariado, constituido como una nueva clase social, enfrentada a ella. Y en este sentido, gran parte de la Utopía de una sociedad sin conflictos de clases e intereses contrapuestos, se convierte en positivista, debido a que, en primer lugar, no se cuestionará el orden social dado. Y en segundo lugar, la armonía que enuncian supone la resignación de los obreros en este orden desigual.

Los exponentes más importantes del Romanticismo Social son Saint-Simon y Proudhon.

Saint-Simon se acerca a los teóricos de la Restauración (que veremos más adelante) en su admiración por la unidad social de la Edad Media, pero reconoce que no se puede volver atrás y en este sentido, como lo advierte Zeitlin, se separó de los pensadores conservadores.

Saint-Simon sostiene que el conocimiento humano había pasado por tres etapas: de la teológica a la metafísica y de ésta a la científica. La *Fisiología Social* era, pues, la disciplina que se ocuparía del estudio de la conducta humana. Para este pensador la dirección de la sociedad debe estar en manos de los que producen (industriales y científicos). Por lo tanto, el conocimiento científico reemplazará al dogma y los industriales y los científicos a la aristocracia y al clero, como lo sintetiza Zeitlin.

El conocimiento, entonces, constituye la potencia del progreso y cohesiona la sociedad, la cual es para Saint-Simon una *comunidad de ideas*. Para lograr coherencia en esta totalidad hace falta el desarrollo de la *Filosofía Positiva*. La ciencia del hombre debe tomar como modelo a las otras ciencias de la naturaleza.

Saint-Simon reconocía el conflicto entre las clases sociales y sostiene que para refrenar al proletariado hay que usar la fuerza para imponer el orden social o lograr que *amen* ese orden.

La doctrina saintsimoniana fue desarrollada y sistematizada luego por Comte, como veremos. Queda claro, entonces, que la idea de una etapa *positiva* de la sociedad cuya dirección la ejerce la ciencia, ya apareció a principios de este siglo. Los pensadores positivistas enriquecerán este enfoque. Sin embargo, se perderá la noción de conflicto en favor de la influencia organicista.

Proudhon fue más radical que Saint-Simon y atacó la sociedad mercantil y el capitalismo como representantes de un Estado explotador. Duby y Mandrou resumen su pensamiento, destacando que era un observador lúcido de las realidades sociales. Partidario de la *anarquía,* es decir, de la supresión del principio de autoridad y del funcionarismo centralizado y comunal. Para él la conciencia pública y privada, basada en el desarrollo de la ciencia y el derecho, bastaba para el mantenimiento del orden y de las libertades individuales.

Esta corriente romántica-social es importante, también, porque parte de este vocabulario socialista pasó a formar parte del lenguaje cotidiano: explotación y organización, producción y consumo, burgués y proletario. Además, siguiendo a estos autores, el planteo de la revolución del 48 ya no será solo político. La revolución debía ser una *revolución social.*

Enfrentados a estos teóricos del socialismo romántico, se hallan los pensadores conservadores de la Restauración. Ambos enfoques, como se dijo antes, nutren la corriente romántica de principios del XIX. Sin embargo, la defensa del *orden* en detrimento de la libertad y de la igualdad, tendría dos exponentes: Bonald y Maistre.

Ambos desarrollaron la filosofía católica contrarrevolucionaria que, como sostiene Zeitlin, no solo brindó una defensa ideológica al orden *post-revolucionario* y la Restauración, sino que hasta pregonó una mayor regresión al Viejo Régimen.

Bonald creía en el orden divino: Dios impuso el lenguaje, la sociedad y la autoridad como bases de la verdad. A diferencia de los teóricos radicales la ciencia no cumplía un papel protagónico en el progreso humano. Para Maistre, como aclara M. Harris, la ciencia embrutecía al no permitir el desarrollo de la verdadera filosofía, basada en las Escrituras.

Es interesante destacar, siguiendo a Zeitlin, que estos autores consideraban que el salvajismo no era la condición inicial de la humanidad sino un estado terminal en el que el hombre ha perdido totalmente su perfección originaria. Sin embargo, no debe confundirse esta doctrina *degeneracionista* de la humanidad con la idea de *hombre a medias* de Buffon, ya que la corriente materialista de las ciencias humanas tenía su origen en el racionalismo ilustrado, como se analizó en el apartado que corresponde al siglo XVIII.

Por otra parte, no puede dejar de señalarse que ambos expusieron una serie de ideas, como lo advierte Zeitlin, que han sido incorporadas desde entonces a la sociología como conceptos y suposiciones directrices importantes. Una de ellas, por ejemplo, se refiere a la noción de que la sociedad, es una realidad mayor que los individuos, que la componen. Otro legado importante es la idea de que la sociedad precede al individuo.

Las costumbres, las creencias y las instituciones se hallan orgánicamente entretejidas, de modo que el cambio, o la reforma de una parte altera las complejas relaciones que mantienen la estabilidad de la sociedad como un todo. Estas afirmaciones fueron retomadas por el positivismo y desarrolladas por autores como Comte y Durkheim.

Para los teóricos conservadores las instituciones son medios positivos por los que se satisfacen las necesidades humanas básicas. La problemática será profundizada por el Funcionalismo en el siglo XX. (Ver Teoría Funcionalista). Dicha corriente teológica-reaccionaria no prosperó a lo largo del siglo, pero tuvo gran repercusión en los partidarios del *orden burgués* que pregonaban la llegada de la era positiva. Este paso, entonces, de la primera a la segunda mitad del siglo está marcado por el triunfo del positivismo.

El Positivismo como corriente de pensamiento, constituye la nueva síntesis teórica de mediados de siglo, ya que se acerca al Romanticismo en sus planteos antirrevolucionarios y conservadores y se aleja de él al reemplazar la fe en el dogma religioso por la fe en la ciencia experimental. Por lo tanto, algunos de los postulados básicos del siglo anterior resurgirán con nuevo vigor para tratar de explicar la evolución socio-cultural de la humanidad.

Como bien destacan Duby y Mandrou, los triunfos científicos de los años 1850-1880 fueron triunfos de lo **mensurable**, es decir, de las matemáticas. Experimentar con lo infinitamente pequeño (celular) o con lo infinitamente grande (astrofísica), es avanzar por el mismo camino.

En tal sentido puede decirse que la biología representó el lazo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. Para éstas últimas la segunda mitad del XIX es particularmente exitosa. No sólo se replantean los métodos y los campos de estudio, sino que se crean nuevas disciplinas (por ejemplo la antropología y la sociología) que intentarán establecer leyes generales que expliquen el comportamiento humano, la cultura y la sociedad.

Pero quizás la síntesis del paradigma la resumen Duby y Mandrou cuando señalan que el triunfo de la ciencia debía ser el fin de las supersticiones.

Es esta mirada desbordante de orgullo y de confianza en sí misma, la que Europa dirigió al resto del mundo. Y en el colosal intento de reconstruir la historia de la humanidad simplificó de tal manera la diversidad cultural y social en favor de una ley general de la evolución y organización socio-cultural, lo que en el siglo siguiente se denominó peyorativamente *historia conjetural.*

Como bien señala Zeitlin, fue Comte (al que generalmente se considera el fundador del Positivismo) quien sistematizó y desarrolló las ideas Saintsimonianas. Partiendo del término *positivo* como contrapuesto a la filosofía crítico-negativa del Iluminismo, la teoría comtiana consideraba que las nociones de Orden y de Progreso no eran irreconciliables. El principio del orden era un legado conservador (Bonald, Maistre) en cuanto al principio del progreso, se había originado en las críticas de la Reforma y el Iluminismo.

Para Comte, la crisis social era producto de la coexistencia de las dos doctrinas antagónicas (la teológica y la metafísica). No es posible el orden hasta tanto ambas no sean superadas por la etapa *positiva*, que será más orgánica que la teológica y más progresista que la metafísica.

Zeitlin, cita un párrafo del Curso de Filosofía Positivista en el cual se especifica la superioridad de esta teoría:

> "La filosofía positiva es indiscutiblemente superior, pues la libertad no es más que la sumisión racional a la preponderancia de las leyes de la naturaleza".

Es interesante destacar, que para Comte el orden y el progreso constituyen los aspectos estático y dinámico de una sociedad. Sin embargo, la tendencia a mejorar es espontánea y, por ende, no exige ninguna acción política especial dirigida hacia el cambio. El temor a las revoluciones populares es palpable en esta frase.

El papel de la ciencia es, entonces, subordinar la razón a los hechos y el método científico, por lo tanto, exige el estudio de la sociedad como un todo y no separada en sus elementos componentes, según lo resume Zeitlin.

El pensamiento comtiano insiste más en la defensa del orden político y social que en el desarrollo de la noción de progreso. Analiza estos términos como de validez universal. Lo que Marx desenmascaró fue, justamente que el *orden* no era tal, sino que era un orden impuesto por una clase. Y el *progreso* significaba el enriquecimiento y la expansión de la burguesía a costa del proletariado.

Esta corriente positivista tuvo otro gran exponente hacia fines de siglo: E. Durkheim. Pero antes de resumir sus ideas, conviene aclarar que paralelamente a las corrientes hegemónicas de la ciencia y de la filosofía, se desarrollaba la teoría marxista, la cual en virtud de la crítica permanente al statu quo burgués, no era

considerada una teoría científica. No analizaremos en este apartado la teoría marxista (Ver Materialismo Histórico), simplemente aludiremos a su lugar en este siglo y a las profundas e irreconciliables polémicas que desató.

Marx fue, de acuerdo con Duby y Mandrou, el fundador del Socialismo Científico, a la vez que un luchador, constituyéndose en el mejor sociólogo de su época. Sin duda retomó algunas de las cuestiones abiertas por el Iluminismo como la explicación materialista de la naturaleza y de la historia humanas, así como la actitud crítica frente al orden imperante. Es iluminista también la relación estrecha que establece entre pensamiento y acción, como lo hicieran los filósofos sociales. Su pensamiento forma parte del XIX y, como tal, no podía estar ausente la noción de progreso. En este sentido se aleja del positivismo al plantear la sociedad sin clases y la abolición de la propiedad privada, como metas progresistas de la sociedad.

Los conceptos de modo de producción, infraestructuras, superestructuras, lucha de clases, alienación, etc., son algunos de los aportes que contribuyeron a crear una visión nueva de la sociedad capitalista y de sus problemas. Por lo tanto, como dicen Duby y Mandrou, Marx proporcionó al movimiento obrero un instrumento incomparable de análisis social a la vez que otorgó la esperanza de un mundo mejor, por el cual la lucha adquiría un nuevo significado.

La reacción contra el marxismo, es de este modo, una reacción contra la práctica social, más que contra la teoría abstracta. El temor burgués reaccionó descalificando la teoría, al quitar importancia a la práctica revolucionaria. Pero era ésta la que, en realidad, socavaba los cimientos de la sociedad capitalista.

Es en este marco, en que se desarrolló la discusión contra el Marxismo desde el plano teórico, sin profundizar en sus condiciones básicas, lo que dio como resultado una vulgarización de la teoría, que tergiversó las más de las veces, los conceptos medulares de la misma.

Sin embargo, muchos autores se valieron de algunos conceptos claves del marxismo para elaborar sus construcciones teóricas desde una perspectiva opuesta a la de Marx. Uno de ellos fue el padre de la sociología moderna, E. Durkheim, quien, lejos de Marx, analizó también las relaciones entre el individuo y la sociedad. La intención de otorgar cientificidad a los estudios de la sociedad lo acercó a las ciencias naturales en su afán de lograr objetividad y rigurosidad. Sostenía que los métodos adecuados a la ciencia natural pueden también ser adecuados a la ciencia social. En este sentido se aleja de Marx, como lo advierte Warner, ya que para el primero, la teoría debería reflejar a la vez que configurar el mundo. Es por ello que Durkheim es visto como un pensador positivista más que crítico.

Concuerda con Comte (como señala Zeitlin) en la construcción de una *filosofía positiva* para contrarrestar la filosofía crítico-negativa de los socialistas. Coincide con Saint-Simon en el supuesto de que la sociedad es una comunidad de ideas. Para Durkheim el sistema moral que necesitaba la sociedad debía unir en un orden solidario a las clases, los estratos y los grupos ocupacionales. Y esta moralidad sería secular.

La premisa de la cual parte Durkheim, para analizar la sociedad, se remite a la idea, también saintsimoniana, de que la sociedad no es un simple agregado de individuos, sino una máquina organizada, cuyas partes se interrelacionan cumpliendo cada una una función determinada.

Para superar el descontento y las crisis sociales, debían superarse los antagonismos. Las viejas normas e instituciones contribuían a la desintegración, por lo

cual debía elaborarse una nueva ley y una nueva moral que integrase a la sociedad orgánicamente.

Para Durkheim la *solidaridad mecánica,* característica de las sociedades tribales, se define por la homogeneidad social, es decir, que las individualidades se hallan inhibidas. En cambio, en las sociedades modernas prima lo que denominó *solidaridad orgánica* que, como señala Warner, se caracteriza por la especialización y el desarrollo de la singularidad individual.

Uno de los aportes fundamentales de la teoría durkheiminiana, consiste en la definición y delimitación del objeto de la nueva ciencia sociológica. Warner señala, que el objeto es la *sociedad,* estudiada a través de sus manifestaciones, en lo que Durkheim denominó *hechos sociales.*

La primera regla del método social es, pues, tratar los hechos sociales como *cosas.* Esta afirmación desató muchas polémicas acerca de la validez del método sociológico. Pero lo cierto es que dicha afirmación permitió comprender y explicar complejas situaciones sociales, que de otro modo aparecían como comportamientos azarosos o aislados. En este sentido, de acuerdo con Warner, puede decirse, que Durkheim estaba en lo cierto al *señalar como hechos sociales* el origen y la persistencia de las obligaciones morales observadas por los individuos. Este ejemplo ilustra, como se dijo antes, que la sociedad es más que la suma de las partes.

Respecto del método, Warner, destaca dos aspectos importantes de su teoría. Por un lado, el tema de la causalidad, fundamentalmente reflejada en la obra *La División del trabajo social.* En esta obra, Durkheim desarrolla un análisis evolucionista al explicar el paso de la sociedad homogénea (solidaridad mecánica) a la sociedad compleja y heterogénea (solidaridad orgánica), como un problema de desarrollo de factores demográficos. Es decir a mayor volumen y densidad en las sociedades, mayor competencia. La competencia creciente produce la especialización. La influencia de Darwin en este punto, tal como lo señala Warner, es indudable. La coexistencia de ocupación distinta permite moderar la competencia, así como especies distintas coexisten en el mismo territorio porque sus necesidades son complementarias en vez de conflictivas.

La insistencia de Durkheim en moderar el conflicto lo convierte en un reformista y no en un revolucionario como lo era Marx.

El otro aspecto mencionado se refiere al *funcionamiento* de los fenómenos sociales. Construye una imagen de la sociedad como una entidad en movimiento lo que lo acerca al pensamiento organicista de la biología. La correlación entre el tipo de solidaridad y el derecho penal, permitió a Durkheim analizar las funciones de las instituciones sociales, revelando sus contribuciones a la cohesión y al orden social. En este sentido se constituye como antecedente de la escuela Funcionalista (Ver Teoría Funcionalista). El análisis de la sociedad, prosiguiendo con la analogía organicista, presenta una *normalidad* que se define por los hechos que presentan las formas más generales: a las que se apartan de ellas las denominó patológicas.

La crisis moral que vive la sociedad moderna provoca conductas anómicas en los individuos. Es importante destacar que la anomia, como lo advierte Zeitlin, se refiere no a la ausencia de toda norma moral, sino a la ausencia de las normas apropiadas.

En la obra *El Suicidio*, Durkheim, sostiene que el hombre moderno se quita la vida principalmente como resultado de dos situaciones: la pérdida de cohesión

social y la ausencia de normas morales apropiadas por las cuales orientarse. La función de los grupos ocupacionales sería la de fomentar la reintegración. El uso de estadísticas para apoyar el trabajo empírico, característica fundamental de la sociedad actual, tiene como precursor a Durkheim.

La otra gran obra que merece mencionarse, sobre todo por su relación con la antropología, es la titulada *Las formas Elementales de la Vida Religiosa.* En ella, Durkheim se ocupa de los orígenes y de las causas de la religión. Uno de los postulados centrales, que Durkheim legará al pensamiento del siglo XX se centra, como dice Warner, en los rasgos esenciales de la religión: su división del mundo en cosas *sagradas* y cosas *profanas* y su encarnación colectiva y social.

El lugar que ocupa *la sociedad*, en el sistema teórico durkheiminiano, puede decirse que es el equivalente al que ocupa Dios en los sistemas teológicos. La sociedad proporciona a cada individuo, como señala Zeitlin, el equivalente secular y funcional del alma.

Todas estas concepciones, tanto las románticas como las positivistas tuvieron como eje la noción del progreso clásica del siglo XIX. Sin ese supuesto, no quedan suficientemente explicados el optimismo y la fe en la ciencia característicos de este siglo.

LA IDEA DE PROGRESO

Si existe un siglo asociado a una idea directriz, este es, sin duda, el XIX vinculado con la idea de *Progreso:* idea del avance gradual de la civilización desde el pasado hacia el presente, se encuentra esbozada ya en el pensamiento griego. El hombre y la cultura civilizadora son, sin embargo, derivaciones de una Edad de Oro pasada. Para los griegos, el presente no indicaba que se avanzara hacia una meta mejor y, por lo tanto, deseable.

Como dice Bury, la idea de progreso no aparece hasta que se conciba que la civilización está destinada a avanzar indefinidamente en el futuro, lo que en el pensamiento occidental ocurrirá a partir del siglo XVIII.

La Edad Media, según lo dicho, no es tampoco productora de la idea mencionada, ya que la fuerza del pensamiento teológico radica en el énfasis puesto en la vida ultraterrena y en el camino de la perfección hacia Dios.

Es decir que hasta el siglo XIV no existe en el pensamiento occidental la Idea de Progreso, definida como avance ininterrumpido. El Renacimiento, con su profundo desprecio por la Edad Media, volverá su mirada a la Antigüedad Clásica, con lo cual tampoco desarrollará la noción de una humanidad en constante progreso hacia el futuro, aunque empiecen a surgir algunas voces en este sentido (G. Bruno por ejemplo).

Es, sobre todo, el pensamiento francés de la ilustración el que dará forma a esa idea, aún sin la fuerza de ley, que será el intento característico del XIX. El principal aporte a su construcción se debe a Guizot. La asociación estrecha e indisoluble entre el concepto de civilización y la noción de progreso, es obra suya, según señala Bury. Por primera vez, se intenta explicar el progreso sin recurrir a la Filosofía. La *modernidad* de Guizot consistió en tomarlo como un hecho que se reflejaba en la humanidad.

Pero fue Saint-Simon, con su teoría del desarrollo humano atravesando épocas críticas y épocas orgánicas el pionero de la idea en los términos en que la concibió el siglo XIX.

Ahora bien, es importante señalar, con Bury, que esta noción, no supone solamente mejora material y bienestar social (lo que las constituye como reivindicaciones socialistas) sino que implica también el desarrollo de la vida individual, de las facultades propias de cada hombre, de los sentimientos y de las ideas.

A mediados del XIX ya no estaba en discusión la posibilidad de progresar (material y espiritualmente) y menos aún que la civilización era el grado máximo de progreso que había logrado la humanidad hasta el momento. En lo que no había

acuerdo absoluto era sobre la cuestión del progreso *continuo*, por un lado, e *indefinido*, por el otro.

Los pensadores que sostenían que la meta final era conocida (o sea, determinado estado de cosas al cual se llegaría relativamente pronto) eran aquellos que sostenían la idea de progreso continuo y quienes apoyaban la hipótesis opuesta, es decir, la idea de que la meta era desconocida y el desarrollo sin fin, son los que hablaban de progreso indefinido. Comte es el exponente más importante de la tesis de la continuidad. Eran los pensadores del siglo XVIII quienes se acercaban a la idea del progreso indefinido.

A medida que la ciencia contribuyó a mejorar el progreso material (como señala Bury) que se hizo evidente desde mediados del siglo XIX, sin detenerse desde entonces, la creencia en el progreso se generalizó. La relación establecida entre progreso científico, progreso material y por ende, progreso de la civilización, constituye la base fundamental por la cual la noción de progreso se asocia vulgarmente a la técnica.

Esta ilusión de que el avance científico implica necesariamente avance material y social, es la que contribuyó a consolidar la idea de progreso indefinido.

El problema central con el que se encontraron los pensadores del XIX fue que hasta el XVII la idea de progreso no había sido examinada a fondo sino que se la daba por sentada. El afán de encontrar las leyes que rigen la naturaleza humana los llevó a suponer e investigar que la existencia de una ley del progreso debía existir.

Esta vía desembocó en el controvertido Spencer, quién intentó, desde la teoría evolucionista de Darwin en el plano biológico, establecer la ley general del progreso humano a partir de las leyes biológicas de la selección natural, la supervivencia del más apto, y de la cultura como producto de la herencia biológica. En tal sentido, como señala Bury, la civilización representa las adaptaciones que ya se han llevado a cabo y el progreso se revela como la serie de pasos sucesivos en ese proceso. Por lo tanto, el progreso no es un accidente sino una necesidad. El progreso humano aparece como una secuela del movimiento cósmico general, del cual los sujetos solo forman parte del camino predeterminado.

Las consecuencias político-ideológicas de esta teoría son bien conocidas. Los pueblos considerados inferiores, lo son por ley natural y no hay cambio histórico posible. De aquí al racismo como doctrina seudocientífica habrá un paso.

La paradoja de Spencer se sintetiza al señalar que las virtudes que él señalaba como indicadores del progreso de una generación a otra, constituyen procesos de adquisición cultural en distintos contextos históricos. La diversidad cultural no está atrapada en una serie de genes hereditarios y prefijados en el sistema nervioso sino que por el contrario refleja la capacidad humana de aprender y de transmitir experiencias distintas en situaciones distintas.

Todas estas concepciones tuvieron como consecuencia que hacia 1870 y 1880 la idea del progreso se convirtiera en un artículo de fe para la humanidad con lo cual perdió gran parte de su validez científica.

Para concluir, debe señalarse que esta idea no está fuera del contexto histórico científico que venimos analizando y que por ende refleja también, en este aspecto, el triunfo de la sociedad burguesa europea, dueña del mundo y autora de las leyes sociales que quedaron así legitimadas como naturales, con su atroz consecuencia para las clases oprimidas, pero también, para los pueblos no europeos.

La ilusión del progreso podría decirse que representa nuevamente otra ilusión característica del capitalismo industrial, que expone el progreso de una cultura y de una clase social como si fuera el progreso de la humanidad entera. Homogeneización que, como se dijo, es consecuencia de la expansión planetaria de Europa.

EL PENSAMIENTO EVOLUCIONISTA

La búsqueda de leyes y el afán de explicar la naturaleza humana como tal, llevó a los pensadores del siglo XVIII, (Ver siglo XVIII) a bucear en las ciencias naturales. Pero, es interesante aclarar que, en realidad, el modelo de perfección y rigurosidad científica, lo constituía la Física Mecánica. La máxima expresión, en este sentido, era la Física Newtoniana. La ley de gravedad, cumplía, por así decirlo, las expectativas de los pensadores sociales, que intentaban establecer leyes similares para el comportamiento humano. Esta influencia se reflejó en lo que se denominó el *mecanicismo* en las ciencias sociales. Sin embargo, debe destacarse, que el desarrollo de la Física en el siglo XIX, se apartó del modelo mecánico de Newton, sin negarlo, para investigar otros aspectos como la energía.

En palabras del premio Nobel de 1932, Werner Heisenberg, la imagen materialista del universo, basada en las leyes de la Mecánica, ha madurado: la naturaleza se presenta como un sistema de movimientos, de energías, de magnitudes mensurables.

Este cambio, desde la Física Mecánica, hasta la Física Cuántica también influyó en las demás ciencias, más allá de las ciencias sociales. La consecuencia más importante, en este sentido, según Heisenberg, fue que en la física Cuántica, las leyes de la Naturaleza no tienen un carácter tan estricto como en la Física Clásica; no se da un determinismo riguroso de los fenómenos, sino simplemente *leyes de probabilidad*. La estadística social del siglo XX sería la gran heredera de este nuevo modo de pensar la realidad.

La biología, la otra gran ciencia que admiraban los científicos sociales por su rigurosidad, también tomó parte en este cambio de actitud. Las leyes de la evolución biológica, que rompieron con el supuesto *fijismo de las especies*, también lograron una síntesis de gran alcance explicativo, no sin problemas, como se verá.

Puede decirse entonces que la teoría de la evolución, basada en los viejos conceptos del XVIII (de lo simple a lo complejo) representó el desplazamiento desde el interés que tenían los filósofos sociales por las leyes de la física, siendo aquélla el nuevo lazo entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas.

La ambición que caracteriza a la ciencia del XIX tiene como fundamento, de acuerdo con Duby y Mandrou, la fe en un progreso científico capaz de reunir a todas las ciencias en un solo saber de base matemática que explicaría el universo y las galaxias, el hombre pensante y aún Dios.

Con este espíritu, siguiendo a los autores mencionados, las ciencias del hombre buscaron las leyes generales de un determinismo humano. Los exponentes más claros y paradigmáticos de esta transición fueron Spencer y Darwin quienes

influyeron de manera directa en el pensamiento antropológico del siglo que estudiamos.

El esfuerzo de Spencer por probar que la naturaleza humana, como todo lo demás en el universo, era un producto de la evolución, abrió el camino, más o menos directamente, al determinismo racial, como se verá en otros capítulos.

Según M. Harris, fue Spencer y no Darwin quien popularizó el término *evolución* y la expresión *supervivencia del más apto*. La idea de que existía una ley universal de desarrollo, lo llevó a sostener que "la civilización en lugar de ser un artefacto, es parte de la naturaleza".

La diversidad de la conducta y de la cultura humanas se incluyen, por lo tanto, en esta ley universal. La consecuencia más radical de este pensamiento, consistió en la sobreestimación de los factores hereditarios, siguiendo a Harris, como elementos causales de la conducta humana. En este sentido, el siglo XIX es el autor y el responsable de la discriminación racial basada en *supuestas* y poco probadas causas científicas. No hay que olvidar el contexto de producción de las teorías, ya que el colonialismo aprovechó los teóricos del capitalismo industrial, como advierte Harris.

La extrapolación que hizo Spencer de las leyes biológicas rigiendo también la vida social humana costó mucho a las ciencias del hombre. Aún hoy las vulgarizaciones de este pensamiento provocan conflictos que carecen de base científica.

El otro gran exponente, como se dijo, fue Darwin. Su obra *El origen de las especies,* reafirmaba la existencia de leyes de la naturaleza, la inevitabilidad del progreso y la justicia del sistema de la lucha, sin la cual, no se puede alcanzar el progreso, como resume Harris. Aunque en esta obra no se hace mención a la evolución humana, se deduce que ella obedece a las mismas reglas que la evolución animal.

El aporte fundamental de esta obra lo recogen las ciencias naturales al debilitar para siempre el argumento teológico sobre la creación del mundo y por lo tanto, también la imagen del hombre como criatura privilegiada de Dios. Somos una especie más de entre las miles de especies que pueblan el planeta. Tan sujetos a las leyes naturales como los animales y las plantas. El afán de cientificidad, típico, de este siglo, desembocó en la estrechez del pensamiento evolucionista respecto del aspecto sociocultural.

En *La descendencia del hombre*, Darwin plantea específicamente (como señala Harris) la cuestión de la relación entre la selección natural y la evolución humana. Pero, para esta época, la influencia de Spencer con su aplicación de la teoría biológica a la evolución sociocultural resumida en la *supervivencia del más apto* ya era moneda corriente.

El problema de Darwin, semejante al de Spencer, consiste en no separar los cambios producidos y determinados por la herencia biológica, de las conductas aprendidas y por lo tanto extrasomáticas.

La mirada asombrada que dirigió el siglo XVIII a los *salvajes* ya se había perdido. La idea evolucionista de seres inferiores biológica y culturalmente legitimaría el avance industrial y la proletarización de estos pueblos. En este sentido, puede decirse que la idea buffoniana del salvaje como *hombre a medias* se llevó hasta las últimas consecuencias.

LA ANTROPOLOGÍA EVOLUCIONISTA: MORGAN Y TYLOR

El pensamiento antropológico de la segunda mitad del siglo XIX, como se viene remarcando, no es ajeno a la producción científica de la época. Comparte las ideas directrices del progreso, de la evolución, pretende construir una ciencia, a la manera positivista, objetiva y universal.

La continuidad entre el evolucionismo biológico y cultural de la década de 1860, y la creencia de 1760 en el progreso y en la perfectibilidad, como señala Harris, no tiene fisura. La idea básica del XVIII, que define al salvajismo como el primer estadio evolutivo de la humanidad, pasando por la barbarie, hasta llegar a la civilización como la cumbre del proceso, también refleja la continuidad de un siglo a otro.

Sin embargo, en la medida en que las ciencias sociales van desarrollándose de un modo que las aproxima al ideal positivista, se asimilan a las ciencias de la naturaleza, como lo advierte A. Hans. En este sentido, domina un interés cognoscitivo de cuño puramente técnico, y en consecuencia, como observa dicho autor, la teoría elaborada viene a serlo desde *la actitud y posición del técnico.*

En este punto puede señalarse, si no una ruptura, al menos un cambio de énfasis. El racionalismo de la centuria anterior suponía avances en la razón, como el indicador más claro del progreso humano. A partir del pensamiento evolucionista, será el progreso técnico el que determinará el estadio evolutivo en el que se halla una sociedad. Es así como el paso del salvajismo, definido como estadio de cazadores-recolectores, hacia la barbarie, agricultores incipientes, etapa protoestatal, hasta llegar a la civilización, cuyos atributos representan la cúspide de la evolución, sobre todo a partir de la Revolución Industrial, indican la importancia dada a lo técnico como resultado del proceso de complejización de la humanidad. Esta noción, sumamente difundida hasta hoy, será cuestionada por las escuelas antropológicas del siglo XX. En este sentido, las sociedades *primitivas* serán vistas como etapas anteriores, por las cuales también atravesó Europa. El agregado racista le otorgó a esta secuencia, el sello clásico del evolucionismo, al sostener que los grupos humanos transmiten por herencia biológica, aptitudes culturales.

Los grandes sistematizadores, en la antropología de esta época, fueron H. Morgan y E. Tylor.

Morgan concebía la historia humana dividida en los tres estadios mencionados, de los cuales los dos primeros se dividían en subperíodos. Reconocía también, como señala Harris, una evolución respecto de la familia cuyo primer estadio lo constituía la promiscuidad, luego surgía la filiación matrilineal, le seguía la filiación patrilineal, hasta llegar a la monogamia como su máxima expresión.

Uno de los aportes fundamentales de esta corriente a la antropología moderna reside (en la suposición básica y original de Morgan) en que las terminologías,

son un producto de las diferentes formas de la familia y de la organización del grupo. Se le debe también (como advierte Harris) la idea del parentesco como regulador de la vida social entre los primitivos y su debilitamiento en sociedades estamentadas o de clases, a medida que evolucionan.

Las razones por las cuales Morgan no abordó el estudio de lo mágico-religioso, hay que encontrarlas en la concepción que tenía sobre la irracionalidad de dichos fenómenos lo que impedía su estudio científico.

A diferencia de Morgan, el tema central de la obra de Tylor, *La cultura Primitiva,* lo constituye la evolución del concepto de *animismo,* que es la definición mínima que este autor da de la religión.

El animismo existe donde quiera se de una creencia en almas, espíritus, demonios, dioses. Esta teoría, señala Harris, parte de la creencia en el alma humana. La limitación del análisis, que señala Harris, consiste en que basa la evolución de la religión solo en la capacidad de la mente humana de autoperfeccionarse, mencionando apenas los aspectos institucionales. Al no relacionar la secuencia de la religión con la organización social correspondiente, el análisis del fenómeno derivó según Harris, en lo que luego se denominó *explicación mentalista.*

El otro concepto importante empleado por Tylor, es el de *survivals* (supervivencias del pasado) que se refiere a los fenómenos que tuvieron origen en una época anterior y se perpetúan en un período en el que perdieron las condiciones que le otorgaban significado. Existen ciertas costumbres que se siguen sin reconocer su *utilidad* inmediata, reforzadas por el hábito, como los botones en la manga de los sacos, aunque los survivals socioculturales pueden adquirir un sentido renovado a la luz de nuevos discursos revalorativos de la vida tradicional, por ejemplo.

No puede dejar de mencionarse, aunque más no sea, que los estudiosos de la segunda mitad del siglo XIX recurrieron a un procedimiento especial llamado *método comparativo.* La base de este método, como lo advierte Harris, era la creencia de que los diferentes sistemas culturales que podían observarse en el presente, tenían un cierto grado de semejanza con las diversas culturas desaparecidas. La conclusión lógica a la que arribaron fue que *las formas más simples son las más antiguas.* El origen de este método se remonta al siglo XVIII.

La importancia de los datos diacrónicos tiene estrecha relación con la búsqueda de los orígenes a partir de los cuales se establecen las secuencias evolutivas. En este sentido, los rasgos más interesantes de la humanidad eran las semejanzas porque de ellas dependía la ciencia de la Historia Universal.

Esta corriente sería criticada en el siglo XX por el Funcionalismo, que los acusará de *antropólogos de salón,* debido al gran uso de fuentes indirectas que les permitía sostener el método comparativo. Más allá de las limitaciones y de las críticas, es importante destacar que a partir de allí, la Antropología se apropió de un objeto de estudio, *la sociedad primitiva*, constituyéndose de esta manera en una disciplina científica.

Bibliografía

BURY, J., *La idea del Progreso,* Madrid, Alianza.
DUBY, G., y Mandrou, R., *Historia de la Civilización Francesa,* México, F.C.E., 1966.
HANS, A., *El mito de la razón total. En: La disputa del positivismo en la sociología alemana,* Barcelona, Grijalbo, 1969.
HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica, Madrid,* S. XXI, 1983.
HEISENBERG, W., *La imagen de la naturaleza en la física actual.*
SMELSER Y WARNER, *Teoría Sociológica,* Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu, 1982.
VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna,* Barcelona, Montaner y Simon, 1979.

MATERIALISMO HISTÓRICO

M. F. Hughes y M. Tacca

INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo XIX, mientras el positivismo de Comte y Spencer se vinculaba con los intereses políticos de quienes buscaban conservar el orden social, se desarrollaba paralelamente un sistema teórico, cuyas influencias han marcado profundamente no solo a las ciencias sociales, sino también al desarrollo de la clase obrera e inclusive, a la historia política misma desde 1848.

Si bien es imposible negar que Carlos Marx y su amigo Federico Engels, ejercieron un gran influjo sobre un particular momento histórico, es mas difícil ver que su contribución a la teoría social y a la práctica política se extiende hasta el presente. Porque, por un lado, es a partir del marxismo, y del debate, (explícito o no) contra él, que se desarrolló gran parte de la teoría social. Esta trascendencia se deriva del carácter sintetizador que logró la teoría marxista entre "la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés".

Por otro lado si observamos las consecuencias sociales que tuvo la teoría marxista vemos que numerosos Estados la invocan como justificación de sus programas político-sociales, colocándola como base de sus sistemas educativos. Todos los partidos comunistas fundamentan su política, teóricamente, en Marx y Engels; y los partidos socialistas de muchos países los reconocen como los fundadores del socialismo moderno tomando su concepción de la sociedad como punto de partida de sus planes de reforma.

Por lo tanto, aunque haya sido omitida por la teoría antropológica clásica, no podemos pasar por alto el fenómeno del marxismo si queremos comprender los hechos y las discusiones teóricas tanto del pasado como del presente, sobre todo, si tenemos en cuenta que las contradicciones sociales que puso de manifiesto permanecen sin superar en nuestra realidad presente.

Este apartado no pretende ser una exposición exhaustiva del cuerpo teórico elaborado por Marx y Engels, sino que intenta presentar los conceptos y categorías fundamentales de la concepción materialista de la historia.

DEL IDEALISMO AL MATERIALISMO

Si tuviésemos que ubicar a Marx como teórico de alguna de las disciplinas sociales desarrolladas hasta el siglo XIX, nos veríamos con serios inconvenientes. Esta primera dificultad de clasificación nos sirve para entender el punto de vista nuevo y específico que planteó la concepción marxista: no puede ser encasillado en ninguna de las disciplinas porque su obra completa es una crítica a la ciencia burguesa en tanto expresión de los intereses de una clase de la sociedad capitalista.

Esta crítica no tiene como objetivo la construcción de una nueva ciencia "imparcial", "pura", sino que se propone la comprensión de la realidad social para su transformación. La crítica no se realiza desde la supuesta objetividad positivista sino en íntima relación con la lucha práctica por la emancipación del movimiento obrero.

"Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas o principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

No son sino la expresión del conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos."

Esta nueva concepción crítica es lo que se conoce como concepción materialista de la historia.

De acuerdo a lo planteado por Lenin, las tres fuentes en las que se apoya Marx son la economía política inglesa, la política francesa y la filosofía alemana, logrando aprehender todas estas disciplinas en sus relaciones ocultas, destruyendo los compartimientos estancos en que se hallaban, e integrándolas en un sistema unitario donde los conceptos teóricos están unificados a un plan de acción política.

La teoría Marxista se desarrolló en relación al surgimiento de la sociedad moderna dominada por la gran industria y a la nueva realidad social resultante de las contradicciones de esa sociedad: la clase obrera. (Ver capítulo del siglo XIX).

Desde sus primeras obras, Marx muestra que el desarrollo de la sociedad capitalista, el progreso técnico y el aumento de la riqueza que conlleva no tenía como consecuencia el aumento de "la riqueza de las naciones" sino de tan sólo una clase dentro de ellas, con su reverso inevitable: el empobrecimiento de una parte cada vez mayor de la sociedad. El orden social por él observado producía la deshumanización del hombre.

En este punto se hace necesario que nos detengamos a considerar qué entiende por humano.

Marx concibe al hombre como un ser activo que solo puede realizarse en la medida que se relacione con la naturaleza en forma activa, creadora y productiva. Zeitlin plantea que, como los filósofos iluministas, Marx concibe al hombre como

infinitamente perfectible, y que el progreso se puede observar en su creciente emancipación con respecto de la naturaleza y en su control consciente sobre esta. El hombre se hace humano al crear un mundo humano: el mundo de los productos de la mano y del pensamiento. La especificidad humana solo puede exteriorizarse en una actividad: en el trabajo consciente y libre.

El trabajo no es solo una actividad económica, un medio para mantener la vida, sino que es la actividad esencial del hombre, el medio para desarrollar su propia naturaleza. El hombre es libre cuando se reconoce a sí mismo en su obra, en el mundo que él mismo ha creado.

Pero lo que observa Marx es que el capitalismo impide al hombre desarrollar sus potencialidades humanas provocando como consecuencia de la alienación, su deshumanización.

El carácter alienado del trabajo no constituye un rasgo intrínseco del trabajo humano, sino que es la forma que adquiere como resultado del proceso histórico iniciado con la separación del productor y los medios de producción. Este proceso es analizado en el capítulo XXIV de El Capital, en el caso histórico concreto de Inglaterra por presentar el proceso "su forma clásica".

"La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, mas que el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como "originaria" porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo".

Este proceso de disolución transforma relaciones de elementos ya existentes y las convierte en relaciones negativas, separando lo que antes estaba unido.

El proceso histórico que crea la relación social capital requiere encontrar dos clases de poseedores de mercancías diferentes, por un lado, los propietarios de dinero, medios de producción y de subsistencia, y por otro lado los trabajadores "libres" (libres de las antiguas relaciones de servidumbre y prestación y libres de toda posesión, de toda propiedad) quedándoles como último recurso la venta de su capacidad de trabajo.

Es necesario encontrar al trabajador como trabajador "libre", como pura capacidad de trabajo, enfrentado a las condiciones objetivas de la producción como a su no propiedad.

Esta separación sólo se puede realizar mediante la violencia, ya que se está despojando a un sujeto de sus condiciones objetivas de existencia: unos hombres se apropian de las condiciones objetivas de otros.

"En la historia del proceso de escisión hacen época, desde el punto de vista histórico, los momentos en que se separa súbita y violentamente a grandes masas humanas de sus medios de subsistencia y de producción y, se las arroja en calidad de proletarios totalmente libres, al mercado de trabajo. La expropiación que despoja de la tierra al trabajador, constituye el fundamento de todo el proceso."

La noción de alienación fue utilizada por Hegel y sus discípulos como un fenómeno exclusivamente mental, donde las facultades del hombre (el pensamiento) aparecen como fuerzas independientes que controlan sus prácticas.

Marx mostró que la alienación del hombre no es ideal y teórica, no ocurre sólo en el plano de la conciencia, sino que sus causas se encuentran en el plano de la práctica. La alienación en la conciencia del hombre, es sólo una parte de la alienación total que sufre la vida humana real en la sociedad capitalista. La forma de trabajo, constituye la alienación total ya que la producción de mercancías pa-

rece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana, al mismo tiempo que rige todas las relaciones sociales.

Marx explica que el hombre está alienado respecto del producto del trabajo, ya que este escapa a su conciencia, su voluntad y su control. Lo que el obrero produce no le pertenece; le pertenece al capitalista. El obrero está alienado del objeto, en la medida en que él lo produce, pero no es de él, es de otro. El producto le es extraño. Al mismo tiempo, está alienado de sí mismo, su objetivación se convierte en algo ajeno.

La actividad productiva misma es alienante y se expresa en la parcialización de las funciones individuales dentro del proceso de desarrollo de la división social del trabajo; el obrero no controla la totalidad del proceso.

Y el último elemento a considerar es la alienación de los hombres entre sí, manifestación de la división de la sociedad en clases. Los hombres se relacionan unos con otros a través de los productos que intercambian más que a través de sus personas; las relaciones personales entre los hombres se transforman en relaciones entre cosas.

El proceso de producción y reproducción de la vida material se ha independizado de las necesidades de los hombres. Lo que ellos producen, se transforma en el proceso de intercambio, en cosas autónomas que parecen poseer una dinámica propia. La forma de manifestación de estas relaciones produce una conciencia falsa.

La consecuencia necesaria de este análisis, es que la superación de las formas alienadas del pensamiento humano, no puede ser realizada, como planteaban los filósofos neohegelianos, a través del mero esfuerzo conceptual, sino a través de la acción práctica de los hombres en la transformación de sus condiciones sociales de existencia.

Planteábamos que Marx era un deudor crítico de la filosofía alemana: en este análisis vimos, por un lado, que el concepto de alienación adquiere otro sentido y sus causas son explicadas en base a relaciones sociales específicas en un momento histórico determinado. Por otro lado, la forma de superación de la alienación se separa de la crítica idealista. Esto se relaciona con la dialéctica marxista.

La utilización del término dialéctica tiene muchas variaciones, pero hay dos elementos que siempre están presentes: movimiento y negación. Calificamos de dialéctico todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación.

Como plantea Shuster, el elemento común del término dialéctica hace referencia a una situación de oposición, de contradicción, de antítesis, que debe ser resuelta.

A partir de la dialéctica hegeliana, Marx plantea que no se puede comprender la realidad si consideramos la forma en que se manifiestan los hechos como la forma verdadera. Lo observable es una condición negativa, en el sentido que es sólo una manifestación temporaria y parcial, una etapa, en el proceso de desarrollo de sus posibilidades objetivas, reales. Cada hecho no es sólo lo observable, no es sólo la forma en que se presenta, es también una negación y una restricción de posibilidades reales.

Zeitlin nos propone un ejemplo para clarificar el desarrollo dialéctico. La bellota, es una negación de su forma anterior, la semilla. Pero también la bellota es negada por la forma nueva y potencial que encierra: el roble. La negación se da cuando la forma inicial es trascendida, cuando se realizan con plenitud las potencialidades que contiene.

A su vez, la dialéctica acentúa la unidad concreta del todo; esto implica que el análisis de toda realidad parte de una totalidad concreta, cuyos elementos constitutivos son contradictorios, y al mismo tiempo, considerando que esa realidad es siempre una realidad en movimiento.

Por lo tanto, para aprehender los fenómenos sociales, se debe considerar una totalidad concreta, y, por medio del análisis (proceso de abstracción) caracterizar sus elementos y sus relaciones analizando las contradicciones dialécticas, que, de acuerdo con Shuster, se caracterizan por la presencia de dos aspectos opuestos en el mismo objeto, para luego volver a hallar el todo concreto (unidad de lo diverso), pero ahora analizado y comprendido en tanto reproducción conceptual de la realidad (un concreto existente), lo que posibilita su transformación.

Hegel también entendía que la totalidad era la unidad de lo diverso, pero consideró que se podía llegar al conocimiento de la totalidad, mediante el pensamiento, logrando una síntesis abstracta. El error de la dialéctica hegeliana, para Marx, reside en verlo todo en y para la conciencia, con lo cual se desplazan las contradicciones reales hacia una superación en el saber. Marx subraya que las contradicciones se dan en la realidad social antes que en los conceptos, por lo tanto, la superación debe ocurrir en la realidad.

"Mi método dialéctico no solo difiere del de Hegel, en cuanto a su fundamento, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es mas que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana".

De esta forma, Marx se separa de Hegel y de la filosofía neohegeliana, considerando a esta última como la forma mas acabada del pensamiento idealista.

Los discípulos de Hegel destacaban las posibilidades críticas de la filosofía del maestro para combatir académicamente a la religión, esperando cancelar las contradicciones reales con la simple reforma de la conciencia religiosa. La crítica permanecía en el nivel de las construcciones conceptuales, sin reconocer la vinculación que éstas tienen con las condiciones reales de la vida social. La historia y la actividad humana aparecen como productos o encarnaciones de las ideas, las que se mistifican como fuerzas poderosas a las que quedan sometidos los individuos.

Marx remitirá estas ideas aparentemente autónomas a su origen real: la acción práctica de los hombres reales en condiciones históricas determinadas. Estas ideas son un producto humano, un producto social creadas en determinadas condiciones de producción.

"La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento".

En esta crítica de la filosofía es que Marx y Engels hallaron su concepción materialista, expresada en una síntesis magistral en el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política: "En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que*

se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia".

Una vez explicitado qué es el proceso de producción material, proceso en el que los hombres producen y reproducen sin cesar sus medios de vida, y por lo tanto, su vida misma y sus contenidos, Marx se dedicará a la investigación crítica de la economía política.

LA DIALÉCTICA DEL MODO DE PRODUCCIÓN

Si bien es cierto que Marx retoma el método dialéctico de Hegel también lo es, como se dijo antes, que lo trastoca e invierte de modo tal, que adquiere un nuevo significado. En este sentido la dialéctica implica una negación del orden fáctico existente.

La importancia del pensamiento dialéctico de Marx, radica, en que no es solamente crítico y revolucionario, sino también empírico y sociológico. Por todo lo cual, los principios antagónicos tienen sus raíces en relaciones sociales definidas.

Estas relaciones sociales comienzan a delimitarse a partir del proceso de trabajo. Como señala el propio Marx "al producir sus medios de subsistencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material".

Es así que el proceso de trabajo se revela como social: los hombres actúan sobre la naturaleza interactuando y cooperando entre sí.

Ahora bien, la categoría por la cual el sistema marxista logrará descifrar este proceso complejo e históricamente mal entendido, es el *modo de producción.* Esta es una noción abstracta, que como tal, no se encuentra presente en la realidad empírica pero da cuenta de ella al revelar la estructura dinámica del proceso social de la producción.

El *modo de producción*, como señala Zeitlin, es el concepto general que empleó Marx para abarcar el complejo proceso por el cual los hombres interactúan simultáneamente con la naturaleza y entre sí.

La dialéctica de dicho proceso, siguiendo a este autor, tiene en cuenta que la interacción de los hombres con la naturaleza determina sus relaciones sociales a la vez que el carácter de sus relaciones sociales determina su modo de interacción con la naturaleza.

Queda claro entonces, que no existe un *único* modo de producción, ya que las diferentes formas de interacción, implican distintos modos de producción.

Marx analiza históricamente estos cambios, pero su interés radicaba en la explicación profunda y detallada del modo de producción capitalista.

En la Ideología Alemana, Marx aclara, que *"la suma total de las relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el cual se elevan las superestructuras jurídicas y políticas y al cual corresponden formas definidas de conciencia social.*

No es la conciencia de los hombres lo que determina su existencia, sino, por el contrario, su existencia social la que determina su conciencia. Con el cambio del fundamento económico toda la inmensa superestructura se transforma más o menos rápidamente".

El modo de producción es la articulación particular de relaciones de producción y fuerzas productivas.

Según Zeitlin, las relaciones de producción equivalen a relaciones de propiedad. Ahora bien dichas relaciones de propiedad involucran las distintas maneras de enfrentarse a las condiciones objetivas de la naturaleza. Sin embargo, como señala el mismo Marx, esos modos de apropiación generan distintos tipos de propiedad.

Unos de esos modos será el Capitalismo surgido como consecuencia del desarrollo histórico de las relaciones de propiedad y las fuerzas productivas.

Las fuerzas productivas se definen como aquellas fuerzas sociales por las cuales se producen los medios para satisfacer las necesidades naturales y sociales de su existencia. Incluyen a los trabajadores, a los instrumentos y a los medios de producción en una forma definida de cooperación.

Las contradicciones entre ambas (relación de propiedad y fuerzas productivas), constituyen la base del cambio histórico, ya que coincidentes relaciones de producción favorecen la aparición de coincidentes fuerzas productivas, luego estas relaciones de producción retardan y traban el desarrollo de fuerzas productivas antitéticas.

Marx ejemplifica esto con la aparición de la burguesía como antítesis del orden Feudal al establecerse un nuevo orden económico y luego jurídico-legal, donde la burguesía hegemoniza la revolución social, encerrando ya su contradicción en la forma del proletariado.

Es imposible, por lo tanto, pensar las categorías marxistas de modo de producción, relaciones de producción, fuerzas productivas, etc como ajenas al proceso histórico vigente. Por el contrario, dichas categorías adquieren sentido a la luz del proceso histórico, que revela las contradicciones entre los propietarios y los que venden su fuerza de trabajo.

La historia es, entonces, la lucha de los sujetos enfrentados de acuerdo con el lugar que ocupen en la producción. Es decir, que la desigualdad aparece y se fundamenta desde la producción. Veremos cómo el capitalismo minimizará esta desigualdad en los otros planos de la economía.

Puede decirse, que la fuerza teórica del concepto modo de producción, consiste en revelar las contradicciones sociales en el plano de la producción, mostrando a su vez que la superestructura política y jurídica no es un producto de un orden inmutable, sino una construcción histórica, resultado de la hegemonía de una clase sobre otra.

EL ESPEJISMO DEL CAPITALISMO

Marx nos dice que, si la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta bajo la forma de un "cúmulo de mercancías", es conveniente ocuparse de la mercancía antes de encontrarla en el mercado, pues allí se ocultan las relaciones que atraviesan a la mercancía y que, precisamente la definen como tal.

¿Qué es la mercancía? Es un objeto exterior que en virtud de sus propiedades satisface necesidades humanas, por lo tanto es útil, posee un valor de uso. Este valor de uso se hace efectivo en el uso o en el consumo y siempre debe ser social, útil para otros. Estos valores de uso son el contenido material de la riqueza y en el modo de producción capitalista, son portadores materiales de valor de cambio.

El valor de cambio se presenta como una relación cuantitativa, surge del intercambio entre valores de uso cualitativamente diferentes. El intercambio de mercancías expresa que hay algo que permanece inalterable y que es común a los distintos valores de cambio. Para llegar a ese algo común, se debe abstraer el valor de uso de la mercancía (ya que es la abstracción lo que caracteriza el proceso de intercambio) y así sólo queda una propiedad a la mercancía: la de ser producto del trabajo humano. Al abstraer las propiedades sensibles, concretas de ese trabajo, sólo queda trabajo abstractamente humano, trabajo humano indiferenciado. Sólo queda el gasto de fuerza de trabajo humana. Entonces lo común que se manifiesta en el intercambio de las mercancías, es su valor como materialización de trabajo humano abstracto: sólo por él un valor de uso posee valor.

Habiendo encontrado lo que determina el valor en una mercancía, sabemos cómo medir su magnitud por la cantidad de trabajo contenida en ella, esta cantidad la medimos por su duración en el tiempo. Entonces, es el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un valor de uso lo que determina la magnitud de su valor. Este tiempo de trabajo varía con todo cambio en la fuerza productiva de trabajo.

Entonces, para que una cosa sea mercancía tiene que ser un valor de uso social (producir valores de uso para otros) y debe transferirse a través del intercambio.

En cuanto al trabajo, lo consideramos en virtud de su efecto útil, y si en el intercambio se enfrentan cosas cualitativamente diferentes, distintos valores de uso (trabajos útiles cualitativamente diferentes) ya que de lo contrario no podrían enfrentarse entre sí como mercancías, esto está expresando la existencia de distintos trabajos útiles orientados a un fin determinado, es decir la división del trabajo como condición de existencia de la producción de mercancías: *"sólo los productos de trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes, se enfrentan entre sí como mercancías"*.

El mismo proceso de abstracción que se realiza con la mercancía, Marx lo realiza para dilucidar la naturaleza del trabajo. Así, por un lado, tenemos trabajo concreto orientado a un fin que produce valores de uso y, por el otro, gasto de fuerza de trabajo humana abstracta que produce valor. No se debe perder de vista el carácter social permanente de este trabajo abstracto, que justamente produce valor porque ha sido homogeneizado, organizado socialmente.

Dado que las mercancías no pueden intercambiarse por sí solas, ya que son cosas, son sus poseedores los que deben relacionarse entre sí reconociéndose previamente como propietarios privados. Un poseedor de mercancías accede al mercado porque su propia mercancía carece de valor de uso para él. Solo posee valor de uso para otros. De aquí, que las mercancías cambian de dueño, y en este intercambio se relacionan como valores.

A través del proceso histórico de extensión y universalización del intercambio (la repetición constante que hace de él un proceso social regular), proceso que consolida estas relaciones sociales se crea la necesidad de encontrar un equivalente general socialmente reconocido a todas las mercancías.

La forma de equivalente general quedará adherida a una clase particular de mercancías: el dinero. La cristalización de la forma dinero consolida la antítesis entre valor de uso y valor. Es el dinero la expresión de esa antítesis que oculta la doble transformación: los productos del trabajo en mercancía, y las mercancías en dinero. Así las mercancías adoptan o se presentan como cosas exteriores y con vida propia, separadas de los hombres. La expresión mas acabada de este ocultamiento la realiza el dinero, ya que el carácter específicamente social de los trabajos privados se manifiestan en el intercambio. Pero las relaciones sociales establecidas en el proceso de intercambio no se presentan como relaciones directas entre los productores privados, sino como relaciones de sus productos, relaciones establecidas entre cosas.

La transformación del dinero en capital se producirá cuando el poseedor de dinero compra la mercancía fuerza de trabajo, cuyo valor de uso, tiene la propiedad de ser fuente de valor, de crear valor.

El capitalista compra en el mercado medios de producción y fuerza de trabajo. Esta circunstancia hace que el proceso de trabajo sea un proceso entre cosas que le pertenecen, por eso también le pertenece el producto de ese proceso de trabajo.

En cuanto a la fuerza de trabajo, sólo le pertenece el uso de la misma, pero este uso se corporiza en el producto acabado. Este producto (trabajo objetivado) es propiedad del capitalista. El obrero vende su fuerza de trabajo enajenando su valor de uso, enajenando el producto de su propio trabajo.

El capitalista produce valores de uso solo porque son portadores de valor. Pero no solo quiere producir valor, sino plusvalor. El valor de una mercancía está determinado por el tiempo socialmente necesario para su producción. El capitalista compra el uso de una jornada de trabajo, donde el valor creado supera el valor diario de la fuerza de trabajo. El capitalista, por ser el propietario de los medios y de la fuerza de trabajo, organiza el proceso de trabajo de manera tal de absorber más fuerza de trabajo prolongando el proceso de trabajo. De esta forma el valor del producto se acrecienta en relación a lo invertido previamente. Se añade un plusvalor y el dinero se transforma en capital.

El proceso de valorización no es otra cosa que la prolongación del proceso de

formación de valor; el plusvalor surge como un excedente cuantitativo de trabajo, solo por haberse prolongado la duración del proceso de trabajo.

Esta transformación del dinero en capital está mediada por la circulación en tanto es en ella donde se compra la fuerza de trabajo, pero no ocurre en ella porque el proceso de valorización tiene lugar en la esfera de la producción. El plusvalor no se produce en la esfera de la circulación sino que se realiza en ella porque es el lugar donde se encuentran y relacionan los poseedores de distintas mercancías. En la esfera de la producción se "produce", en la esfera de la circulación se "realiza", relacionándose en una el capital/trabajo asalariado y en otra propietarios de distintas mercancías. Así, esta relación se nos presenta como la ficción jurídica donde propietarios libres y jurídicamente iguales intercambian distintas mercancías. Si se visualiza solo la esfera de la circulación, queda oculta la relación de explotación que enfrenta al capital/trabajo asalariado. La compra y la venta de fuerza de trabajo se presenta como intercambio de equivalentes: el salario de un obrero aparece como precio del trabajo, y no como valor de la fuerza de trabajo, encubriendo la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y plustrabajo y la apropiación gratuita de este por parte del capitalismo. Esta ilusión de equivalencia, donde los individuos son igualados socialmente, no sólo encubre la relación real, sino que refuerza la conciencia de "libertad e igualdad" de los sujetos del intercambio.

Las condiciones históricas de existencia del capital surgen cuando el poseedor de medios de subsistencia y de medios de producción encuentra en el mercado al trabajador despojado como vendedor de su fuerza de trabajo.

"Las condiciones originarias de la producción (...) originariamente no pueden ser ellas mismas producidas, no pueden ser resultado de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, por un lado, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, (por el otro) y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital".

El proceso histórico muestra la separación del hombre de sus condiciones objetivas de existencia, la escisión de la unidad originaria hombre-naturaleza.

El desarrollo de una fuerza material va a separar la unidad originaria, entendiendo al individuo como lo indivisible: objetividad y subjetividad. Un grupo se apropia de las condiciones objetivas de otro, relacionando a un sujeto dominador con un sujeto productivo. La dominación va cobrando formas particulares en el proceso de escisión, que también es un proceso de enfrentamientos.

"Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase".

Las clases se constituyen a partir de la identificación de intereses antagónicos, lo que en la teoría marxista se define como "lucha de clases". El antagonismo tiene como fundamento los diferentes modos de apropiación (relaciones de propiedad) los cuales generan sus correspondientes formas de conciencia. Es por esto que, este enfrentamiento desborda los límites del plano económico convirtiéndose en una lucha política.

Bibliografía

LEFEBVRE, Henri, *El Marxismo,* Buenos Aires, Ediciones CEPE, 1973.
MARCUSE, *Herbert, Razón y Revolución,* Madrid, Alianza Ed., 1971.
MARX, Karl, *El Capital,* México, Siglo XXI, 1990.
—— *Manifiesto del Partido Comunista,* Buenos Aires, Ed. Catari, 1994.
—— *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política,*
MARX, K.; HOBSBAWM, E., *Formaciones Económicas Precapitalistas,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1985
MARX, K; ENGELS, F., *La Ideología Alemana,* Montevideo, Pueblos Unidos, 1968.
SHUSTER, Félix, *El método en las ciencias sociales,* Buenos Aires, CEAL, 1992.
ZEITLIN, Irving, *Ideología y Teoría Sociológica,* Buenos Aires, Amorrortu, 1982.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL INGLESA: LA TEORÍA FUNCIONALISTA

L. SINISI

I. INTRODUCCIÓN

La escuela funcionalista surge en Inglaterra alrededor de 1920. Muchos autores han criticado esta teoría por considerar que estuvo al servicio del imperialismo y de su práctica colonialista, tildándosela de ciencia burguesa.[1] Más allá de la validez de estas críticas, el funcionalismo ha persistido hasta nuestros días, muchas veces realizando una revisión de sus postulados básicos, otras revalorizándolos, como cuando se destaca por ejemplo la importancia del *trabajo de campo* según la forma que le dio su creador B. Malinowski. Este intento empirista del funcionalismo, pretendía convertir a la Antropología en una disciplina científica, a fin de establecer un corte con la antropología conjetural decimonónica.

Además, es interesante destacar que la teoría funcionalista tuvo un fuerte desarrollo no sólo en Inglaterra, sino también en los Estados Unidos, sobre todo a través de otra disciplina: la sociología. Radcliffe-Brown, otro de los fundadores ingleses de esta escuela fue docente en la Universidad de Chicago, influyendo en importantes sociólogos norteamericanos como Talcot Parsons.

En la Inglaterra de fines de siglo pasado la Antropología había comenzado a crecer como disciplina científica "bajo la forma de cátedras universitarias" y paulatinamente se descubren los "usos" que esta ciencia podía dar al imperialismo. Pero como es sabido, pocos antropólogos habían salido a conocer África y las zonas colonizadas, basaban sus estudios en registros traídos por viajeros, administradores, etc., que ya tenían una visión sesgada y etnocéntrica de los llamados "pueblos primitivos". A comienzos del siglo XX es necesario conocer mejor estos pueblos para poder establecer las áreas de administración colonial, como afirma Stauder[2] "el mayor obstáculo para obtener un mayor provecho entre el colonialismo y la antropología era la falta de una teoría y una práctica adecuada. La antropología antigua, el difusionismo y el evolucionismo impedían el progreso. El momento de la re*volución* había llegado".

La llamada *revolución funcionalista* fue la que inició el camino de la antropología científica, dentro del marco y el auge del imperialismo británico, a través de sus más importantes creadores Bronislaw Malinowski y A. Radcliffe-Brown.

II. CONTEXTO HISTÓRICO Y POLÍTICO

Una teoría nunca puede ser explicada si no es dentro del contexto histórico y político que le otorga significado y fundamentación.

"El análisis del proceso colonial es necesario no solamente para establecer el marco situacional de las teorías antropológicas y sus emergentes racistas y etnocéntricos, sino que lo consideramos en su elaboración conceptual parte constitutiva de las interrelaciones en la medida que el mismo ha sido construido a partir de documentación antropológica y de análisis científicos, sociales y políticos elaborados desde las metrópolis sobre el Tercer Mundo".[3]

A fines del Siglo XIX el capitalismo ha logrado su máximo desarrollo, este desarrollo nunca ha sido lineal sino que se produjo a través de avances y retrocesos, apogeos y crisis; pero estas crisis más que manifestar el fracaso del sistema capitalista, se debían a reordenamientos del sistema productivo, es decir, las acumulaciones de capital tenían un "techo". Si bien la lógica de los empresarios capitalistas era la ganancia y la acumulación, éstas sólo pueden reproducirse si se vuelve a invertir en nuevos proyectos: modernización de la industria, creación de nuevas manufacturas y la consecuente búsqueda de nuevas colonias para obtener aquellas materias primas que ahora eran de vital importancia para las industrias monopólicas: caucho, cobre, petróleo, etc. Es por eso que a partir de 1884-1885, Congreso de Berlín mediante, las grandes potencias imperialistas, Inglaterra en primer lugar, Francia, Alemania (ver la primera unidad de este manual donde se trata específicamente este tema) deciden la penetración y colonización de África, y de aquellos otros continentes, Asia y Oceanía, que aún no habían sido colonizados, donde se decide establecer áreas de influencia.

En un primer momento Gran Bretaña establece el método de ad*ministración directa* es decir, no solamente control económico de sus colonias, sino también control político. Pero los problemas que ésta traía aparejados, revueltas, protestas y dificultades económicas, hicieron que se ponga en práctica la *administración indirecta*, donde lo que se buscaba era el no cuestionamiento del sistema colonialista, sino por el contrario, a través de ciertas concesiones que se le otorgaban a los líderes locales, se pudiera lograr su legitimidad.

Muchos autores, Menéndez, Leclerc, Díaz Polanco, Stauder entre otros, encuentran una relación directa entre la administración colonial británica, especialmente la indirecta, o "indirect rule" y el desarrollo de la escuela funcionalista; precisamente Leclerc en su libro Antropología y Colonialismo, habla de una "connivencia" entre la ideología de la indirect rule y la del funcionalismo.

Lo que ahora necesitaba el imperio era "conocer" a las sociedades nativas, saber cómo "funcionan", para poder ser administradas. Para ello se comienza a impulsar a la nueva antropología dentro del marco académico, se le otorgan facilidades financieras, se obliga a que muchos administradores y funcionarios coloniales tomen cursos de esta disciplina. La estrecha relación que se establece entre colonialismo y funcionalismo se puede detectar por los beneficios que ambos obtuvieron: para el colonialismo, la antropología funcionalista le sirvió como soporte ideológico y para esta escuela, la realidad colonial le permitió la posibilidad de desarrollar su metodología clásica: la experimentación y el trabajo sobre el terreno.

III. ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS

Como bien aclaramos en la introducción de este capítulo, tanto en la antropología como en la ciencias sociales en general, existen dos fuentes de pensamiento claves, donde encontraremos gran parte de los supuestos teóricos que marcaron el desarrollo de estas disciplinas en su etapa clásica, el Iluminismo del Siglo XVIII y el Positivismo del Siglo XIX (ver el capítulo anterior sobre el Siglo XVIII y XIX).

La teoría funcionalista está muy vinculada a los desarrollos que tuvieron las ciencias naturales durante el siglo pasado; es a través de A. Comte y su "filosofía positiva" donde se expresa la estrecha relación entre la biología y la sociología. Además este autor ejerció una gran influencia en los sociólogos y antropólogos posteriores desde otras categorías conceptuales que fueron los pilares del positivismo, como por ejemplo las ideas de or*den y progreso* (ver Comte, Siglo XIX).[4]

Otro sociólogo, H. Spencer (1820-1903) establecería un estrecho paralelismo entre las sociedades humanas y los organismos biológicos. Argumentaba "que en la sociedad así como en un organismo, se produce una eliminación y sustitución perpetua de partes, junto con la integridad constante del todo". La correspondencia analógica en Spencer se establece al comparar por un lado al individuo social con la células del organismo, ambos como parte integrantes de un todo —el organismo o la sociedad—, tienen una f*unción* que cumplir, mantener la actividad armónica de ese todo. Spencer, según Lucy Mayr, fue el primero en utilizar el término *función* para tratar de explicar la realidad social.

E. Durkheim (1858-1917), sociólogo francés, que fue la gran fuente de inspiración de la escuela funcionalista inglesa, también empleó esta categoría pero sin realizar un reduccionismo biológico al estilo de Spencer. En su obra La División del Trabajo Social (1895), dice por ejemplo que la *función* de la respiración es la de suministrar gases al organismo, *necesarios* para el funcionamiento vital, así como la alimentación, etc. En las Reglas del Método Sociológico (1895) desarrolla esta idea diciendo que para explicar un fenómeno social hay que buscar tanto la causa que lo ha producido como la función que cumple.

Siendo el paradigma positivista el marco de desarrollo de sus ideas, Durkheim pensaba que los fenómenos sociales se combinaban para mantener la a*rmonía* dentro de la sociedad, lo que a él le interesaba era estudiar los procesos de "solidaridad social" para dar cuenta de sus aspectos n*ormativos e integradores*; el conflicto y la desintegración social atentan contra el orden y sólo este puede llevar al progreso.

Como veremos más adelante, las ideas de Durkheim marcaron el pensamiento de Malinowski, Radcliffe-Brown y Evans Pritchard, quienes pusieron un marcado énfasis en la teoría de la integración de la cultura —homeostasis o análisis sistémico de la sociedad— y la analogía entre el modelo orgánico y el funcionamiento social. Sobre todo es en Radcliffe-Brown donde estos conceptos aparecen con más fuerza, por ejemplo a través de su conceptualización de la sociedad como un todo estructurado, constituido por un orden moral y la implementación de normas que regulan su funcionamiento. En Malinowski se encuentra también la influencia de Freud y de las teorías psicológicas del Siglo XX. De Freud toma el análisis del complejo de Edipo. A pesar de esto Malinowski criticó la universalidad del mismo; en su trabajo de campo en las Trobiand observó que el ejercicio de la autoridad dentro de la familia no lo poseía el padre sino el hermano de la madre. De esta forma el niño no establece una relación de amor-odio con el hombre que mantiene relaciones sexuales con su madre y además es su padre biológico. Para el autor el "complejo" es un fenómeno de la cultura y no de la naturaleza, y no tiene alcance universal ya que se corresponde con la familia occidental basada sobre la descendencia de la línea paterna. Esta postura generó la reacción de algunos psicoanalistas ya que para éstos, las teorías psicoanalíticas son universales, más allá de las particularidades de la cultura.

III.1 El funcionalismo de Malinowski: aspectos teóricos

De nacionalidad polaca (1884-1942), doctor en física y luego en antropología, sentó las bases de una de las características claves de la perspectiva antropológica el tra*bajo de campo*, tras permanecer por casi cuatro años en Nueva Guinea estudiando los aborígenes australianos. Para muchos autores es el creador de la "Escuela Funcionalista Inglesa".

Siguiendo los principios durkheimianos, de equilibrio y normatividad, Malinowski argumentaba que la cultura se constituye como un t*odo funcional, integrado y coherente*, que no se opone a la naturaleza, sino que la continúa. Es la respuesta organizada de la sociedad para satisfacer sus n*ecesidades* naturales a través de grupos institucionalizados. Considera a la cultura como un todo coherente y organizado, como un s*istema total* donde cada aspecto de la cultura sólo puede estudiarse en relación a un contexto mayor en el cual cobra sentido. Por ejemplo en Los Argonautas del Pacífico Occidental (primera e importantísima obra de este autor), cuyo tema central se refiere al comercio kula —sistema de intercambio tribal a través del cual circulan objetos ceremoniales—, Malinowski no sólo observó la forma de intercambio sino que a partir del mismo, trató de buscar qué relaciones guardaba con la estructura económica, religiosa y social, demostrando de esta manera la imagen de t*otalidad e integración* del todo con las partes.

Para este tipo de estudio, no es importante una concepción histórica de larga duración, y en esto se separa del difusionismo y del evolucionismo, ya que intenta comprender el fenómeno social según el lugar que ocupa dentro del *sistema total*, y de las funciones que realiza; por eso decimos que sus estudios son sincrónicos, el corte se realiza en un breve período histórico no mayor a los cinco años.

Retomemos la teoría de la cultura de Malinowski. Podemos decir que obedece a dos condiciones:

(a) Satisface las necesidades fundamentales del hombre. Ahora bien, qué significa n*ecesidad* para Malinowski: "es el sistema de condiciones que se manifiestan en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con

el ambiente físico y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo o del organismo". Cada necesidad se satisface con un tipo de respuesta cultural; Malinowski distingue dos tipos de necesidades, existen *necesidades biológicas o básicas y necesidades derivadas*. La satisfacción de las primeras son fundamentales para sobrevivir: nutrición, reproducción, bienestar corporal, crecimiento, etc. que han generado "respuestas culturales" universales, ya que en cualquier cultura es necesario satisfacer la provisión de alimentos, crear un sistema de parentesco, vivienda, vestido, entrenamiento, etc. En cambio, las necesidades derivadas aparecen como consecuencia de la vida del hombre en sociedad, son las formas indirectas de satisfacer las necesidades básicas, llamadas también imperativos culturales por que modifican a las necesidades básicas, por ejemplo la creación de técnicas para la obtención de alimentos, y relacionado con esto, la necesidad de trasmitir estas técnicas a las sucesivas generaciones. Entonces las necesidades derivadas, son las que organizan la conducta social mediante la creación de reglas, sanciones o normas que garanticen la integridad y coherencia del grupo.

(b) La cultura se organiza para satisfacer las necesidades individuales y sociales a través de la creación de instituciones. El concepto de in*stitución* es para Malinowski la unidad de observación o unidad de análisis, es muy importante ya que le permite al investigador comprender a este todo integrado que es la cultura. Una institución social agrupa por ejemplo a individuos que comparten valores comunes, mantiene el consenso y la cohesión y permite el funcionamiento de la cultura. Una institución tiene siempre la misma estructura y esto permite comparar diferentes sociedades. El estudio de las instituciones permite analizar la realidad social como un todo funcional. Toda institución tiene la función de satisfacer las necesidades básicas de cada sociedad, de otra manera la cultura no podría sobrevivir. La función tiene un sentido, no es arbitraria, "responde a la necesidad exigida por la cultura"

Podríamos entonces sintetizar el marco conceptual de Malinowski de la siguiente manera:

Teoría de la cultura: como vimos la cultura tiene una estrecha relación con la naturaleza, aunque la supera, porque es la respuesta organizada de la sociedad para satisfacer sus necesidades básicas por medio de grupos institucionalizados.

Teoría de las necesidades: existen dos tipos de necesidades, las *básicas*, se relacionan con la naturaleza humana y animal, necesidad de respirar, comer, dormir, reproducirse, moverse... cuyas respuestas culturales son subsistencia, abrigo, parentesco, etc. Las necesidades d*erivadas* dan cuenta de la forma en que se manifiesta la cultura, modificando las necesidades básicas, por ejemplo una necesidad secundaria como trasmitir la cultura, el saber, las instituciones, tienen como respuesta cultural a la educación.

El concepto de institución: a través de una institución se pueden comparar diferentes sociedades entre sí. Por ejemplo una institución puede ser la familia, la jefatura, donde un grupo de individuos con intereses comunes, a través del consenso, contribuyen al buen funcionamiento de la cultura.

El concepto de función: como ya vimos no fue Malinowski el primero en usarlo, tanto Spencer como Durkheim ya lo habían hecho. El nuevo sentido que le aporta este autor es que la función son todas aquellas tareas o cometidos sociales que sirven para satisfacer las necesidades básicas (reproducción, alimentación,

etc.) que tienen un gran valor en cuanto a que su cumplimiento es fundamental para la supervivencia y conservación de la sociedad.

La teoría del cambio cultural: este tema fue tardíamente abordado por los autores funcionalistas, no porque fueran ingenuos y no percibieran el cambio que se estaba produciendo en las sociedades colonizadas a partir del contacto con los europeos, sino porque, como antes afirmamos, existía un presupuesto básico que era el de considerar a las sociedades como entidades estáticas y armónicas. Cuando en 1934 Malinowski inicia sus estudios en África del Sur, comienza en interesarse por la problemática del *contacto cultural*. Dejando un poco de lado esa visión romántica que tenía sobre los salvajes de las islas Trobriand, a los cuales veía idílicamente alejados del contacto negativo que producía la civilización industrializada, comienza ahora a pensar en lo positivo que sería para estas sociedades "primitivas" interactuar con la sociedad occidental. Creía que la relación entre africanos y europeos debía equilibrarse de forma pacífica a través de la creación de medidas comunes y benéficas para ambas culturas. De esta forma el contacto se realiza de forma lineal, no conflictiva, por la interacción de partes iguales. Al describir y comparar de forma "objetiva" el proceso de cambio que se produce como consecuencia del contacto, Malinowski consciente o inconscientemente oculta los verdaderos móviles del colonialismo. Esta teoría del cambio cultural ha sido la que más fuertes críticas ha recibido desde aquellos antropólogos que centraron sus estudios en los procesos de conflicto y crisis social.[5]

III.2 Aspectos metodológicos

Como bien sabemos la antropología evolucionista del Siglo XIX se dedicaba a lo que se denomina la investigación de gabinete. Los antropólogos organizaban los datos traídos por viajeros, misioneros o administradores de las tierras colonizadas, pero muy rara vez salieron de la comodidad de sus estudios, teorizaban y comparaban analizando esas fuentes secundarias. Fue Malinowski el que puso una marca innovadora en lo que conocemos como la metodología clásica de la antropología el *trabajo de campo o la permanencia prolongada sobre el terreno*.

Sólo a través del trabajo de campo, puede el investigador interiorizarse y comprender a la sociedad estudiada, ya que como muy bien lo explica en Los Argonautas del Pacífico Occidental (1922)[6] la estancia debe ser prolongada, "el antropólogo debe ir a las aldeas, convivir con los nativos, lejos de los otros blancos". Su originalidad se basó también en la creación de algunas técnicas tales como *observación con participación*, *elección del informante clave*, que implicaban un mayor compromiso por parte del investigador debido a su participación activa en el proceso de conocimiento. Podemos afirmar que fue una metodología revolucionaria ya que marca una ruptura con la antropología evolucionista del siglo XIX.

Existen tres principios metodológicos claves tal como él mismo lo define:

> "ante todo el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden y recoger, manejar y establecer sus pruebas"... Además, "el etnógrafo debe ser un cazador activo..., tener una buena

preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes, eliminando las ideas preconcebidas..."[7]

La consecuencia directa del trabajo de campo sería "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 social conlleva".[8]

Además el trabajo de campo se logra a través de tres caminos:

1. Recoger a través de un esquema preciso y claro la organización de la tribu. Construir un método de documentación estadística que permita armar tal esquema.

2. Observar los imponderables de la vida real y todo tipo de comportamiento. Esto se consigue gracias a la observación minuciosa y detallada en la forma de un diario etnográfico.

3. Una colección de informes, narraciones, datos del folklore que den cuenta de la mentalidad del indígena.

Dejemos que el propio Malinowski cuente cómo fue su experiencia de campo, varios años después de haber publicado los Argonautas del Pacífico Occidental, en un libro llamado Coral Gardens and their Magics:

"Mi trabajo de campo en la Melanesia constó de tres expediciones; el tiempo que verdaderamente permanecí entre los indígenas fue de dos años y medio. Contando el tiempo que dediqué entre las tres expediciones a seleccionar mis notas y redactarlas, a formular los problemas y llevar a cabo el trabajo constructivo de asimilar y refundir los datos, puede decirse que mi trabajo de campo se extendió a lo largo de más de cuatro años (principios de Septiembre de 1914 hasta finales de Octubre de 1918). Deseo subrayar este hecho porque creo firmemente que unos cuantos meses de intervalo entre dos expediciones, de un año cada una, concede posibilidades infinitamente mayores al antropólogo que dos años seguidos en el campo de estudio (...) Creo que un completo conocimiento de cualquier lengua indígena depende mucho más de la familiarización con sus formas sociales y organizaciones culturales que de la memorización de largas listas de palabras o la comprensión de los fundamentos gramaticales y sintácticos que —en el caso de las lenguas melanesias— son sorprendentemente simples (...) Respecto a mi forma de residencia, he insistido varias veces en el hecho de que solo es posible realizar un trabajo de campo satisfactorio si se vive directamente entre los indígenas (...) Volviendo ahora al método del trabajo de campo: acabo de argumentar que el primer estrato de aproximación o estrato de investigación consiste en la verdadera observación de los hechos aislados y el registro completo de cada actividad concreta, ceremonia o norma de conducta. La segunda línea de aproximación es la correlación de estas instituciones. La tercera línea de aproximación es una síntesis de los distintos aspectos (...) Al mismo tiempo llegué a apreciar el valor general de los frutos recolectados y de su gran importancia en la vida tribal al enfrentarme con el absoluto tumulto caótico de los detalles observados desde el mismísimo principio (...) Una fuente general de inexactitudes en todos mis materiales, sean fotográficos, lingüísticos o descriptivos, consiste en el hecho de que, como cualquier etnógrafo, me sentí atraído por lo dramático, excepcional y sensacional (...) Como crítica diré que he omitido en mi estudio de la vida en las Trobriand gran parte de lo cotidiano, poco llamativo, monótono y poco usual. El único consuelo que me queda es pensar que, en primer lugar, el trabajo de campo funcionalista, a fin de cuentas iniciado en gran medida en las Trobriand, ha comenzado a modificarse en este sentido; y en segundo lugar, que mis errores pueden servir de ejemplo a otros".[9]

IV. RUPTURAS Y CONTINUIDADES CON LA ESCUELA EVOLUCIONISTA

Siguiendo a Eduardo Menéndez podríamos advertir que existió una crisis social a principios del Siglo XX que llevó a situaciones de reacomodamiento en las ciencias sociales, aunque como muy bien lo aclara el autor, no existe un correlato mecánico entre las crisis de la sociedad global y las de las disciplinas ya que estas tienen sus propias crisis autónomas.[10]

La crisis que presenta el modelo evolucionista en el 1900 está relacionada con las propias dificultades del imperialismo inglés, que necesita ahora adaptar el proceso de colonización a las instituciones locales. La administración indirecta es menos costosa y se legitima mostrándose como una política respetuosa de las particularidades. "Surgen nuevos problemas antropológicos como por ejemplo la relación entre lo cultural y lo biológico, lo normal y lo patológico, el relativismo cultural...".[11]

No es que se rechace totalmente el paradigma evolucionista, por eso hablamos de continuidades; tanto Malinowski como Radcliffe-Brown pensaban que la teoría evolucionista podía explicar el progreso social. Se comienzan a dejar de lado algunos de sus presupuestos metodológicos por considerarlos etnocéntricos, como por ejemplo el de la reconstrucción histórica e hipotética de un pueblo, ya que este se realiza en base a conjeturas: Radcliffe-Brown en 1923 afirma que la búsqueda de los orígenes es imposible realizar ya que esto implica una total falta de perspectiva científica. Otro eje de ruptura, y creemos uno de los más importantes, fue el nuevo tipo de práctica teórica. El investigador funcionalista no solo teoriza sobre la sociedad estudiada, sino que también explorará sobre el terreno (el trabajo de campo) para obtener los datos de fuentes primarias (informantes). Lo que importa es comprender a la sociedad desde su interior y no a través de construcciones especulativas como la de los evolucionistas, que reconstruían secuencias que iban de lo inferior a lo superior, de lo simple a lo complejo.

Para Marvin Harris[12] la relación de Malinowski con las teorías evolucionistas lo habían influenciado en su concepción de la magia y la religión como antecesoras de las ciencia, ideas que encontramos en un clásico del evolucionismo inglés, J. Frazer. Lo que Malinowski criticaba al evolucionismo era el uso de la categoría de "supervivencias" para reconstruir el pasado evolutivo de las sociedades, porque no daban cuenta del "contexto" en el que se producen esos hechos del pasado. Adam Kuper[13] concluye: "Malinowski siguió siendo evolucionista a lo largo de su carrera. Creía que la recolección de datos culturales vivos, produciría en última instancia, leyes evolutivas". Además Malinowski nunca pudo alejar de su pensamiento la visión etnocéntrica y comúnmente aceptada de que el "salvaje" a pesar de todo, seguía siendo inferior.

V. EL ENFOQUE ESTRUCTURAL FUNCIONALISTA

V.1 Características generales

Dentro del funcionalismo británico, encontramos otro enfoque que fue delineado especialmente por A. Radcliffe-Brown (1881-1955), contemporáneo de Malinowski; éste trató de otorgarle mayor rigurosidad científica a la antropología social, creando nuevas categorías conceptuales.

Como dijimos anteriormente, la influencia más directa que tuvo Radcliffe-Brown provino de la sociología francesa, especialmente de E. Durkheim. Los pilares básicos del estructural-funcionalismo se apoyarán sobre las ideas de *cohesión y solidaridad social*. También toma de Durkheim la importancia que este autor le asigna al "contexto social" y al papel que cumple el hecho social en la explicación científica. Retomará también la idea de *función* trabajada por el sociólogo francés, pero con el agregado de que los fenómenos sociales tienen que estar relacionados con la *"estructura social"*, de aquí el nombre Estructural Funcionalismo.

La antropología decía Radcliffe-Brown, debe basarse en una teoría analítica y no en la simple compilación de hechos históricos. La historia se ocupa de la descripción diacrónica, la sociología permite el análisis sincrónico de la sociedad: comprender los elementos de la estructura conectados entre sí, en el aquí y ahora.

V.2 Nuevas categorías

Uno de los elementos diferenciadores más importantes entre el funcionalismo de Malinowski y el de Radcliffe-Brown será el concepto de *estructura social*. Esta estructura no es una categoría abstracta, por el contrario, la estructura se define a través de un hecho social, empíricamente observable como son las relaciones sociales entre individuos que desempeñan roles. Esto conforma un *sistema social*, objeto de estudio de la antropología. La estructura social es la realidad misma, esta perspectiva lo diferenciará del estructuralismo de Levi-Strauss. Para éste último, la estructura es invisible y subyacente, tiene que ver con modelos teóricos y abstractos que construye el investigador a partir de la realidad observada (ver capítulo sobre Estructuralismo).

A partir de definir la estructura social como la red de relaciones sociales visibles, Radcliffe-Brown privilegió en sus estudios el análisis de los sistemas de parentesco: por ejemplo la familia elemental es el grupo que organiza las relaciones de parentesco a través de relaciones diádicas "un sistema de parentesco (...) es un sistema de relaciones diádicas entre persona y persona en una comunidad,

siendo regulado el comportamiento en cualquiera de estas relaciones en mayor o menor grado, por los usos sociales" (RADCLIFFE-BROWN: ver cita 15).

En un trabajo llamado Acerca de la Estructura Social,[14] Radcliffe-Brown dice:

> "... Si estudiamos a los aborígenes de una región de Australia, sólo la observación directa de estos grupos nos permite revelar que están vinculados por una compleja red de relaciones sociales. Empleo el término *estructura social* para indicar esta red de relaciones sociales (...) Las estructuras sociales son tan reales como lo son los organismos individuales (...) una relación particular entre dos personas... existe únicamente como parte de una amplia red de relaciones sociales (...) es esta red la que yo considero objeto de nuestras investigaciones (...) Incluyo dentro de la estructura social todas las relaciones de persona a persona..."

Pero a esta idea de estructura, él agrega algo más, la categoría de *forma estructural*, que sería el tipo normal de relaciones que se abstraen de la realidad observada:

> "La realidad concreta que nos interesa es el conjunto de las relaciones existentes en un momento dado, que vinculan a determinados seres humanos entre sí... Pero no tratamos de describir esto en su particularidad, sino de hacer un análisis formal de la estructura (...) Lo que importa es la forma general o normal de esta relación, con abstracción de sus variantes particulares (...) Existe una importante distinción entre la estructura, como una realidad concreta existente y la forma estructural, tal como la describe el trabajador de campo..."

Otro aspecto relevante de este planteo es que, mientras que las estructuras sociales pueden cambiar, las formas estructurales son mucho más estables. Precisamente la estabilidad de la forma estructural depende de la *integración de sus partes* y de como estas son necesarias para el mantenimiento del sistema. En este punto podemos notar la influencia de Durkheim, la *estabilidad* y la *unidad* de la sociedad son las condiciones que presuponen los planteos teóricos de Radcliffe-Brown a través de los conceptos de *integración, equilibrio* y *solidaridad*.

Como vemos, en los presupuestos básicos del estructural-funcionalismo vuelven a aparecer categorías que ya habíamos encontrado en los trabajos de Malinowski: *integración, totalidad, solidaridad, equilibrio* y *homeostasis* pero redefinidas ahora dentro del marco de la *estructura*. El antropólogo debe conocer los rasgos sistemáticos de la cultura, y buscar de qué forma las estructuras y las instituciones de una sociedad se *interrelacionan* entre sí para formar un sistema social. El sistema tiende a la estabilidad y al equilibrio, mediante la *unidad o solidaridad* de las partes con el todo. Esta noción de estructura tal como la ha trabajado Radcliffe-Brown podemos afirmar que es una noción simple, no compleja, ya que no existen mediaciones entre la estructura y la realidad empírica observada.

Si abordamos el concepto de *función*, vemos que existe una nueva diferencia con Malinowski. En este autor la función de las instituciones es la de satisfacer las necesidades básicas de la sociedad y esta idea lo lleva a un funcionalismo "reduccionista" que se basa en una teoría psicobiológica de las necesidades.[15] Para Radcliffe-Brown la función de cualquier tarea o cometido social consiste en el valor fundamental que se le asigna en el mantenimiento y la continuidad estructural.[16] Su concepto de función establecía una dependencia respecto de la analogía orgánica:

"Tal como usamos aquí la palabra función, la vida del organismo se concibe como el funcionamiento de su estructura y la continuidad de ésta se mantiene por la continuidad del funcionamiento. Si examinamos cualquier elemento recurrente del proceso vital, como la digestión, como la respiración, etc., vemos que su función es la parte que le cabe en la contribución que hace a la vida del organismo como un todo (...) Si del terreno de la vida orgánica se pasa al de la vida social vemos que al examinar una comunidad cualquiera, tal como una tribu africana o australiana, podemos reconocer la existencia de una estructura social. Los seres humanos individuales que son las unidades esenciales en este caso, están vinculados por un conjunto definido de relaciones sociales que los ubican en un todo integrado (...) La función de cualquier actividad recurrente, repetida, por ejemplo el castigo de un crimen, o una ceremonia funeraria, es la parte que le cabe en la vida social como un todo, y, por ende, la contribución que hace a la continuidad estructural (RADCLIFFE-BROWN: IBID).

Además, todo sistema estructural tiene un tipo de unidad que se denomina u*nidad funcional*, para lograr la estabilidad duradera del sistema, evitándose así los conflictos que atentan contra el mantenimiento de la estructura social o su reabsorción.[17]

V.3 Metodología

"La tarea de la sociología comparativa, como la de toda ciencia experimental, es la de crear los adecuados conceptos analíticos en cuyos términos hacemos generalizaciones y que, una vez suficientemente comprobados por sistemáticas observaciones de los fenómenos, pueden ser establecidos como probables. El campo específico de la antropología social es el estudio experimental, en el sentido definido anteriormente, de las sociedades primitivas".[18]

En un intento por romper con la metodología etnológica, Radcliffe-Brown afirmó que el método de la antropología debe ser inductivo y generalizador, cuyo objetivo es establecer leyes sociológicas universales. El antropólogo debe recoger las regularidades observables en el trabajo de campo, para luego reordenarlas en la forma de *generalizaciones empíricas o leyes*. No se pretende explicar sino describir la realidad.

En sus estudios sobre los sistemas de parentesco africanos, parte de la diversidad de los sistemas de parentesco y matrimonio existentes en la realidad, cuenta la heterogeneidad de las costumbres, busca la identidad de la función. Va de la observación del comportamiento individual a las generalizaciones, para luego poder establecer comparaciones interculturales.

Las conclusiones aparecerán explicitadas en las clásicas monografías funcionalistas, que pretendían ser un superación del etnocentrismo victoriano ya que describían en profundidad la existencia de estos pueblos llamados primitivos, superando así el enfoque evolucionista que los ubicaba en escalas evolutivas.

VI. APROXIMACIONES CRÍTICAS

Una de las críticas que más fuertemente han recibido las teorías funcionalistas está directamente relacionada con la situación colonial. Mario Margulis[19] afirma que a pesar de que el funcionalismo hubiese proclamado independencia ideológica y prescindencia valorativa lo único que intentaba encubrir era su compromiso con el orden dominante.

Podríamos decir que existe encubrimiento porque en definitiva lo que la antropología funcionalista intentaba demostrar a través de sus postulados teóricos, era que las sociedades tradicionales o primitivas se mantienen estables, no cambian; el imperialismo y su necesario "contacto" entre culturas, produce un reordenamiento de las partes en cuestión; las sociedades tenderán hacia el equilibrio y la armonía del sistema, no hacia el conflicto.

Otra de las críticas de las cuales ha sido objeto el funcionalismo está referida al cuestión del cambio social y de la dimensión histórica. No es que nieguen la existencia de los procesos históricos, pero para comprender el funcionamiento de una estructura empírica, no es necesario tomarlo en cuenta. De alguna forma y como señalan muchos autores, se negaron implícitamente a aceptar que las sociedades "primitivas" tenían su propia historia. Esta negación de la historia de los "otros" pueblos, permitió justificar la colonización y explotación de esas sociedades.

Se consideró a la antropología funcionalista como una ciencia conservadora y a favor del status quo, por el énfasis que pusieron en los análisis sobre el equ*ilibrio*, la *solidaridad* y la *integración social*, en contraposición con otros estudios que intentaban observar los cambios dinámicos que llevaban al cambio estructural (por ejemplo la perspectiva marxista) pero, como asegura Marvin Harris[20], no es que fueran ingenuos ignorantes de la existencia de conflictos, solo que no estaban preparados teóricamente para comprender que estos forman parte de la condición humana.

Bibliografía

AUGE, Marc, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología,* México, Grijalbo, 1987.

DIAZ POLANCO, *Contribución a la crítica del funcionalismo*, Mimeo.

EVANS-PRITCHARD, E. E., *Ensayos de Antropología Social,* España, Siglo XXI, 1974.

GIDDENS, Anthony, "Funcionalismo después de la batalla", en *Studies in Social and Political Theory*, New York, Basic Books, 1977. Traducción de S. Visakowski, G. Scotto, S. Wallace.

GODDARD, D., "Los límites de la antropología británica", en *Crítica de la antropología británica*, Forster, P. y otros, Barcelona, Anagrama, 1977.

HARRIS, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, España, Siglo XXI, 1985.

KAPLAN, D. y MANNERS, R., *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1979.

KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972,* Barcelona, Anagrama, 1973.

LECLERC, Gerand, *Antropología y colonialismo*, España, Ed. Comunicaciones, Serie B, 1973.

LLOBERA, J., *La antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975.

MAIR, Lucy, *Introducción a la antropología social,* España, Alianza, 1973.

MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia y religión*, España, Planeta, 1985.

MALINOWSKI, B., *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, España, Planeta, 1985.

MALINOWSKI, B., *Los argonautas del pacífico occidental*, España, Ariel, 1922.

MARGULIS, M., *Una antropología social para América latina*, Mimeo.

MENENDEZ, E., *Colonialismo, neocolonialismo, racismo*, Mimeo, 1968.

MENENDEZ, E., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes", en *Revista Alteridades*, 1991.

PORTANTIERO, J. C., *La sociología clásica: Durkheim y Weber*, Buenos Aires, CEAL, 1989.

RADCLIFFE-BROWN, A., *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1977.

STAUDER, J., "El funcionalismo como ideología colonialista", en *Nueva antropología*, México, Año I, N° 3, 1976.

ZEITLIN, I., *Ideología y teoría sociológica*, España, Amorrortu, 1970.

Notas

[1] DIAZ POLANCO: *Contribución a la crítica del funcionalismo*, Mimeo

[2] STAUDER, Jack: El funcionalismo como ideología colonialista, en *Nueva Antropología*, Año I, N° 3, 1976

[3] MENENDEZ, E.: *Colonialismo, neocolonialismo, racismo*, Mimeo, 1968

[4] ZEITLIN, I: *Ideología y teoría sociológica*, Madrid, Amorrourtu, 1970, pag. 83.

[5] HARRIS, Marvin: *El desarrollo de la teoría antropológica*, España, Siglo XXI, 1985, página 481.

[6] MALINOWSKI, B.:*Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ariel, 1922

[7] Ibid.

[8] Ibid.

[9] MALINOWSKI, B.:Confesiones de ignorancia y fracaso en *La Antropología como Ciencia*, Llovera, J. compilador, Barcelona, Anagrama, 1975, páginas 130 y subsiguientes.

[10] MENENDEZ, E.: Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes, en *Revista Alteridades*, 1991

[11] Ibid.

[12] HARRIS, M.: op. cit. pág. 477

[13] KUPER, A.: *Antropología y antropólogos. La escuela británica (1922-1972)*, España, Anagrama, 1973

[14] RADCLIFFE-BROWN, A.: *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1977

[15] GODDARD,: Los límites de la antropología británica, en *Crítica de la antropología británica*

[16] RADCLIFFE-BROWN: A. op. cit.

[17] Ibid.

[18] RADCLIFFE-BROWN: *Antropología social,* en Llobera compilador, op. cit., pág. 53.

[19] MARGULIS, Mario: *Una Antropología Social para América Latina,* mimeo, págs. 6 y 7.

[20] HARRIS, M.: op. cit., pág. 446.

EL PARTICULARISMO HISTÓRICO

CLAUDIA E. HERNÁNDEZ SORIANO Y MARÍA JOSEFINA MARTÍNEZ

"Contra los evolucionistas Boas planteó la cuestión de que los mismos elementos en diferentes culturas pueden tener diversos antecedentes, y contra los difusionistas extremos planteó que en las mismas condiciones se pueden generar elementos similares, por lo cual no puede ser la difusión la única explicación para las similitudes".

JOHN HONIGMANN

I. INTRODUCCIÓN

En la época en que Franz Boas inició su producción teórica era todavía importante la influencia del pensamiento evolucionista sobre las ciencias sociales en general y sobre la antropología en particular, tanto en Europa como en los Estados Unidos; otra escuela de pensamiento que pesó en esa época fue el difusionismo alemán, que explicaba la difusión de pautas culturales en base al principio de la transmisión de esos rasgos desde un punto y hacia su entorno, y se empeñaba en reconstruir las líneas en las cuales los diferentes rasgos culturales se habían difundido. Como respuesta a estas influencias, entre fines del siglo XIX y principios del XX surgieron diversas corrientes que rechazaron las generalizaciones y reconstrucciones en abstracto características de estas escuelas y postularon la necesidad de la observación directa y de la recolección sistemática de datos empíricos como paso necesario para sustentar cualquier teoría más abarcativa. De todas ellas hay tres que se destacan por su trascendencia: el FUNCIONALISMO y el ESTRUCTURAL-FUNCIONALISMO, en el Viejo Mundo, y el PARTICULARISMO en Estados Unidos.

II. FRANZ BOAS: UN ANTROPÓLOGO QUE HACE ESCUELA

Franz Boas fue la figura en torno a la cual se aglutinó la producción antropológica norteamericana entre finales del siglo pasado y principios de éste, en el marco de una corriente que a la postre dio en llamarse *Particularismo Histórico,* la cual dominó el panorama antropológico de los Estados Unidos a lo largo de los primeros cincuenta años de este siglo.

Si bien identificar a toda una escuela de pensamiento con la figura de su principal autor es peligroso, pues suele caerse en simplificaciones que distorsionan la compleja realidad de las corrientes intelectuales, en este caso (y por las circunstancias que más abajo veremos) se puede afirmar que la influencia de Boas sobre la antropología norteamericana fue decisiva. Sin embargo, aunque se lo considera el patriarca de esta corriente, ni él ni sus discípulos hubieran aceptado que se lo reconociera como el "fundador" de una escuela. Sencillamente lo consideraban "el hombre que convirtió a la antropología en una ciencia" (Margaret Mead, citada en HARRIS: 1985).

III. UN ALEMÁN EN LOS ESTADOS UNIDOS

Franz Boas nació en Minden (Westfalia, Alemania) en 1858; estudió física, geografía y matemática, y en el año 1881 se doctoró en la Universidad de Kiel, con la presentación de una tesis sobre el color del agua del mar, lo que indica cuán lejos estaba en ese momento de interesarse por la antropología.

Sin embargo, entre los veinte y los treinta años (durante la década de 1878-1888) se produjo en este autor un proceso que lo llevaría desde la física a la geografía, y desde ésta a la etnografía. Fue por ese entonces que marchó a las tierras de Baffin a realizar su primer trabajo de campo entre los esquimales, y a raíz de ello comenzó a despegarse de cierto determinismo geográfico —producto de su formación académica específica— que teñía sus reflexiones y empezó a prestar atención a los aspectos psicológicos, relacionados con la adaptación del hombre al medio ambiente en que vive.

En esa época (principios del siglo XX en Alemania), a pesar de los grandes adelantos logrados en las ciencias experimentales, la reacción contra el materialismo había provocado un retorno a las enseñanzas de Kant (HARRIS: 1985): el conocimiento entendido como producto de la interacción entre espíritu y realidad. El pensamiento neo-kantiano que tuvo mayor influencia sobre Boas fue el del filósofo Wilhelm Dilthey, autor que distinguía entre ciencias naturales y ciencias humanas caracterizando a estas últimas por la posibilidad de conocer el fenómeno "desde adentro" (pecado original de las ciencias humanas, relacionado con el problema nunca resuelto de estudiar "objetos" que son a la vez sujetos), en virtud de que el sujeto que conoce forma a su vez parte del mundo que estudia.

Influido por estas ideas neo-kantianas en boga, Boas fue alejándose de los postulados materialistas (legado también de su primera formación en ciencias físico-matemáticas) y adoptando en forma progresiva una postura que daba mayor importancia a la influencia del espíritu y de la subjetividad en el proceso de conocimiento de las ciencias humanas que a cualquier tipo de determinismo material.

Impulsor de un método caracterizado por la exhaustiva recolección de datos empíricos, y dueño de un minucioso inductivismo, puso a la investigación etnográfica de campo en un lugar central del trabajo antropológico. En su trabajo concreto realizó una extensa etnografía de los kwakiutl, pueblo de la costa noroeste de los Estados Unidos sobre el cual efectuó detalladas descripciones acerca de sus instituciones fundamentales, destacándose entre ellas, por sus particularidades, el potlach. Consecuente con estas ideas, se mostró invariablemente reacio a aceptar las generalizaciones características de las corrientes evolucionistas, que siempre le parecían apresuradas.

Como consecuencia de todo ello, Harris sostiene que "durante la primera

mitad del siglo XX la antropología en los Estados Unidos se caracterizó por la evitación programática de todas las síntesis teóricas" (HARRIS: 1985), en base a la estrategia de investigación propuesta por Boas.

Hombre de intensa vida académica, además de publicar varios libros y numerosos artículos fue profesor e investigador, conferenciante y escritor, y fundó y presidió varias sociedades científicas. Su intensa actividad, claro está, era fruto tanto de su característica personalidad como de su sólida formación teórica, y se tradujo en casi medio siglo de continuo trabajo académico en el área antropológica de la Universidad de Columbia (1896-1941).

Veamos ahora cuáles fueron sus principales aportes teóricos a la Antropología.

IV. TEORÍA DE LA CULTURA

Para Franz Boas era indiscutible que la cultura de un grupo social no estaba determinada por su raza. Con ello independizaba aquel concepto de toda reminiscencia biologicista. A su vez rechazaba la idea, tan cara a los evolucionistas, de que la humanidad podía alinearse según un ordenamiento evolutivo racional, conforme al cual toda sociedad avanzaba hacia la realización de un creciente grado de progreso, cuyo punto cúlmine hallaba su expresión en la sociedad occidental.

Para explicar la diversidad cultural, los evolucionistas no rompieron con el etnocentrismo y tomaron como parámetro el grado en que las distintas culturas se alejaban o acercaban a la sociedad occidental. Esta última era apriorísticamente considerada como la realización suprema de la razón. En oposición a esta postura, Boas postuló la existencia de culturas *diversas* pero *particulares*:

> 1) Para el fundador del Particularismo Histórico cada *cultura* era un conjunto coherente de rasgos conductuales e ideacionales. Estos rasgos tenían básicamente dos orígenes posibles: por la difusión de ciertas pautas culturales de un grupo a otro (mediando una adaptación de la misma al conjunto), o bien por un proceso de creación independiente.
>
> 2) Otro tópico importante de su teoría de la cultura refiere a la relación individuo-sociedad. Los individuos se socializarían, a su entender, en las tradiciones de su grupo desde la temprana infancia y ajustando paulatinamente su forma de ver el mundo y sus conductas a las mismas. En este plano consideró fundamental el rol del lenguaje, pues dado que cada lengua expresa una construcción particular del mundo, su aprendizaje en el proceso de socialización temprana resulta indispensable para la incorporación de las pautas y los valores de su sociedad.

El proceso de socialización lleva entonces, según este autor, a la automatización de las pautas culturales, las que con el tiempo se van inscribiendo en el individuo en forma casi inconciente. Además, tales pautas adquieren en el individuo una fuerte carga emocional, creando algo así como un "lazo sentimental", un arraigo visceral del individuo a los valores y pautas de su cultura, lo que a su vez implica un rechazo a formas de conducta ajenas al propio grupo social. En este contexto hay que entender el siguiente planteo de Boas: "el individuo es prácticamente esclavo de la tradición" (BOAS: 1964).

V. CRÍTICAS AL EVOLUCIONISMO

Boas desarrolló su teoría de la cultura en base a dos principios básicos que, en tanto confrontan con el evolucionismo en boga, nos permiten entender sus críticas a esta corriente: a) el énfasis en un enfoque histórico, y b) el imperativo de estudiar cada cultura desde adentro.

a) **Un enfoque histórico no evolucionista de la cultura.** Boas planteó la necesidad de un enfoque histórico de la cultura, pero no a la manera de los evolucionistas. En contraposición a estos, sostuvo que no existía un único sentido de la historia a través de cuyas etapas habrían de transitar las diferentes culturas, marchando hacia un estadio culminante de racionalidad representado por la sociedad occidental. Argumentó, en cambio, que cada cultura tenía una historia original, es decir, que estaba conformada por un conjunto de pautas, valores y tradiciones, de distintos orígenes geográficos o de propia creación, que constituían una realidad ecléctica. El origen de los rasgos culturales incorporados por un proceso de difusión podía ser rastreado históricamente, pero no debía olvidarse que ellos no eran adoptados por el grupo social sin previas modificaciones, sino a través de un proceso de adaptación en el cual esos rasgos adquirían un significado específico dentro de esa cultura, cambiando probablemente el sentido que tenían en su contexto original.

De esta manera, Boas estaba cuestionándole al evolucionismo su concepción unilineal de la historia: el desarrollo de las distintas culturas no era en modo alguno, en la concepción de este autor, una sucesión de etapas alineadas en un sentido único, sino más bien se producía a través de líneas de desarrollo múltiples, particulares y divergentes. Por otra parte, dado que en su concepción cada rasgo cultural (más allá de su origen) sólo tenía sentido en el marco del conjunto estructurado que constituye la cultura, criticó con énfasis similar la insistencia del evolucionismo en el uso de un método comparativo que cotejaba rasgos culturales individuales, aislándolos del contexto total que les da sentido.

b) **Entender la cultura "desde adentro".** Boas tomó como imperativo metodológico la necesidad de entender los fenómenos culturales "desde adentro" (principio de interpretación subjetiva, perspectiva "emic" del grupo). Esta afirmación se inscribe en una determinada concepción de los fenómenos sociales afín al neo-kantismo, dado que Boas, en congruencia con los neo-kantianos (especialmente con Dilthey) consideraba que la diferencia crucial entre las ciencias humanas y las ciencias naturales tenía que ver con los atributos "del espíritu", que convierte a los fenómenos humanos en algo distinto de los fenómenos de la realidad natural. Esta especificidad del objeto de estudio de las ciencias humanas o del espíritu demandaba, entonces, un método de trabajo diferente al de los científicos naturales, un método de conocimiento "comprensivo". En el caso del estudio de las culturas, dado que las conductas se basan en pautas tradicionales que estructuran el mundo del nativo, el antropólogo tendría que tratar, según esta corriente de pensamiento, de ver el mundo "a través de los ojos del nativo", en vez de imponerle un marco de racionalidad exterior constituido por la propia racionalidad occidental, a la manera en que lo hacían los evolucionistas.

El evolucionismo tayloriano, por ejemplo, encontraba que las diferencias entre primitivos y civilizados podrían cifrarse en la dualidad sin razón/razón, en la cual los pueblos no occidentales eran definidos como "primitivos" al ser comparados con la propia cultura del científico. En franca oposición a ese tipo de argumentaciones, Boas consideró que cada cultura era cualitativamente diferente e históricamente particular, y encontró que los intentos de explicar las culturas no occidentales en términos evolucionistas eran una iniciativa etnocéntrica, además de errada en cuanto al entendimiento acerca de la verdadera naturaleza de los fenómenos culturales.

VI. DISCÍPULOS Y DERIVACIONES

"El principio de integración cultural estuvo presente entre los antropólogos norteamericanos como una expresión del anti-evolucionismo. La interrelación de los fenómenos culturales era incuestionada. Los contextos espacio-temporales daban sentido a las culturas" (HONIGMANN: 1976).

Sin duda, y a pesar de sí mismo, Boas se constituyó en una suerte de patriarca de la antropología cultural norteamericana, y entre sus numerosos discípulos figuran muchos de los nombres más importantes de la antropología norteamericana de este siglo: Kroeber, Linton, Mead, Benedict, Lowie y Hoebel, entre otros. Sin embargo, esto no significa que sus discípulos compartieran totalmente su pensamiento o trabajaran en idéntica dirección; antes bien, ellos derivaron en diferentes líneas de investigación, enfocadas hacia la historia cultural, los estudios sobre cambio cultural o aculturación, la herencia social y la conocida corriente de Cultura y Personalidad (ver Neufeld).

VII. CRÍTICAS

Diversas críticas se han formulado sobre esta corriente teórica, tanto en los planos conceptual y metodológico como en cuanto a sus implicancias políticas e ideológicas.

Una de las críticas más frecuentes al Particularismo Histórico es la que se sintetiza en la siguiente cita: "reaccionando contra el difusionismo germano y contra el evolucionismo clásico por su carácter deductivo, la antropología norteamericana se afirmó en el inductivismo, el particularismo y el relativismo, tanto heurístico como filosófico; y al querer evitar las teorías sistemáticas para explicar los fenómenos culturales, se volvió fuertemente ateórica" (HONIGMANN: 1976). Esto es, los seguidores de esta corriente de pensamiento sostuvieron que una teoría sistemática sólo podía formularse una vez recolectada la mayor cantidad posible de datos sobre el tema en estudio. Sin embargo, no tomaron en cuenta que los "datos", en este caso los fenómenos culturales, no son una evidencia bruta, y su individualización y selección presupone ya toda una serie de conceptualizaciones y decisiones de carácter teórico; cayeron así en un empirismo ateórico que les impidió formular explicaciones acerca de los fenómenos observados.

También el relativismo cultural, una de las principales tesis de esta corriente, ha sido objeto de profundos debates, produciendo posiciones contrapuestas. Por un lado el relativismo, por contraposición al etnocentrismo de la corriente evolucionista, significó un avance en cuanto al respeto y la tolerancia hacia las diferencias culturales. Sin embargo, muchos han criticado que esta tesis relativista supone culturas aisladas que pueden ser juzgadas con sus propios parámetros, lo que oscurece el hecho de que la mundialización del capitalismo ha producido una interdependencia objetiva y asimétrica a la cual no escapa prácticamente ninguna sociedad en la actualidad. Al predicar en abstracto que todas las culturas tienen el mismo valor se opaca el hecho de que este proceso de occidentalización conlleva la subordinación de unas sociedades bajo el dominio de otras (García Canclini: 1984).

VIII. COMENTARIO FINAL

Hoy siguen siendo pertinentes, a nuestro entender, las dos críticas antes mencionadas, tanto la teórico-metodológica, por la ingenuidad del inductivismo empirista subyacente a la propuesta del Particularismo, como la político-ideológica, dado el efectivo oscurecimiento del dominio del modo de producción capitalista a nivel mundial al que puede arrastrar esa visión relativista.

Sin embargo, no podemos pasar por alto la importancia que tuvo para la antropología contemporánea el énfasis que esta corriente de pensamiento puso en la necesidad de sustentar cualquier teoría de la cultura con datos serios y recogidos sistemáticamente mediante el trabajo de campo.

Por otra parte, sigue siendo digna de aplauso (hoy más que nunca) la clara postura anti-racista (ver Mazetelle-Sabarots) y la oposición a cualquier tipo de etnocentrismo que tanto en lo teórico como en lo personal sostuvieron Boas y muchos de sus discípulos. Esta actitud trascendió el plano meramente académico, y llevó a Franz Boas a pronunciarse públicamente, y en numerosas oportunidades, en contra del racismo y en favor de la paz, la tolerancia y el respeto por las diferencias culturales, actitudes que llegaron a poner en riesgo su carrera intelectual y que le valieron, en cierta oportunidad, una sanción de parte de la *American Anthropology Association* por condenar las operaciones secretas llevadas a cabo por algunos antropólogos americanos ocupados en tareas de inteligencia en América Latina.

El programa propuesto por el Particularismo Histórico, lejos de constituir un antievolucionismo reaccionario, se corresponde en muchos puntos con los principios ideológicos de un liberalismo político de centro-izquierda que, en las tres primeras décadas de este siglo, priorizó en los Estados Unidos los valores de la democracia multirracial, la relatividad de la costumbre y la máxima libertad individual, en el marco de la heterogeneidad cultural de la sociedad norteamericana de la época. Franz Boas defendió estos principios durante toda su vida; tanto es así que "el 21 de diciembre de 1943, cuando en el transcurso de un banquete en el Men's Faculty Club de la Universidad de Columbia sufrió el ataque cardíaco que le ocasionó la muerte, sus últimas palabras se refirieron a la necesidad de una constante vigilancia contra el racismo" (Harris: 1985).

En los últimos tiempos, señala Eduardo Menéndez, se ha retomado en gran medida ese "programa antropológico" esbozado en los años treinta en los Estados Unidos. "La crítica a las teorías generales explicativas, la necesidad de producir enfoques sintéticos no dogmáticos, la concepción de que la gran teoría opera como un cierre a la explicación de las particularidades, el énfasis colocado en propuestas que observan la diferencia y no sólo la desigualdad" (Menéndez: 1991) fueron

claramente elementos de dicho programa. La diferencia reside en que, en el contexto histórico contemporáneo, esta "revisión" no se asienta sobre un paradigma de igualitarismo, tolerancia y respeto por las minorías, sino que emerge como reacción absoluta contra las teorías totales.

Bibliografía

BOAS, Franz, *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural,* Ediciones Solar, Buenos Aires, 1964.

GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Las culturas populares en el capitalismo,* Editorial Nueva Imagen, México, 1984.

HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura,* SIGLO XXI, España, 1985.

HONIGMANN, John, *The development of anthropological ideas,* Dorsey Press, 1976 (trad. Patricia Mosalve).

LOWIE, Robert H., *Historia de la etnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

MENÉNDEZ, Eduardo L., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes", *Revista Alteridades*, 1991.

Nota

1 Prueba de ello es que algunos de sus artículos en contra de las teorías biologicistas circularon entre la resistencia clandestina, en la Alemania de Hitler, y sus libros fueron quemados en las hogueras nazis.

ESTRUCTURALISMO

ESTELA D. GUREVICH, SUSANA JÁUREGUI Y LALY LONGOBARDI

EL ESTRUCTURALISMO EN ANTROPOLOGÍA

Cuando vamos a estudiar un fenómeno social podemos dirigir nuestra atención hacia los objetos en sí[1] o a las relaciones existentes entre ellos. El enfoque que propongamos va a depender de los postulados teóricos que asumamos. El estructuralismo, como veremos, se centra en las relaciones entre los objetos para ver cómo ellas afectan al todo y a las partes. Así como en la música no advertimos los sonidos aislados sino el conjunto de sus interrelaciones o cuando miramos un cuadro no reparamos en cada pincelada sino que percibimos la obra como totalidad, del mismo modo se nos presentan los fenómenos sociales. Pero así como al analizar una pieza musical o pictórica se va a atender a cómo están relacionados los sonidos o las pinceladas, al abordar el estudio de una sociedad, desde la perspectiva estructuralista, se analizarán las relaciones existentes en ella.

La intención del estructuralismo es descubrir el principio —el "universal" del comportamiento humano— que subyace a la diversidad de conductas empíricamente observables.

Levi Strauss,[2] máximo representante de esta concepción en la antropología, encuentra que ese "universal" está en los mecanismos de pensamiento humano —la "Mentalidad"— a partir de los cuales el hombre impone una organización a su mundo (su representación del mundo).

Situación histórica

El movimiento estructuralista constituyó la moda intelectual de los años '60 en la ciencia y la filosofía, especialmente en Francia, Iberoamérica e Italia. En las décadas anteriores se había impuesto como método de investigación en psicología (Gestalt) y lingüística (Escuela de Praga), opacando el predominio genético (biologicismo), historicista (la historicidad inevitable del pensamiento humano) y existencialista (con su acentuación de la libertad y la exaltación del sujeto). Posteriormente alcanzó a las ciencias naturales y humanas (Etnología, Psicoanálisis, teoría marxista, crítica literaria, etc.). Podríamos vincular su auge con las condiciones del hombre contemporáneo —más "condicionado" que "creador" de las estructuras socioeconómicas y políticas en que se halla. En los últimos quince años —acompañando la crisis de identidad de la antropología, resultante de la redefinición de las condiciones políticas y los obstáculos a la práctica antropológica tradicional— hemos asistido a nivel teórico, a un desplazamiento del estructuralismo y el marxismo, las grandes teorías, que tanto habían inspirado a la antropología hasta los '70.

Es difícil contextualizar la obra de un creador tan fecundo como el que nos

mueve, que aún continúa su práctica. Pero creemos ineludible la mención de la Segunda Guerra Mundial y las discriminaciones y persecuciones con que ella marcó a la humanidad y en este contexto ubicar su preocupación por la revalorización de las diferencias a la luz de la universalidad de la naturaleza humana, integradora de procesos biológicos y culturales.

Antecedentes teóricos. Continuidades y rupturas

> "toma un concepto de un campo y se lo traslada a otro, es bastante importante en las ciencias del hombre. Pero, ese concepto generalmente varía al ser trasladado, mantiene ciertas características del original pero al mismo tiempo se le asignan nuevas propiedades, que son las del concepto derivado" (Bleichmar, 1984)

Es difícil separar el estructuralismo de los escritos de Levi-Strauss, a lo largo de los cuales desarrolla sus observaciones, concepciones teóricas y metodología. Veamos algunos planteos de autores anteriores que le sirvieron de referencia en su producción:

Emile Durkheim (1858-1917) —considerado por Levi Strauss el padre de la antropología social en Francia— se preocupó por llevar a las ciencias humanas, el espíritu y los métodos de las ciencias físicas (aspiración compartida por el antropólogo Boas en Estados Unidos), destacando la necesidad de analizar primariamente los fenómenos e investigar sus determinaciones internas antes que su naturaleza u origen.[3] Enunció la primacía de lo social sobre el intelecto (al referirse a los mecanismos lógicos inmanentes en la religión primitiva en "Categorías elementales del pensamiento") y afirmó que los fenómenos sociales y humanos forman parte de la naturaleza y responden a las mismas leyes generales. Levi Strauss por su parte nos afirma que "una actividad intelectual no puede ser el reflejo de la organización concreta de la sociedad" (..). "Los mitos significan el espíritu que los elabora por medio del mundo del que él mismo forma parte".[4]

Aquí encontramos el principio fundamental del estructuralismo levistraussiano: la existencia de una lógica común a las experiencias de los hombres situada en un nivel subyacente e inconsciente, detrás de las relaciones concretas, observables; accesible al investigador mediante la construcción deductiva de modelos abstractos. (Piaget, pág. 92)

A Mauss (1872-1950), discípulo de Durkheim, Levi Strauss lo considera"el iniciador del estructuralismo antropológico" (Piaget, pág. 85). A él le debe tres nociones esenciales: la de *totalidad* que define lo social como una red de interrelaciones funcionales entre todos los planos: jurídico, económico, religioso, estético, etc. ("hecho social total": implica la inclusión de todo los observado en la observación y hasta la del observador); la de *categoría inconciente*[5] situada más allá de los hechos sociales empíricos —que permite escapar de la subjetividad y así superar la oposición yo/otro— y la del *don* que describe el intercambio de objetos (regalos) como un hecho que permea todos los aspectos de la vida primitiva ("hecho social total") e implica obligaciones: dar, recibir y devolver. Levi-Strauss retomará

este planteo destacando la importancia del hecho del intercambio por encima de lo que se intercambie, pues a través de él se conforman las relaciones, principio organizador de las sociedades.[6]

El evolucionismo sostenía junto a la noción de progreso lineal, continuo —que evaluaba, etnocéntricamente, en relación a los parámetros de la sociedad occidental—, el principio de la "unidad psíquica de la humanidad". Levi Strauss coincide con esto pero difiere en cuanto a la noción de progreso que no considera necesario y continuo sino procediendo a saltos, a la manera de "un caballo de ajedrez que tiene a su disposición muchos avances, pero nunca en el mismo sentido. Lo que gana por un lado está expuesto a perderlo por otro y sólo de vez en tiempo la historia es acumulativa, o sea que los resultados se suman para formar una combinatoria favorable" (Cit. por G. Canclini). Es decir, si bien reconoce la relevancia de la Historia por ser punto de partida indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura, sostiene que nuestra concepción que considera al hombre autor de la historia, "es propiedad distintiva de cierto devenir humano" (Piaget pág. 94) La etnología superará a la historia y la etnografía —interesadas por las particularidades de la vida de cada grupo humano—, al ubicar su objeto en el plano inconciente y apuntar así a conclusiones más generales.

Malinowski (1884-1942), representante del funcionalismo, fue quien enunció la metodología de trabajo de campo, que caracteriza a la antropología. Levi-Strauss valora su aporte metodológico y comparte su preocupación por dotar de rigurosidad científica a la disciplina. Critica en cambio su concepción de función (cuya evaluación toma como único punto de referencia al sistema, el mismo en base al cual se estima la funcionalidad de una estructura y que aparece como un fin en sí mismo) y sus explicaciones "psicologistas y biologicistas más que etnológicas". Frente a la determinación biológica de las conductas ("necesidades") planteada por Malinowski, Levi-Strauss considera que en el hombre esas necesidades se constituyen en contenidos de problemas y ponen en movimiento un proceso de elaboración, mediante símbolos, de toda la situación existencial, del que se deriva una conducta que ya no está determinada sino sólo "condicionada" por los aspectos biológicos de la situación. La cultura, como nueva dimensión, se incorpora al proceso provocando una transformación radical de toda la situación.[7]

Podemos decir que el análisis estructural aparece subordinado al análisis funcional, del que fue desprendiéndose hasta afirmarse como autónomo en base a la crítica del concepto de función.

Fue Radcliffe-Brown (1881-1955), enmarcado dentro del estructural funcionalismo, quien introdujo nuevas dimensiones en la idea de estructura, en los estudios etnológicos. Se refiere a la forma en que los individuos y los grupos están ligados en el interior del cuerpo social, incluyendo sus relaciones y hasta el sistema de valores. Los autores anglosajones de esta corriente, hablan de estructuras a propósito de relaciones o interacciones observables (Parsons: "las disposiciones estables de los elementos de un sistema social"), mientras que para Levi Strauss la estructura es una noción que da cuenta de lo subyacente a las relaciones observables, es inconciente, universal, invariante, de los hombres.

En los últimos años el estructuralismo francés reconoce las influencias de Marx en cuanto a que lo enunciado, lo visible, la apariencia (en ambos autores), no corresponde exactamente a lo no visible que es real (salario/plusvalía, relaciones sociales/ estructuras mentales); la diferencia es que para Marx las contradicciones internas de las estructuras fijan un límite que se traduce en cambios y para

Levi-Strauss, el estudio de la sociedad es el de sus sistemas, integrables en un sistema más general donde los cambios son acomodaciones de la estructura, transformaciones de una en otra (en el sentido matemático) con la ayuda de permutaciones (como cualquier sistema de signos).

Hemos visto algunas corrientes teóricas que influyeron sobre el pensamiento de Levi Strauss. Para seguir avanzando en la comprensión del estructuralismo es necesario que hagamos referencia a las influencias metodológicas, específicamente a la lingüística, de donde tomará los criterios que trasladará a la etnología.

El status "científico" alcanzado por la lingüística se debió en gran medida a los aportes de Ferdinand de Saussure quien, según Levi-Strauss, fue autor de una revolución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre. El demostró que la lengua posee leyes —del mismo nivel de las que dan cuenta las ciencias exactas— que a pesar de estar determinando el modo de pensar y de comunicarse del hombre, son ignoradas por él. Un lugar similar adjudica Levi-Strauss al inconciente, cuyas leyes están fuera de la aprehensión subjetiva, si bien determinan las modalidades de esa aprehensión.

Saussure considera a la lengua como un sistema formal "un sistema cuyas partes deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica" (sin tomar consideraciones históricas ni genéticas). En el centro del sistema coloca al signo. Tomemos un ejemplo: en gramática cada término en la oración posee un valor semántico y un valor sintáctico:

"Los niños juegan en el parque" y "La mamá llama a los niños". Semánticamente, la palabra "niños" es igual en cada una de las dos estructuras pero sintácticamente es diferente, por la posición que en ellas ocupa. El valor de "niños" ha cambiado.

La significación del signo está dada por las relaciones con otros signos y, el valor de una palabra (la propiedad que tiene de representar una idea) se da en la "cadena hablada" o sistema del que es parte; los valores emanan del sistema y los conceptos no se definen por su contenido propio sino por sus relaciones con los demás términos del sistema. (Carracedo pág. 98).[8]

El análisis fonológico —con su acentuación exclusiva de las relaciones diferenciales en el seno de un sistema sincrónico y del nivel inconciente de las leyes lingüísticas— permite definir precisamente una lengua y aclarar el complejo y diverso sistema fonético. Esta aproximación llegará a Levi Strauss a través de las obras de Karcevski, Trubetzkoy y Jakobson (Escuela de Praga). Colocando la noción de estructura en el centro de su análisis, ellos consideran a "la lengua (o cada parte de una lengua, fonética, morfología, etc.) como un sistema organizado por una estructura a descubrir y a describir" (Carracedo). Aquí estructuras serían tipos particulares de relaciones que articulan las unidades de un cierto nivel.

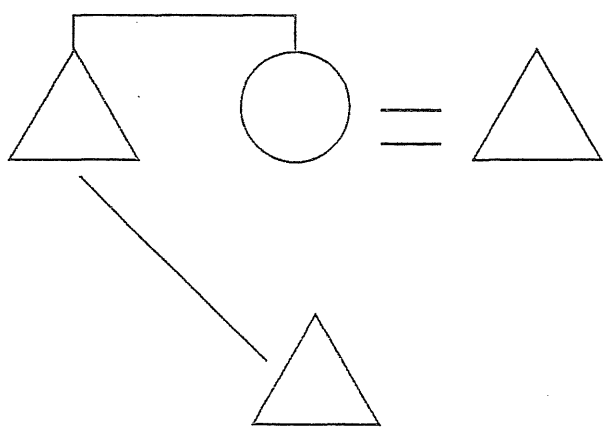
Levi-Strauss plantea una identificación entre lenguaje y sociedad en la que fundamenta la trasposición del método fonológico a la etnología. Señala que debemos mirar las regulaciones respecto al sistema de matrimonio y parentesco como un tipo de lenguaje, un conjunto de procesos que permiten el establecimiento de un cierto tipo de comunicación entre individuos y grupos. Que en este caso el factor mediador sean mujeres del grupo que circulan entre clanes, linajes o familias, en lugar de palabras que son circuladas entre individuos, no cambia para nada el aspecto esencial del fenómeno que es idéntico en ambos casos. Si bien reconoce que a diferencia de la lingüística, en lo social debe llegar a aislar el factor constante a través de la diversidad de formas que se suceden temporalmente, el método

fonológico le permitirá reducir la complejidad de los fenómenos sociales a combinaciones de elementos simples y de allí llegar a conocer las relaciones entre esos elementos —dentro de un mismo nivel o en niveles diferentes— y relacionar los modelos concientes e inconcientes de uno o de diferentes pueblos para obtener una especie de código universal, capaz de expresar las propiedades comunes a estructuras específicas. Ej.: se podría demostrar que las reglas de parentesco y matrimonio, las económicas y las lingüísticas de una o varias sociedades son interdependientes: reglas similares que regulan la circulación de distinto tipo de elementos.

Los sistemas de parentesco australiano e indoamericano fueron su banco de prueba para esa trasposición a la etnología del método fonológico. Advierte en estos sistemas, establecidos a nivel inconciente, cómo únicamente las parejas de oposiciones, (los elementos diferenciales) son significantes (padre-hijo, marido-esposa, hermano-hermana, tío-sobrino, etc.): la significación reside en las relaciones, no en los términos. Ésta es una "oposición binaria" principio ordenador de los procesos del pensamiento humano.

Siguiendo el pensamiento de Levi-Strauss diremos que si queremos "comprender" cómo trabaja la mente, sólo podemos hacerlo mediante el estudio de los sistemas que crea: sistema de parentesco, de mitos, de creencias, totémico, etc..

La figura que sigue corresponde a una estructura elemental de parentesco. Aparecen allí representados un par de hermanos de diferente sexo y la pareja de la mujer (el signo = significa alianza/matrimonio). En el renglón siguiente está la descendencia.



La línea inclinada pone de manifiesto el vínculo tío-sobrino. Si bien en todas las sociedades el hermano de la mujer es el tío de los hijos de ella (esto equivaldría al punto de vista sintáctico que antes mencionamos), en las sociedades matrilineales (de descendencia materna) ese vínculo posee un valor diferente (nivel semántico): el de avunculado y de él se esperan conductas que serían similares a las de un padre en nuestra sociedad.

Algunos conceptos básicos del estructuralismo:

Una noción fundamental es la de oposición; se refiere a que no vemos las cosas como ellas son sino lo que ellas son en relación a otras: conocemos en términos de diferencias u oposiciones (dos cosas son iguales entre sí porque difieren del mismo modo de una tercera). A este vínculo entre opuestos se lo llama binario y la raíz de este modo de conocer es psicobiológica, responde a la estructura psíquica dual que es la del homo sapiens. La antropología estructuralista trata de llegar a dar cuenta de la repetición de patrones duales, enfocando no sólo los contrastes sino también las relaciones entre ellos. Busca hallar qué hay de semejante en las relaciones de oposición tal como se expresan a cada nivel (resultantes de las transformaciones que antes mencionamos). Ej: si día/noche expresa el mismo contraste que derecho/izquierdo entonces debería encontrarse cómo difiere el primer par del segundo y en qué descansa la transformación de uno a otro. (Levi-Strauss lleva este planteo al campo de la matemática, donde analiza esas transformaciones)

¿Qué es estructura para Levi-Strauss?

La estructura no es visible, se la puede llegar a conocer mediante un modelo. Ese modelo, construido por el investigador de acuerdo con la realidad, se intercala entre la realidad y la estructura, y es el instrumento que permite poner de manifiesto la estructura social misma.

Las relaciones sociales son lo visible, la materia prima para la construcción de esos modelos. Así, la estructura de reciprocidad (nivel inconciente) se corresponde con la existencia de reglas de parentesco (nivel de las relaciones sociales). Los contenidos son aprehensibles en una organización lógica y la manera de analizarla es examinando el papel que desempeñan sus elementos en el contexto (recordemos lo hablado acerca del método fonológico).

Hay diferentes estructuras mentales (universales): la regla como regla, la noción de reciprocidad —que es la forma más inmediata bajo la cual se integra la oposición yo-otro— y el carácter sintético del don (regalo) que hace que el traspaso convenido de un valor de un individuo a otro los convierta en co-partícipes agregando una cualidad nueva al valor transferido" Ej: le doy mi hermana y nos convertimos en cuñados. (ver cita 4)

La manera de captar y comenzar el estudio de esa estructura es el lenguaje en los pueblos indígenas, ya que allí las reglas de la gramática son desconocidas y por lo tanto el lenguaje obedece a modelos inconcientes. Habría además otras estructuras, más concientes, "producto de una reinterpretación o racionalización secundaria" elaboradas para mantener el orden, la continuidad: por ej. las normas.

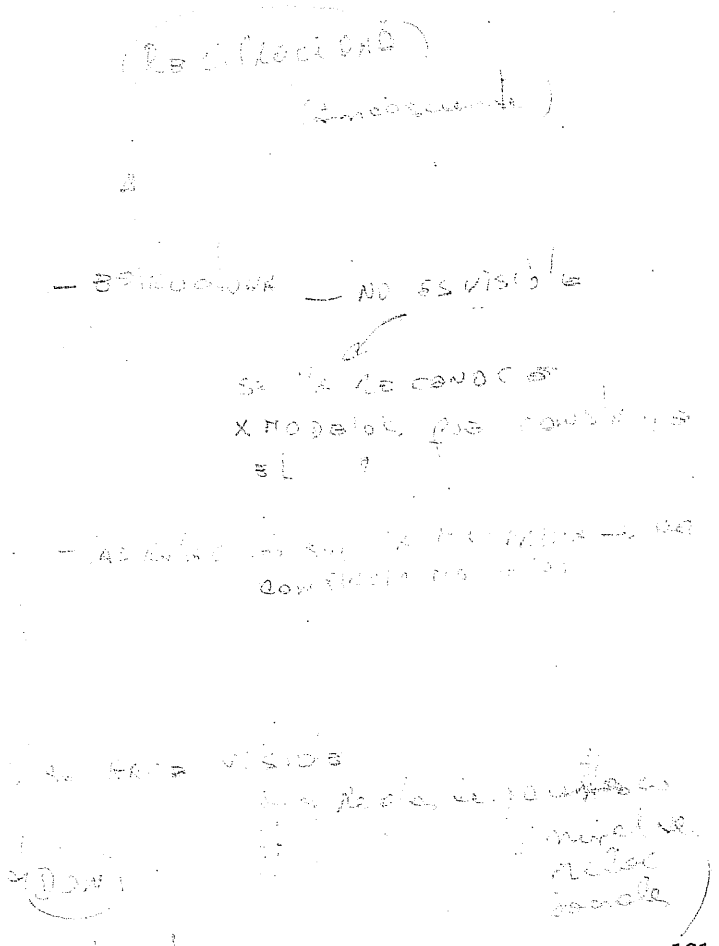
Según Levi-Strauss "la cultura es un continuo proceso de comunicación" (Eco, pág. 411), sistemas de signos compartidos estructurados de acuerdo con principios que gobiernan el funcionamiento del intelecto humano. El conocimiento de esos modelos mentales (modelos inconcientes) —que el investigador habrá adquirido a través del empleo de un método, sistemático y verificable— será el que permita analizar el código o lógica de los procesos mentales y decodificar cualquier producto mental determinado, puesto que ese mismo código debió ser el utilizado previamente para construir el modelo (Scheffler, pág. 11)

La antropología estructural es, entonces, concebida como una ciencia semiológica que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social: la vida

de una sociedad es el estudio de sus sistemas, a su vez integrados en un sistema más general. El análisis estructural (como mencionamos al hablar de análisis fonológico) será el que le permita alcanzar ese nivel "universal" (meta-código). Si como él considera la "actividad inconciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido y si esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, entonces es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconciente, subyacente a cada institución, costumbre, norma, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre, por supuesto que el análisis sea llevado bastante lejos" (L.S. Antropología Estructural).

Mientras que la historia se ocupa de las variaciones, la etnología llegará a las condiciones más estables y proporcionará elementos para una psicología.

Estructura no se refiere a la realidad empírica sino a los modelos construidos de acuerdo a ella.



¿EN QUÉ RESIDE LA ORIGINALIDAD DEL ESTRUCTURALISMO?

Aportes

El estructuralismo fundamentó una nueva concepción metodológica de carácter interdisciplinario, tendiente a superar los límites del empirismo y el historicismo dominantes hasta entonces en las diversas escuelas antropológicas. Sus aserciones influyeron tanto en el campo de la antropología como en el de la psicología, promoviendo cambios en las ciencias del hombre. En este punto, el aporte de Levi Strauss es haber demostrado la relevancia de la etnografía para el entendimiento de los procesos psicológicos.

Una profunda innovación fue haber tomado el dilema vigente en la antropología acerca de la incompatibilidad entre "naturaleza humana y variabilidad cultural" y presentado a ambas como una estructura unificada, abstracta, que gobierna las variaciones concretas.

Levi Strauss nos habla de la existencia de un "inconciente estructural" (estructurado y estructurante), teleológico —que funciona autónomamente—, como el sustrato inagotable de donde brota la significación en el universo humano; precede cronológicamente a lo conciente y es el que vehiculiza el "saber" de la especie o colectividad hasta el sujeto singular. La conciencia entonces, es fruto de un proceso de "reapropiación" que arranca de ese "inconciente estructural". En su planteo el problema del sentido (siempre vinculado a un sujeto determinado) pierde relevancia ante el "sentido del sentido", puesto que el sentido no aparece ya en su origen como algo inmediato, conciente, sino como algo mediatizado (Ricoeur, cit. por Carracedo pág. 291).

Podríamos decir que la mayor originalidad del pensamiento levistraussiano radica en su afirmación acerca de una "estructura" universal, común a todas las sociedades humanas y subyacente a la diversidad de manifestaciones concretas. Esta afirmación adquiere mayor envergadura si consideramos la tendencia predominante de la época que identificaba la mentalidad de los "salvajes" con la de los niños, calificándola de pre-lógica (Levy Bruhl). Se pensaba que las "poblaciones exóticas" eran psicológicamente diferentes a nosotros, de modo que estudiarlos tenía relevancia tanto desde un punto de vista evolutivo como comparativo. El reconocimiento de la unidad psíquica de la humanidad fue también argumento para separar, desde mediados del siglo pasado, sociología y psicología (civilizados) y antropología (primitivos). Levi-Strauss considera que no es que los miembros de esas sociedades sin escritura estén más cercanos a la naturaleza, todos lo estamos en la medida de nuestras posibilidades; lo que sí es que los productos de las habilidades naturales están menos confundidos con lo adquirido. Para él la diferencia radica en la "domesticación" de un pensamiento frente a lo "agreste" del

otro, que es el modo de pensar compartido por todos los hombres, independiente del tiempo y espacio.

Críticas

Como discutimos en el punto anterior, varios e importantes fueron los aportes del estructuralismo a las ciencias sociales. También varias son las críticas que desde distintos orientaciones se le formulan al estructuralismo. Algunas de ellas tienen que ver con sus principios y otras se vinculan más con la aplicación de ellos o sus derivaciones.

Una de estas se refiere justamente a la expansión de la "onda estructural" que significó la transferencia y uso abusivo del concepto de estructura con la tergiversación de su significado. Así, "estructura" pasó a adquirir una acepción ontológica —ser una "sustancia"— eminentemente diferente de lo planteado por Levi-Strauss. Desde su perspectiva, Eco señala: "En cierto modo, parece casi imposible pedir al investigador que vaya en busca de estructuras constantes y a la vez obligarle a que no crea nunca, ni por un instante en la ficción operativa que ha elegido" (Eco, *La estructura ausente,* pág. 400).

Desde la perspectiva de los años sesenta, se formularon una serie de críticas a la antropología de los años previos. Un resultado de esa crítica fue el modelo de la antropología clásica. Levi-Strauss reflexionó acerca del lugar de la antropología y los problemas de su enseñanza (Antropología Estructural, cap. XVII) pero a su vez su obra es criticada en términos de la ahistoricidad y objetividad. No coincidimos totalmente con esta crítica atendiendo al lugar y el objetivo que Levi-Strauss asigna a la antropología, que "no se distingue de las otras ciencias humanas y sociales por un tema de estudio propio" (...) "es una manera original de plantear los problemas que, en razón de las grandes diferencias que presentan en comparación con éstos (los de la sociedad del observador) ponen de manifiesto ciertas 'propiedades generales' que el antropólogo toma como objeto de estudio". Relacionado con esto se daría el carácter particular de la objetividad a que apunta la antropología "no es menos rigurosa que la de cualquier otra ciencia social pero se ubica en un plano diferente: el de la significación". Ese afán de búsqueda de universales da pie también a la crítica acerca de la ahistoricidad y en este punto volveríamos al debate sobre la inclusión de su obra en el campo de la filosofía o la antropología. Levi-Strauss considera que la antropología apunta a descubrir 'una forma común' a las diversas manifestaciones de la vida social, es decir ir más allá de lo evidente, lo particular, lo circunstancial.

Sin salirse del marco estructuralista, Bourdieu[9] critica a autores de esta corriente (Levi-Strauss y Althusser) su abolición del sujeto —que él va a intentar reintroducir—. Considera que en esos planteos, el actor queda reducido a un epifenómeno de la cultura, como si su acción fuera simplemente obedecer a una regla. El va a plantear que los juegos o las prácticas comprometen principios incorporados "disposiciones adquiridas por la experiencia" que por lo tanto son variables con los lugares y los momentos. (Bourdieu: Cosas Dichas, pág. 22) Otra crítica que él mismo formula se refiere a connotaciones teleológicas en los conceptos de regla, "estructura", "modelo" que habría que erradicar pues "las conductas pueden estar orientadas con relación a fines sin estar concientemente dirigidas hacia esos fines."

Dan Sperber (1977),[10] partiendo del análisis del discurso critica la identificación que hace Levi Strauss entre el códico lingüístico y el sistema de parentesco. Opina que el lenguaje es un código que determina qué mensajes están disponibles para circular en la trama social a la que pertenecen los interlocutores. En cambio un sistema de parentesco es una trama cuya estructura determina qué canales están abiertos para la "circulación de mujeres" entre los grupos sociales y las mujeres/mensaje resultan disponibles no por cierto código sino gracias a la reproducción biológica. De modo que aún aceptando que tanto el lenguaje como el parentesco son modos de comunicación, el aspecto esencial de uno, es ser un código, y el otro una trama, o sea, dos tipos muy diferentes de estructuras.

Una crítica frecuente a la obra de Levi-Strauss es que no haya operacionalizado sus conceptos, no haber explicitado los pasos a seguir para descubrir la estructura subyacente ni los cambios que ocurren de nivel a nivel. Tampoco dice cómo proceder para interpretar lo que se ha observado de modo estructuralista. (No explica cómo se llega a saber lo que se sabe: los significados son inferencia del investigador? Los observados son concientes o no, de ellos?) Al ir a una estructura tan básica y general, pierde especificidad, es decir su conexión con la cultura real en la que está ubicada. Los significados se comparten en relación a las experiencias en común. Si además tomamos en cuenta el poder, se agrega otra faceta a esta crítica pues no considera los atributos diferenciales que pueden darse en relaciones aparentemente simétricas. Recordemos que Levi-Strauss elabora gran parte de su obra en momentos en que ya se había reconocido la situación colonial con todas sus implicancias. Admitamos también que la renovación dentro de una concepción del poder fue desarrollada posteriormente y dentro de la concepción teórica estructuralista (Foucault).

Bibliografía

ABRAHAM, Karl, *Estudios sobre Psicoanáilsis y Psiquiatría"*, Paidós, Buenos Aires.

BERTRAND, Jean y LAPLANCHE, Jean, *Diccionario de Psicoanálisis,* Labor. Barcelona 1981.

BOURDIEU, Pierre, *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona, 1993.

KAPLAN, D y MANNERS, R., *Introducción crítica a la teoría antropológica*, Nueva Imagen, México, 1979.

LEACH, E.; FLEISCHMAN, E.; LYOTARD, J. F.; SCHEFFLER, H. W.; TULLO- ALTMAN, C., *Estructuralismo y Antropología*, Nueva Visión, Buenos Aires.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta, Barcelona, 1985.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Tristes Trópicos,* EUDEBA, Buenos Aires, 1970.

PIAGET, Jean, *El estructuralismo,* Proteo, Buenos Aires, 1968.

RUBIO CARRACEDO, *Levi-Strauss, estructuralismo y ciencias humanas, Istmo, Madrid,* 1976.

SPERBER, Dan, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press,1989.

THION, S; LEVI-STRAUSS, C.; BARTHES, R.; GODELIER, M.: *Aproximación al Estructuralismo*, Galerna, Buenos Aires, 1967.

VERÓN, E., *El análisis estructural en Ciencias Sociales*

Notas

1 Objetos en tanto hechos sociales. De acuerdo a Durkheim, un acto individual no constituye un hecho social, podría ser un problema individual abordable desde la psicología. Pero, la reiteración de ese acto (el suicidio por ej., que es lo que él estudia) y la consideración de esos actos no como acontecimientos aislados sino en su conjunto, durante un tiempo y en una sociedad dada, constituye un hecho nuevo, superior a la suma de los actos individuales; es un hecho social. El método para estudiar esos hechos es considerarlos como objetos. Un hecho social consiste en toda forma de obrar, pensar y sentir que ejerce sobre el individuo una presión exterior; son anteriores y exteriores al individuo y se expresan en normas, leyes, instituciones. Tomemos las palabras de Levi-Strauss cuando señala qué le confiere al parentesco su carácter de hecho social: "...es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta (la naturaleza) Un sistema de parentesco no consiste en lazos objetivos de filiación o de consanguinidad entre los individuos; existe solamente en la conciencia de los hombres; es un sistema arbitrario de representaciones y no el desarrollo arbitrario de una situación de hecho (...) El rasgo primordial del parentesco humano consiste en requerir, como condición de existencia, la relación entre lo que Radcliffe Brown llama "familias elementales", pero no son las familias términos aislados lo verdaderamente esencial sino la relación entre estos términos" (L.S. Antropología Estructural).

2 Claude Levi-Strauss (Bruselas, 1908) se graduó en la Sorbona, en filosofía y derecho. Fue el propulsor del movimiento estructuralista. Aplicó esta metodología a diversos problemas etnológicos y produjo importantes elaboraciones teóricas. Realizó trabajos de campo en Brasil: en Matto Grosso y

Amazonia (1934-37), donde ejerció la docencia en la U. de San Pablo. Regresó a Francia y en 1941 se trasladó a Nueva York contratado por la New School of Social Research. Terminada la guerra regresó a Francia y en 1959 obtiene la cátedra de Antropología social del College de France. Escribió varias obras, entre ellas: "Las estructuras elementales de parentesco" (1949), "Raza e Historia" (1952), "Tristes Trópicos" (1955), "Antropología Estructural I" (1958), "El pensamiento salvaje" (1962), "Antropología Estructural II". Es de destacar la dimensión filosófica de su obra además de las cualidades poéticas y el estilo, lo que lo distingue de la mayoría de los antropólogos dedicados a la descripción de un grupo o de un rasgo particular.

3 Es decir que no se pueden plantear problemas, respecto de cualquier forma de pensamiento o actividad humana, antes de haber identificado y analizado los fenómenos y descubierto si las relaciones que los unen bastan para explicarlos.

4 Levi-Strauss constató que los mitos repiten múltiples rasgos por encima de las contingencias culturales e históricos. Asigna gran importancia a su estudio que propone se realice a partir de su integración en un orden que perteneciendo al lenguaje, lo trasciende, a la manera de un metalenguaje. Los mitos, percibidos como narraciones distintas, responden a la acción no controlada de dispositivos organizativos y tras las diferencias se reconoce una repetición estructural. De ahí que no son los pueblos ni los individuos quienes dicen los mitos sino que los mitos dialogan entre sí.

5 Desde la antigüedad diversos autores —filósofos, dramaturgos, médicos, etc.— han aludido a procesos mentales inconcientes o desconocidos, a un algo existente en nuestras mentes, no conocido por la razón y necesario de ser conocido para mejorar el conocimiento de nosotros mismos. Pero es Freud (1856-1939) quien estudia de modo preciso y científico esa noción.

Para Freud el inconciente es una noción teórica; es uno de los sistemas que —junto con el preconciente y el conciente— distingue en su primera teoría del aparato psíquico. Posee contenidos, mecanismo y posiblemente "una energía específica" y está constituido por los contenidos reprimidos a los que ha sido rehusado el acceso al sistema preconciente-conciente por la acción de la represión. Sus raíces se hunden en lo biológico y sus manifestaciones se expresan como síntomas deducibles en una experiencia de cura o a través de los sueños —determinados exclusivamente por factores históricos— , "el camino real" hacia el descubrimiento del inconciente. La concepción del inconciente implica una diferenciación de espacios del aparato psíquico, su organización en estratos y un determinado orden entre los grupos de representaciones; la organización de los recuerdos dispuestos en forma de verdaderos "archivos" alrededor de un núcleo patógeno, no es sólo cronológico, también tiene su sentido lógico.

Si bien Jung se formó con Freud rompió con él a raíz de sus innovaciones teóricas que partían de convicciones religiosas y filosóficas. Sumadas a un énfasis en las diferencias individuales planteaba el lugar del hombre en el cosmos, revistiendo su teoría de un alto grado de misticismo. Rechazaba el análisis científico del inconciente, que no define claramente, pero al que llegó a atribuirle tendencias morales además de un sentido teleológico (los presentimientos) y ciertas connotaciones religiosas (Abraham, pág. 105). Coincide con Freud en cuánto a los sueños como el recurso para el análisis del inconciente y ve en las imágenes oníricas la simbolización de las fuerzas instintivas que orientan y motivan la conducta humana; aquellas imágenes que parecen no corresponder con la experiencia individual las explica como potencialidades heredadas por el cerebro a través de generaciones : los arquetipos.

Mauss identificó, al igual que Jung "inconciente" y "colectivo" el inconciente de Jung es material,, posee contenido simbólico mientras que el de Mauss traduce a símbolos los datos extrínsecos.

Para Levi-Strauss el inconciente carece de contenidos propios y viene a identificarse con su función: la función simbólica (la que va a constituir el nexo entre los dos sistemas de referencia — significante y significado— en que se encuentra el hombre, desbordado por la cantidad de significaciones respecto a objetos a los cuales adherirlos). Además, el inconciente se corresponde con el carácter formal de la estructura, es estructurante pero no está estructurado pues carece de entidad sustancial "el inconciente (...) es siempre vacío o, más exactamente es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Organo de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad: pulsiones, emociones, recuerdos".

El inconciente organiza según sus leyes la historia individual acumulada en el subconciente. Como esas leyes son siempre y para todos las mismas, cómo sea llenado es menos importante que la estructura "el inconciente extrae el material de imágenes sobre las que opera pero la estructura es siempre la misma y ella cumple la función simbólica. Por eso, el inconciente no es el refugio de particularidades individuales o de una historia singular sino que —en análisis estructural— se identifica con un conjunto de estructuras comunes a todos los hombres" (Rubio Carracedo, 1976) Es un principio estructurador, no un depósito de contenidos. (Recordar cita (4)).

6 "Entendemos por estructuras elementales del parentesco, los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados; vale decir, los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los prohibidos. Reservamos la expresión 'estructuras complejas' para aquellos sistemas que se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos (basados en la transferencia de riquezas o la libre elección) o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge." En ambas hay cierta libertad de elección y ciertas limitaciones por lo tanto entre ambas hay todo un rango posible. Levi Straus" Las estructuras elementales del parentesco").

7 Se refiere al carácter cualitativo que distingue los procesos naturales de los culturales: la introducción de procesos de acumulación (cultura) en el seno de procesos de repetición (naturaleza). Los modelos simbólicos de la conducta que cada cultura ha elaborado llegan a ser así, los protagonistas de la acción y estos modelos no se transmiten biológicamente.

8 Un ejemplo: los números de las cartas españolas van del uno al doce. Cada carta, en tanto objeto, posee un número y es portadora de un mensaje. Este mensaje se establece y adquiere significación (valor) en un contexto de relaciones constituido por las reglas del juego. Así, el valor del uno de espadas no es el mismo si se juega al truco o a la guerra o al chinchón ya que en el primero será la carta de mayor valor mientras que no lo será en los otros.

Levi-Strauss lo expresa así: "Cada figura de baraja obedece a dos necesidades. En primer lugar debe asumir una función que es doble: ser un objeto y servir al diálogo —o al duelo— entre dos cómplices que se hacen frente y también debe desempeñar un papel, propio de cada carta en tanto que objeto de una colección: el juego. De esta vocación compleja surgen varias exigencias: la de simetría que concierne a la función y la de asimetría, que responde al papel. El problema es resuelto por la adopción de una composición simétrica pero según un eje oblicuo, que escapa de esa manera de la fórmula completamente asimétrica que hubiese satisfecho al papel que hubiera contradicho la función, y a la fórmula inversa, completamente simétrica, que implica un efecto contrario. Aquí también se trata de una situación compleja que corresponde a dos formas contradictorias de dualidad y que resuelve en un compromiso que se realiza por una oposición secundaria entre el eje ideal del objeto y el de la figura que representa. Pero para llegar a esa conclusión nos hemos visto obligados a superar el plano del análisis estilístico. Para comprender el estilo de los naipes no basta con considerar su dibujo, también hay que preguntarse para qué sirven". (Levi-Strauss, 1970)

9 Pierre Bourdieu, pensador francés, contemporáneo, pertenece a la corriente conocida como reproductivista. Dedicado a la problemática de la educación, utiliza el concepto de "reproducción" para referirse a la reiteración de ciertos contenidos, no arbitrarios pero tampoco lógicamente necesarios, que perpetúan aspectos del sistema.

10 Dan Sperber, estadounidense, contemporáneo, se lo ubica en el posmodernismo. Enfoca críticamente la obra de Levi-Strauss, poniendo énfasis en el análisis del discurso.

TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS EN ANTROPOLOGÍA

LILIANA SINISI

Esta exposición es una breve reseña del complejo desarrollo que han tenido las modernas teorías en antropología a partir de los años sesenta. De esta manera abordaremos tan solo algunos de los problemas conceptuales que devienen de la multiplicidad de paradigmas en los cuales se las puede clasificar.

I. EL REPLANTEO DE LOS AÑOS SESENTA

Para desarrollar el análisis de las teorías contemporáneas en antropología será necesario nuevamente comprender los procesos de crisis teórico-ideológicas que se manifiestan en los países centrales (y en algunos de los periféricos) a partir de la década del sesenta.

Después de la segunda guerra mundial se liquidan los viejos imperios coloniales, cuya consecuencia directa será el proceso de descolonización y el surgimiento de una ciencia antropológica que comenzará a reflexionar y cuestionar el hecho de la situación colonial (para el análisis de este proceso ver La Antropología Contemporánea y la Descolonización, Capítulo I de este manual).

A partir de este momento se reconoce que el saber y la práctica antropológica se basó en la relación colono-colonizado, explotador-explotado. Se comienza a incluir dentro de los procesos históricos a los pueblos sometidos. Se cuestiona la observación etnográfica y el empirismo como prácticas ideologizadas debido a la situacionalidad del antropólogo (perspectiva occidental). La integración de los primitivos a la sociedad global hace presuponer en algunos científicos el fin de la antropología y la necesidad de recuperar el conocimiemto de esos pueblos que están desapareciendo. El nuevo objeto/sujeto del conocimiento antropológico son ahora las sociedad complejas de las que forman parte los países del Tercer Mundo o países periféricos. Surgen las antropologías nativas o "antropologías indígenas" que cuestionarán el saber institucionalizado de occidente sobre ellos mismos. Irrumpen las teorías marxistas dentro del corpus teórico de la antropología, a partir de esto se analizan los procesos sociales dentro de las dimensiones económicas y políticas y sus consecuencias de desigualdad social.1

Como vemos, durante los años sesenta ocurrieron una gran cantidad de cambios dentro de la ciencia antropológica, surgieron nuevas ideas "agresivas"[2] que cuestionaron los paradigmas anteriores y dieron pie a una multiplicidad de enfoques teóricos y metodológicos. De entre estos distinguiremos en primer lugar los que consideramos más significativos de este período: la antropología simbólica, la antropología cognitiva, la ecología cultural y el estructuralismo. En relación a este último, es necesario aclarar que en los años sesenta ejerció una gran influencia intelectual, aunque los principales trabajos de Levi-Strauss aparecen a fines de 1940 y en la década del cincuenta.

I. 1 La Antropología Simbólica

Surge aproximadamente a partir de 1963, pero recién recibirá ese nombre hacia el final de la década. Tiene un gran auge entre 1973 y 1978, para ir transformándose luego en lo que se llamó Antropología Interpretativa.

En los Estados Unidos su representante más destacado será C. Geertz. En su libro La Interpretación de las Culturas (1973), la cultura aparece como un sistema de símbolos y significados compartidos, estos símbolos son públicos, no privados, a través de los cuales los miembros de una sociedad se comunican entre sí. Por medio de la observación e interrogación se pretende conocer qué significa cada símbolo para aquellos que lo utilizan. Esta aproximación combina observaciones de comportamientos, expresiones de estados internos y significados. Es una concepción semiótica de la cultura: estudiar la cultura es estudiar códigos compartidos de significados.

Geertz popularizó la metáfora de las culturas como textos: las actividades sociales pueden ser "leídas" —por sus significados— por el observador, de la misma manera que son leídos los materiales escritos o hablados. Los seres humanos se encuentran inmersos en tramas de significados y la *interpretación* antropológica debe construir una lectura de lc que les pasa, por eso esta perspectiva dará lugar a lo que se conoce como la recuperación del "punto de vista del actor", ya que este tiene un papel central en el modelo geertziano.

En Inglaterra, la escuela simbólica está representada por Víctor Turner que publica en 1967 La Selva de los Símbolos y por Mary Douglas, que en 1970 escribe Símbolos Naturales. Estos y otros autores ingleses provienen de un movimiento muy politizado que cuestionaba el papel del estructural-funcionalismo clásico dentro de la política colonialista, a pesar de que muchos de ellos se habían formado en esa misma escuela como es el caso de V. Turner. Estaban influenciados por el marxismo de la Escuela de Manchester y veían a la sociedad no como la integración armónica y solidaria de las partes, sino por el contrario, como resultado de conflictos y contradicciones sociales.

Para Turner, los símbolos son como operadores del proceso social: cosas que se colocan según cierto orden y que en contextos rituales producen transformaciones sociales, resuelven contradicciones y unen a los actores. Turner focaliza los símbolos en procesos sociales políticos, rituales y terapéuticos, se entiende a los símbolos tal como operan en la dinámica social. Lo que agrega este autor al campo de la antropología simbólica fue el sentido de la pragmática de los símbolos y su relación con la estructura social: los símbolos no son solamente vehículos de la cultura, sino que dentro de ciertos contextos producen transformaciones sociales.

I. 2 Ecología Cultural

Esta escuela tiene sus raíces en el evolucionismo del Siglo XIX y en el materialismo histórico de Marx y Engels. Se reconoce a la cultura desde una dimensión ecológica. El hombre es parte de una comunidad que incluye plantas, animales y al ambiente físico en general.

Steward fue el creador del término Ecología Cultural. Para este autor lo que importa son los patrones de actividad adaptados por los diferentes grupos sociales para explotar un nicho ecológico particular. Si existe uniformidad en los diferentes

estadios evolutivos, esto es sólo aparente, ya que en realidad lo que se encuentra son similares adaptaciones a similares condiciones en diferentes partes del mundo. Para esta teoría el móvil de la evolución es el intercambio entre la cultura y el ambiente.

Existe otra variante dentro de la ecología cultural, que se desarrolló posteriormente y fue expresada sobre todo por Marvin Harris. Su corriente se denomina el Materialismo Cultural. El análisis de este autor se aparta de la teoría del ambiente como estímulo y desarrollo de la sociedad y la cultura y se dirige hacia el problema de los diferentes caminos por los cuales las formas sociales y culturales funcionan para mantener una relación existente con el ambiente. Por ejemplo, a través de un estudio que realizó Marvin Harris en la India, trató de demostrar que la sacralidad de las vacas en realidad protege un eslabón vital en la cadena alimentaria y de la agricultura, ya que si se consumiera carne se afectaría a todo el ecosistema. Cuando se consumen productos vegetales hay más calorías per cápita, que cuando la vegetación es comida por los animales que a su vez son comidos por los hombres.

Para finalizar, diremos que durante los años sesenta existió dentro de la antropología una gran disputa entre estas dos escuelas, los simbolistas y los ecologistas culturales. Estos últimos tildaban a los primeros de idealistas o mentalistas, que interpretaban subjetivamente la realidad. Los simbólicos decían que la ecología cultural practicaba un cientificismo sin sentido, contaban calorías, medían lluvias, ignorando la mediatización de la cultura.[3]

I. 3 La Nueva Etnografía

Otra corriente importante de esta época será la llamada Antropología Cognitiva, o Etnosemántica o Nueva Antropología. Surge en los Estados Unidos hacia fines de la década de 1950 y principios de 1960. Llegó a ser la tendencia dominante de la Antropología Norteamericana, su teórico más importante fue W. Goodenough.

Dentro de la disputa entre la antropología *emic* —estudia cada cultura en sus propios términos, según los conceptos nativos— y la antropología *etic* —se basa en los conceptos científicos occidentales del antropólogo— que marcó gran parte de los años sesenta y setenta, la Nueva Etnografía, se enroló dentro del modelo emic. Definía a la cultura como un conjunto de significados compartidos por los actores sociales y proponía una rigurosa descripción como único fin para el análisis de la sociedad.

Los etnocientíficos elaboraron cuadros, árboles, diagramas, e infinitas listas que reflejasen los conceptos nativos, más un análisis de los componentes mínimos de esos significados (análisis componencial). Crearon tipologías de las estructuras semánticas que ordenaban el mundo según los diferentes pueblos.

A esta escuela se le criticó la trivialidad de los temas tratados como por ejemplo, los diferentes nombres de la leña entre los Tzeeltal, de Centro América, los nombres de las plantas silvestres entre los Hanunóo, etc. A partir de 1970 la Antropología Cognitiva o Nueva Etnografía cayó totalmente en el descrédito, se cuestionó su metodología absurda y rebuscada y la imposibilidad de lograr una descripción global.[4]

Nos quedaría por ver el Estructuralismo, como otra corriente de la década del sesenta, pero esta ya ha sido analizada en páginas anteriores.

II. LOS AÑOS SETENTA Y LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y MARXISMO

El contexto histórico de la producción antropológica durante este período estuvo marcado por fuertes movimientos sociales críticos: los movimientos contraculturales, los pacifistas y los feministas, que cuestionaron a las estructuras de poder y al orden establecido. Estos movimientos se dieron sobre todo en Francia y en los Estados Unidos. En América Latina, se politizan las ciencias sociales, la antropología se construye sobre una base marxista (México). Surge la teoría de la dependencia como respuesta de los países del Tercer Mundo a los paradigmas occidentales.

Como ya sabemos las teorías de Marx habían sido excluidas de las principales corrientes antropológicas. La gran influencia hasta este momento había sido el pensamiento de Durkheim, Weber y Parsons, para los cuales la sociedad funcionaba armónicamente y los individuos solo se limitaban a cumplir el rol que el sistema les había adjudicado. Estas ideas fueron cuestionadas y denunciadas como máscaras ideológicas de los sectores de poder. El símbolo utilizado para las nuevas corrientes críticas fue Marx.[5]

Dentro de la antropología podemos diferenciar dos escuelas marxistas: el Marxismo Estructural, desarrollado en Francia e Inglaterra, y la Escuela de la Economía Política, que surge primero en los Estados Unidos y luego en Inglaterra.

II.1 El Marxismo Estructural

Esta escuela se desarrolló plenamente dentro de la antropología. Se utilizó el modelo creado por Marx para criticar a toda la antropología anterior.

> "El Marxismo Estructural constituyó una seudo revolución intelectual total y si no tuvo éxito en establecerse a sí misma como la única alternativa, ciertamente fue exitosa en remover todo el saber recibido".[6]

Para los Marxistas Estructurales los fenómenos culturales tuvieron un papel central dentro del proceso social, se equiparó el concepto de cultura con el de ideología y se analizó además qué papel tiene la cultura en la *reproducción* de la sociedad: legitima el orden social, mediatiza las contradicciones y oculta las fuentes de explotación y desigualdad del sistema (Althuser).

Antropólogos como Godelier, Terray, Sahlins, Meillasoux, etc. relacionaron la base material con la ideología y como antropólogos prestaron atención al parentesco, la descendencia, el intercambio, etc., pero relacionándolo con las estructuras políticas y económicas.

Una de las críticas de las que fue objeto esta escuela, es que no se puede igualar el concepto de cultura al de ideología, ya que la primera no sólo representa lo ideal, sino también lo material de las relaciones sociales de producción.

II.2 La Escuela de la Economía Política

Centraron su enfoque en los sistemas económico-políticos de gran escala regional o dentro del sistema mundial, estudiando los efectos de la penetración capitalista en las comunidades que analizaban. Pero además incluyeron en sus investigaciones los problemas simbólicos y culturales, por ejemplo, los procesos de construcción de una identidad de clase o de grupo en el marco de luchas político económicas más amplias (luchas campesinas o étnicas).

Recuperaron la perspectiva histórica y trabajaron de forma comprometida en la creación de un antropología histórica, aunque no fueron ni los primeros ni los únicos.

Se critica a esta escuela por ser excesivamente materialista o economicista y por no ver las relaciones de poder, dominación y control que aparecen en las relaciones económicas. Fue una escuela más económica que política y además centró su visión del mundo únicamente desde el contexto del capitalismo, porque este ha penetrado en todas las sociedades, y lo que los antropólogos ven como tradición es en realidad una respuesta al impacto de occidente.[7]

III. LA ANTROPOLOGÍA INTEPRETATIVA

Las conceptualizaciones de las que parte esta corriente tienen una larga trayectoria en el campo de la filosofía y en el de la sociología del conocimiento. Proponen a través de la recuperación teórica de autores como Dilthey, Ricoeur, Heidegger, Schutz, etc. conocer lo social a través de la hermenéutica, la fenomenología, la semiótica y la crítica literaria.

Dentro de esta escuela interpretativa encontramos nuevamente al antropólogo norteamericano C. Geertz. Como dijimos anteriormente, para este autor el estudio de las culturas forma parte de una "búsqueda interpretativa", la antropología es una exploración, una búsqueda de significados ocultos.[8]

Geertz toma prestado el concepto de "texto" de P. Ricoeur, la cultura es una "armazón de textos" a ser interpretados. Trata de rescatar lo particular de cada cultura y esto tiene sus raíces en el particularismo histórico de Boas.

El antropólogo debe comprender (interpretar) cada uno de los fragmentos pasados y presentes que se reflejan en la cultura, para luego armar un discurso que tenga la forma de una *descripción densa*, en la que se rescata la riqueza contextual de la vida social.[9]

A pesar de lo atractiva que resultó esta teoría entre los años setenta y ochenta, muchos autores criticaron lo absurdo que puede resultar analizar la sociedad como textos culturales para ser leídos, porque esto implica pensar a las formaciones sociales como entidades coherentes. No cuestionan la posibilidad de intepretar significados, pero afirman que es necesario también conocer cómo "leen" los "actores nativos" su propia cultura, porque son "los seres humanos reales los que viven sus vidas a través de los significados culturales".[10]

IV. LAS NUEVAS PERSPECTIVAS EN ANTROPOLOGÍA

IV.1 Teoría de la Práctica y la Perspectiva del Actor

Estas dos orientaciones surgieron años atrás como respuesta crítica al estructuralismo. Se rechaza la idea de que existan marcas estructurales rígidas en el accionar de los actores sociales. Para los autores de estas corrientes (I. Goffman, F. Barth, P. Bourdieu, etc.) la estructura es el resultado y no la condición determinante. La estructura aparece como el producto de las acciones individuales, por lo tanto los fenómenos sociales deben ser explicados según las estrategias manipulativas que utilizan los individuos.

Las categorías conceptuales que prevalecen en este período serán: p*ráctica, praxis, acción, estrategia, reproducción, interacción, experiencia, agente, actor, persona, individuo, sujeto.*[11]

El aporte fundamental que realizaron estas escuelas es que los actores no cumplen con roles predeterminados por la sociedad, que los obliguen a adaptarse a ella, como lo enunciaba el modelo normativo de Durkheim. Por el contrario, son los propios actores que en situaciones concretas, generan las normas en función de sus intereses a través de mecanismos de comunicación social.

IV.2 La Antropología Postmoderna

Hace aproximadamente dos décadas surgen en los países centrales, como respuesta a la crisis del modelo del Estado de Bienestar, políticas neoconservadoras y neoliberales que propician la reestructuración de los estados nacionales y de la sociedad a los nuevos imperativos del capital. El nuevo discurso de la postmodernidad pregona la muerte del sujeto, el fin de la historia, las ideologías y el progreso. Es dentro de este contexto "ideológico" que se desarrollará una ciencia social que representa las problemáticas de las sociedades capitalistas avanzadas.

Carlos Reynoso, antropólogo argentino que ha prologado y compilado un libro sobre la antropología postmoderna,[12] dice que esta antropología es una transformación de la llamada antropología interpretativa y que ha generado una larga polémica dentro de la disciplina, polémica que aún continúa.

> "Después de algunos años en que no se pudo hablar a ciencia cierta de ningún paradigma dominante, la antropología mundial ha sido ganada por lo que parece ser una nueva moda intelectual que responde a las premisas del postmodernismo".[13]

El movimiento postmoderno es multitudinario —porque abarca diferentes disciplinas— y se ha transformado en una moda intelectual sobre todo en los Estados Unidos y en Francia. Es precisamente en Estados Unidos donde irrumpe la antropología postmoderna, que se dedicará a interpretar la práctica antropológica a través del análisis de los textos etnográficos. S. Tyler fue el primero que utilizó el término Antropología Postmoderna. Los principales representantes de esta corriente son P. Rabinow, J. Clifford, D. Tedlock, G. Marcus, D. Cushman, S. Tyler, etc., la mayoría de los cuales han sido discípulos de C. Geertz.

Existen según C. Reynoso tres lineamientos que caracterizan a la antropología postmoderna:

1. La "meta-etnografía": no analiza a la cultura sino a la etnografía como género literario y al antropólogo como autor. Se critica la "autoridad etnográfica" de los antropólogos clásicos, por eso esta corriente se la define también como una "antropología de la antropología".
2. "Etnografía-experimental": se redefinen las prácticas antropológicas y se analizan las diferentes formas en que aparece delineado el trabajo de campo en las monografías etnográficas.
3. La tercera corriente, más crítica, proclama la crisis de la ciencia antropológica. No se interesa como las anteriores por el análisis del texto antropológico. Se dice que esta línea dentro de la antropología representa a la "vanguardia" postmoderna. Su representante más importante es S. Tyler.

S. Tyler es considerado como el antropólogo que llevó más lejos las ideas postmodernas. Afirma que la antropología tradicional ha terminado, porque esa antropología no trató en realidad de comprender a los "otros" sino que los transformó en "objetos" de estudio, para poder aplicar en forma indiscriminada el método científico de las ciencias naturales. Para Tyler todo ese discurso estaba motivado por la ideología de la ciencia y es por eso que la antropología clásica ha fracasado. Es necesario buscar nuevos tipos de discurso que en vez de apuntar a la idea de *verdad*, se dediquen a la *honestidad* científica.[14]

Como hemos visto en esta breve síntesis, la antropología postmoderna ha cuestionado epistemológicamente las condiciones en que se produjo el saber antropológico y la forma en que se escribieron los textos etnográficos; pero compartimos con autores como García Canclini, Menéndez y Reynoso que esta antropología basada en una "teoría del discurso, de la desconstrucción, del descentramiento, no puede negar la importancia del trabajo de campo, ya que es la única forma de obtener datos, como muy bien afirma García Canclini:

> "Hacer antropología, o simplemente hacer investigación, requiere datos, y para obtenerlos es necesario hacer trabajo sobre el terreno. Las discusiones teóricas y la crítica a los textos antropológicos sirven para hacer más concientes de que los datos no están en el campo, esperándonos, y que son resultados de procesos sociales, institucionales y discursivos de construcción: pero la labor teórica no puede sustituir el esfuerzo por obtenerlos".[15]

Además no hay que olvidar que la realidad no es tan solo una "ficción" como creen los postmodernos y que es necesario conocerla para poder modificarla o transformarla.

Bibliografía

BLOCH, Maurice, compilador, *Análisis Marxista y Antropología Social,* Barcelona, Anagrama, 1977.

GEERTZ, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973.

GEERTZ, Clifford, *El Antropólogo como Autor*, Barcelona, Paidós, 1989.

KEESING, Roger, "La Antropología como Búsqueda Interpretativa", en *Current Anthropology*, 1973.

MENÉNDEZ, Eduardo, "Definiciones, Indefiniciones y Pequeños Saberes", en *Alteridades,* 1991.

ORTNER, Sherry, "Teoría en Antropología desde los Sesenta", en *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 26, N| 1, Cambridge, 1984, Traducción Elena Belli y Ricardo Slanutsky.

REYNOSO, Carlos, *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1992.

Notas

1 MENENDEZ, E., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes, en *Alteridades,* 1991.
2 ORTNER, S., "Teoría en antropología desde los sesenta, en *Comparative studies in society and history,* Vol. 26, Nº 1, Cambridge, 1984, traducción Elena Belli y Ricardo Slanutsky.
3 Ibíd.
4 REYNOSO, C., *La antropología simbólica,* mimeo.
5 ORTNER, S., op. cit.
6 Ibíd.
7 Ibíd.
8 KEESING, R., "La antropología como búsqueda interpretativa, en *Current Anthropology,* abril, 1987.
9 GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas,* Barcelona, Gedisa, 1973.
10 KEESING, op. cit.
11 ORTNER, S., op. cit.
12 REYNOSO, C., compilador, *El surgimiento de la antropología postmoderna,* Barcelona, Gedisa, 1992.
13 Ibíd.
14 Ibíd.
15 GARCÍA CANCLINI, N., "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio?" Trabajo de campo y retórica textual en *Alteridades,* 1991.

PROCESOS DE CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA

N. Fraguas y P. Monsalve

UN PROBLEMA ANTROPOLÓGICO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA OTREDAD

> Los conceptos básicos, de los cuales partimos, dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas; no problemas analíticos, sino movimientos históricos, que todavía no han sido resueltos.
>
> RAYMOND WILLIAMS

El discurso antropológico construido para entender la cuestión de la diferencia y, consecuentemente generar las categorizaciones que refieren a la otredad, sólo puede ser comprendido en el contexto de los procesos históricos que lo generaron. En la historia del pensamiento occidental la reflexión sobre la diferencia y la irrupción del Otro reconocen un momento casi fundacional: el "descubrimiento" de América.

El diferente empezó a ser nombrado: nació el indio. Y tal vez por eso del que nomina, domina, el indio se constituyó en una categoría social homogénea que representaba el polo inferior en esta relación asimétrica de colonizadores y colonizados. Esta categoría imponía una identidad supraétnica que ocultaba y negaba las identidades de los distintos grupos étnicos que habitaban América. Como dice el uruguayo Mauricio Langon, la categoría indio es una identidad construida desde afuera, que niega la verdad del "observado" como otro, como hombre, como sujeto. Se engendra en una mirada etnocéntrica que devuelve sólo la imagen especular de un observador que crea el estereotipo conforme a sus intereses de dominación, desintegrando las identidades colectivas para reintegrarlas en el lugar de la subordinación.

La dinámica de la identidad étnica

En su afán por comprender los fenómenos sociales, más precisamente, el origen y la existencia actual de las diferencias culturales de los grupos humanos, la antropología ha buscado por distintos caminos establecer categorizaciones suficientemente descriptivas, que le permitan determinar los límites de las identidades particulares de los distintos grupos sociales. La primer dificultad aparece con el concepto mismo de identidad, que refiere a un espectro amplísimo de

contrastaciones de niveles que van desde lo individual a lo grupal, atravesando distinciones de órdenes absolutamente diferenciados. Así es posible hablar de una identidad femenina, por oposición a la masculina, de una identidad religiosa, política, de diferenciación etaria, de clase social, y así podríamos seguir identificando identidades que en algunos casos se oponen y en otros se superponen. Otra dificultad está dada por la característica dinámica de la identidad, que se modifica permanentemente ya sea porque cambian los sentidos y significaciones socialmente construidos, o bien porque desde el plano de la adscripción individual a una determinada identidad también hay cambios. Por ejemplo, si tomamos una de las identidades que se suponen inamovibles como sería la pertenencia a un determinado sexo, es obvio que, desde el punto de vista biológico, el ser mujer u hombre no sufriría modificaciones, sin embargo, considerando al género, masculino o femenino como una construcción social, es también evidente que no es lo mismo ser mujer en la actualidad que haber sido mujer en el siglo pasado.

Estas dificultades no se soslayan, aún cuando se proceda al recorte que presupone hablar de un tipo de identidad en particular, en el caso que nos ocupa: la identidad étnica.

La identidad étnica se construye en un campo social en el que hay más de una identidad cultural en contacto. Supone una conciencia de la alteridad, implica la afirmación del nosotros frente a los otros.

En la medida en que los grupos étnicos en contacto mantienen frecuentemente posiciones estructuralmente antagónicas —relaciones de dominación y subordinación—, existen situaciones vigentes o potenciales de conflicto que activan la adscripción a una identidad étnica determinada. Esto pone en claro el hecho de que las identidades no constituyen entidades con límites trazados objetivamente, sino, que se constituyen en el entramado de las relaciones sociales existentes en una estructura dada. Al respecto dice Dolores Juliano: "...dentro de España, catalanes o vascos ven como su principal contrincante el 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 afuera de la península Ibérica y aceptan definirse como españoles". Así, de acuerdo a la situación, los individuos y los grupos sociales resaltarán su identificación con una u otra de las múltiples identidades que los atraviesan. Ese mecanismo identificatorio, no es ajeno a las determinaciones de las coyunturas históricas, ni al juego de la lucha por ejercer el poder o resistirlo. Incluso la identificación tendrá un carácter negativo, cuando se la asuma con todos los atributos descalificadores que se le asignan desde afuera, o bien será positivamente valorada en un contexto reivindicatorio en el que los sujetos sociales tendrán alguna recompensa moral o material por su pertenencia étnica. En el primer caso hay una desvalorización de lo propio que puede llegar al extremo de negar la identidad, el indio que niega su indianidad, o bien aquel que internaliza la ideología del dominador y termina aceptando el lugar que se le asigna como "natural". En el segundo caso, también de acuerdo a las circunstancias históricas, una identificación étnica positiva puede ser el germen de transformaciones político-sociales que involucren a más de una etnia. El caso del surgimiento del movimiento liderado por el Ejército Zapatista de Liberación de Chiapas, en el sur de México, en enero de 1994, es un claro ejemplo de la continuidad que, a pesar de los siglos, pueden tener los pueblos que habiendo sido oprimidos no se resignan a ese destino. El peso de la identidad étnica en esta

lucha es fácilmente comprobable si se analizan algunas de sus demandas más sentidas:

- respeto a la dignidad de los pueblos indios;
- autogobierno indígena;
- educación bilingüe;
- que las lenguas indígenas tengan carácter oficial;
- que ejército y policía no entren en zonas indígenas;
- derecho a la información y creación de una estación de radio indígena;

y hay además, demandas sociales y económicas que involucran a la región más allá de la pertenencia étnica particular, por ejemplo:

- reparto de los beneficios por la explotación de los recursos petroleros y de energía eléctrica en Chiapas;
- reparto e implementación de créditos para acceder a la tierra;
- más hospitales, clínicas, médicos y medicinas acorde a las necesidades de la región, etc.

Indudablemente, movimientos de este tipo nos recuerdan la vigencia y el vigor que pueden tener los pueblos cuya historia y presente suelen estar en el olvido y fuera de las primeras planas internacionales. Para muchos contemporáneos los mayas eran poco más que unas simples páginas en los libros de historia. Aún algunos intelectuales polémicamente, han subestimado la continuidad histórica de la lucha y resistencia de los grupos étnicos en América, hasta el extremo de firmar su partida de defunción con una ligereza sorprendente. Por ejemplo, Juan José Sebreli expone en su libro "El asedio a la modernidad" que: "los indios están muertos" ya que "la llamada identidad cultural va cediendo ante los beneficios de la vida moderna". Es que Sebreli, parte de un supuesto que la antropología social ha discutido en profundidad: el de que las identidades étnicas pueden definirse por rasgos demarcatorios externos, que permanecen idénticos a sí mismos a lo largo del tiempo. Por eso se siente autorizado a negar la indianidad a quienes no visten plumas y taparrabos. Duda de la identidad toba de aquellos caciques que él ve en una foto vistiendo pulóveres de cuello alto y anteojos negros, y cree que las luchas reivindicativas de los que él, erróneamente, llama indigenistas (en realidad debería decir indianistas), tienden a volver a la tradición, "una utopía reaccionaria que obstaculiza el progreso". Según su razonamiento, para los indios que así se reivindican, "la mejor manera de luchar contra la sequía no es la adquisición de una bomba hidráulica sino los rituales con sacrificios de animales". La reflexión antropológica mayoritaria y la realidad de Chiapas lo desmienten.

La negación de la identidad no es total ni permanente, muchas veces identidades subsumidas u ocultas, se hacen visibles cuando la presencia de un conflicto torna inevitable la identificación o el rechazo. Así, al filo del siglo XX hemos visto resurgir identidades regionales que parecían haberse diluído en otro tipo de identificaciones (nacionales, ideológicas, etc.) y que sin embargo, ante coyunturas cambiantes se manifiestan con una virulencia insospechada, pensemos en el belicismo imperante entre distintos grupos étnico-religiosos en la ex-Yugoeslavia, o en los diversos conflictos en y entre las naciones que conformaban la Unión Soviética. Sin embargo, ese resurgimiento no debe ser interpretado como el despertar de identi-

dades esenciales inmunes al cambio, no podemos reducirlas a sus momentos históricos, aún cuando contengan en sí elementos de su pasado, La identidad es, como dice Levi-Strauss un fenómeno más simbólico que real compuesto de valoraciones socialmente atribuidas.

Discutir la cuestión de las identidades étnicas y sus relaciones con las identidades nacionales o regionales tiene, al filo del siglo , un interés especial. No obstante, limitaremos la reflexión a la conformación de las identidades constituidas en América Latina desde el "descubrimiento", las de los dos polos de la relación colonial: indios y blancos.

AMÉRICA Y EUROPA EN LA ÉPOCA DE LA CONQUISTA

Hacia fines del siglo XV, España era un incipiente estado cuya hegemonía acababa de consolidarse tras la unión de los reinos de Castilla y Aragón. Castilla, con una economía basada en la ganadería ovina, y una estructura latifundista en la que sólo el 2 % de la población poseía el 97 % de las tierras, predominó sobre Aragón. Así se impuso un sector aristocrático fuertemente ligado a la Iglesia católica.

Otro polo de desarrollo regional, pero orientado al comercio mediterráneo y a la industria textil, era el principado de Cataluña. Sin embargo desde el S. XIV había comenzado un período de decadencia por la competencia comercial con Génova, ciudad que a partir del S. XV consolidó lazos financieros con Castilla, precipitando así el deterioro catalán.

Por lo demás, esta alianza con Génova venía a suplir el vacío financiero dejado tras la expulsión de los judíos llevada a cabo por los Reyes Católicos, con la que España "se privó de muchos artesanos hábiles y de capitales imprescindibles" (Galeano, 1974:38).

La posterior expulsión de los moros, a comienzos del S XVII, deterioró la estructura agraria del sur de España, cerrando una vía más de expansión económica.

Así, la consolidación de una economía pastoril liderada por la nobleza militarista aliada a la monarquía y al clero, ahogó toda posibilidad de desarrollo industrial y comercial.

El liderazgo de la nobleza sobre la base de la apropiación de tierras mediante la guerra, modeló ideológicamente un espíritu de conquista, que, como señalan numerosos autores, se forjó en la Reconquista española y se continuó en la Conquista de América.

La irrupción del Nuevo Continente en la escena europea tuvo consecuencias diversas. Paulatinamente se fue constituyendo un nuevo eje económico en el Atlántico, quedando atrás el esplendor del Mediterráneo, cuya decadencia comercial se había iniciado ya en 1453 con la caída de Constantinopla en poder de los turcos otomanos.

En la fase inicial de consolidación de este nuevo eje económico, España tuvo, sin dudas, un lugar protagónico. Así logró poseer el Imperio más poderoso del occidente contemporáneo, en tiempos de Carlos V y de Felipe II. Sin embargo, gradualmente fue perdiendo ese lugar hegemónico. Como bien sintetiza Eduardo Galeano, "España tenía la vaca pero otros se tomaron la leche".

El camino hacia la decadencia económica española se sintetiza en estos datos que menciona Eric Wolf: "Entre 1503 y 1660 llegaron a Sevilla procedentes de América más de 7.000.000 de libras de plata, lo cual triplicó la cantidad que de ese metal había en Europa (Elliot, 1966:180) de ese total, la corona se quedaba con

casi un 40%, sea como ajuste de impuestos americanos o en pago del quinto real sobre toda la producción argentífera. Sin embargo, ni toda la plata de las Américas pudo detener la quiebra de la Corona española; así de gravada estaba por sus empresas militares en Europa y en el resto del globo. Hasta más o menos 1550 el emperador Carlos V recibía entre 200.000 y 300.000 ducados anuales de plata americana, pero como gastaba 1.000.000, en 37 años acumuló una deuda de 39.000.000 de ducados,en su mayor parte a acreedores extranjeros. Felipe II, más parco que su padre, recibió unos 2.000.000 de ducados de plata americana en el decenio de 1590, amén de casi 8.000.000 en impuestos cobrados en Castilla y en ingresos eclesiásticos. Sin embargo, para esas fechas gastaba ya más de 21.000.000 de ducados al año (Elliot, 1966:203, 282-283). Al mismo tiempo, esta entrada de plata elevó los precios en una economía interna, ya debilitada por una declinación en la producción de alimentos y por un fuerte aumento en la importación de mercancías manufacturadas para usarse en España y en las Indias. Así pues la entrada de la plata de América sirvió de muy poco para aliviar los problemas financieros de la Corona, en tanto que sí aceleró la declinación de la industria española en favor de los competidores de España".

El sistema mercantilista, mediante la política de acumulación, basada tanto en tributos, (así eran considerados la plata y el oro que llegaban de América), como en la explotación de mano de obra casi esclava, sentó las bases de otra acumulación: la del capital, que a mediados del Siglo XVIII iba a financiar la Revolución Industrial que cambiaría la historia de la humanidad. El oro, la plata y los indios americanos contribuyeron así, al desarrollo hegemónico de algunos países europeos que no han perdido ese lugar hasta nuestros días.

Los focos de atracción para los conquistadores españoles fueron las regiones ricas en metales preciosos. "Vale un Perú", era una suerte de adjetivo superlativo de la riqueza desde los tiempos en que Pizarro conquistó el Cuzco.

A los portugueses, el límite de expansión fijado por el Tratado de Tordesillas de 1494, les dejó las tierras tropicales del litoral brasilero para establecer una economía de plantación. En un principio, la economía se basó en la explotación forestal indiscriminada del pino Brasil, que en breve lapso dio paso a la organización de la grandes plantaciones de azúcar, a las que le sucederían mucho después el cacao junto con el caucho y el café.

Habrían de pasar casi dos siglos más, para que apareciera el preciado oro y Minas Gerais se transformara en el polo de atracción y Río de Janeiro desplazara a la otrora capital económica de San Salvador de Bahía. El Siglo XVIII fue el siglo del oro para el Brasil. La producción de ese metal a lo largo del siglo superó la producción española de los dos siglos anteriores, la población se multiplicó y también se multiplicó el tráfico de esclavos.

Los pueblos de América

América fue descubierta hace unos 40 mil años en tiempos de la última glaciación, durante la cual el congelamiento de las aguas del Estrecho de Behring tendió un puente que unió nuestro continente con el asiático. De allí provinieron las primeras oleadas de pobladores en busca de la megafauna que constituía su alimento básico.

Gradualmente, en desplazamientos que involucran a varias generaciones, los hombres fueron ocupando el vasto continente, llegando hace unos 9 mil años a lo que hoy es Tierra del Fuego.

Durante este largo proceso, pueblos con culturas diversas surgieron, dando lugar a la amplia variedad de formaciones económico-sociales que encontraron los españoles a su llegada.

De cazadores y recolectores nómades, en ese proceso de diferenciación, algunos de estos grupos se fueron sedentarizando al domesticar plantas y animales. A partir de la revolucionaria innovación que significó transformar en doméstica una planta silvestre, estas sociedades llegaron a desarrollar una agricultura intensiva de extraordinaria tecnología, que sustentó eficientemente numerosas poblaciones. De acuerdo a lo que es posible establecer a través de lo registros arqueológicos no hubo en América grandes mortandades por hambrunas equiparables a las que para la misma época asolaron el continente europeo.

Afirma Escudero: "una agricultura eficiente es aquella que alimenta eficazmente, utilizando una cantidad mínima de insumos para una cantidad máxima de seres humanos". Tal fue la productividad de cultivos como la papa, el maíz, la calabaza, los frijoles, etc., fundamentales en la subsistencia de muchos pueblos americanos cuya agricultura fue arrasada por los conquistadores europeos.

Contraponiendo aquella eficiencia a lo que ocurre en nuestros días, Escudero sostiene que: "La agricultura que ejerce una hegemonía ideológica a fines del siglo XX es la opuesta a ésta. Con grandes insumos energéticos y alardeando de "revoluciones verdes", de "ingenierías genéticas" y del uso masivo de fertilizantes y plaguicidas químicos, esta agricultura está coexistiendo hoy con un aumento de la desnutrición humana en el planeta". (Escudero, 1990:15).

El desarrollo de medios de subsistencia basados en una agricultura intensiva, sólo fue posible en aquellos grupos que, más allá de condiciones propicias, lograron un importante grado de organización político-institucional. Sin la existencia de lo que hoy calificaríamos de sistema estatal, no hubiese sido posible la construcción de infraestructuras productivas tales como los sistemas de regadíos, las terrazas de cultivo, las redes viales, o incluso de grandes obras de carácter religioso, símbolos de poder y cohesión social.

Otros grupos desarrollaron una economía centrada en actividades de caza, pesca, y recolección. Contrariamente a un prejuicio muy arraigado, estas formas de subsistencia no son menos eficientes que la agricultura. La eficiencia sólo debe medirse en función de la cobertura de las necesidades de un grupo. Este prejuicio se expresa en la categorización de "altas culturas" por oposición a las "culturas inferiores". Así, se asocian a las primeras conceptos tales como sedentarismo, grandes obras arquitectónicas, y agricultura; y a las segundas, nomadismo y ausencia de estructuras organizativas.

El interés por las "altas culturas" se debió a que estas tenían, y en muchos casos siguen teniendo, el mayor peso demográfico y el mayor grado de acumulación de riquezas. Actualmente, los treinta millones de indígenas que según se estima, viven en América Latina se dividen en unos 400 grupos étnicos diferentes. Aymarás y quechuas (herederos de los antiguos Incas) en el área andina y nahuas (herederos de los Aztecas) y mayas en Mesoamérica constituyen los grupos más numerosos. Varios grupos han desaparecido, aniquilados por la conquista y la colonización, su historia apenas puede ser reconstruida gracias a los aportes de la arqueología y a las referencias de las Crónicas hispanas. Otros sobreviven, desafiando a

los modernos exterminadores, en las zonas selváticas del Amazonas conformando pequeñas tribus de algunos centenares de individuos. Tal es el caso de los Yanomani, cazadores y recolectores semi-nómades, a quienes la presión internacional, luego de la difusión de noticias acerca de matanzas que se vienen llevando a cabo desde la década del '70, ha resguardado, exigiendo el compromiso del gobierno de Brasil en tal sentido.

No es posible dar cuenta de la situación actual de todos ellos, dadas las características de este trabajo. Si bien centraremos nuestro análisis en los siguientes tramos en los grupos de mayor peso demográfico y más continuidad histórica, no debe verse en ello una desvalorización de los aportes y de la importancia histórica del resto de las etnias americanas. Por otra parte, hacia el final del texto, nos referiremos en profundidad al presente de un pueblo aborigen con una historia de subsistencia basada en la caza y la recolección, es decir, representante de los que habitual y etnocéntricamente han sido valorados como "culturas inferiores".

América Andina

En la vasta región de los Andes Centrales se desarrolló una de las llamadas "altas culturas" precolombinas, el Imperio Inca. Sus dominios se extendían desde el actual Ecuador hasta Chile.

A pesar de la gran extensión del Imperio que ocupaba, a la llegada de los españoles en 1533, más de 3.000.000 de kilómetros cuadrados, su expansión era muy reciente.

En el 1400 los incas constituían una población relativamente pequeña en la parte superior de la cuenca del Urubamba. Alrededor del 1440, en tiempos de Pachacuti Yupanqui, noveno rey de la dinastía, empezó la integración de las Cuatro Provincias o regiones en el poderoso Tahuantinsuyu. En menos de dos siglos se edificó una estructura político-social que no deja de asombrar por el nivel organizativo alcanzado dentro del que se desenvolvían las vidas de alrededor de 10 millones de personas.

La sociedad incaica estaba jerárquicamente organizada. El centro del poder lo ocupaba una monarquía de origen divino secundada por un sector aristocrático residente en Cuzco, capital imperial. El resto de la población se agrupaba en comunidades denominadas ayllus, bajo el mando de un gobernador local (curaca). El imperio se mantenía a través de la recaudación tributaria, ya sea trabajando en las obras públicas, agricultura o servicio militar, y/o en especie. De esa forma se podían llevar a cabo grandes obras de riego, caminos y mantener el eficiente sistema postal, (chasquis) que permitía un buen control del extenso estado. Permanentemente se avanzaba en la colonización de nuevos territorios cuyos habitantes eran sometidos, de ser necesario por las armas y cuando la resistencia era mucha los incas trasladaban forzadamente a los rebeldes fuera de sus lugares de origen.

Expertos cultivadores, los incas recurrieron a sistemas que optimizaban el uso de los suelos mediante la construcción de terrazas de cultivo y desarrollaron verdaderas obras de ingeniería hidráulica para la irrigación por medio de canales o vertederos en las laderas de las montañas. La producción fundamental era el

maíz, aunque en las tierras altas de las mesetas obtenían papa y quinoa, y en la zona puneña, pastaban los rebaños de llamas que proveían carne y lana.

La diversificación regional de la producción, de acuerdo a los diferentes nichos ecológicos, generaba la necesidad de un intercambio coordinado desde el propio estado. No existían mercados libres sino una estructura estatal de centralización y redistribución de los productos.

La propiedad del suelo en cada uno de los ayllu, comunidades o aldeas de base, era comunitaria. Periódicamente la tierra era redistribuida entre las familias de la comunidad de acuerdo a sus necesidades. También el trabajo se realizaba comunitariamente, la producción se basaba en la cooperación. La desigualdad social era casi inexistente en este nivel organizativo, aunque el jefe o curaca tenía ciertas prerrogativas. De todas formas esas comunidades no era autónomas, era el estado Inca el que se reservaba el derecho de control del uso de la tierra, suministraba utensilios y distribuía semillas. Para poder imponerse, el estado incaico estaba hacia 1532 consolidando una política expansiva de control llevada a cabo mediante la fuerza, los traslados masivos de poblaciones rebeldes, o la creación de colonias militares en las zonas más conflictivas. Había nacido para este tiempo la figura del yana, individuos separados de sus comunidades de origen y reducidos a una suerte de esclavitud: el yanaconazgo.

Apenas un año después y con un puñado de hombres, Francisco Pizarro iba a entrar triunfalmente en el Cuzco, la capital imperial, contando para tan rápido éxito con dos elementos: las luchas dinásticas que dividían internamente a los Incas y la ayuda de grupos tributarios que buscaban liberarse de la dominación imperial.

Aunque aparentemente la conquista del imperio Inca fue rápida y efectiva, en realidad las luchas de resistencia se prolongaron por mucho tiempo. No podemos dejar de establecer una continuidad entre las luchas que durante cuarenta años siguieron a la caída del Tiahuantinsuyo con las valientes rebeliones de los valles calchaquíes o con la epopeya de Tupac Amaru a fines del siglo XVIII.

Mesoamérica

Cuando hablamos de Mesoamérica nos referimos al vasto territorio que hoy comprende la casi totalidad de México, Guatemala, El Salvador, Belice y Honduras. Allí se desarrollaron dos grandes organizaciones sociales en distintos espacios que reconocen su momento de esplendor en diferentes períodos. Los mayas primero y los aztecas posteriormente hegemonizaron no sólo desde el punto de vista demográfico sino también desde la consideración de los logros organizativos y la producción científica de sus respectivas sociedades.

A la llegada de los españoles, la población del México central se estima en unos 25 millones de habitantes, 75 años después sólo quedaba aproximadamente un millón. (Nervi, 1987:280). En cuanto a los mayas, las estimaciones son más difíciles de establecer, ya que su decadencia había comenzado hacia el año 900 de nuestra era. Sin embargo, a juzgar por los testimonios arqueológicos que quedan del período de esplendor su población debe haber sido muy numerosa.

La sociedad azteca se edificó sobre un entramado de antiguas culturas de los diversos pueblos que habitaban el valle de México. También es indudable que

incorporaron una serie de conocimientos que estaban presentes en la sociedad maya.

La organización social azteca planteaba diferenciaciones y estratificaciones. Se distinguían los nobles o señores, los sacerdotes, los guerreros, los mercaderes, y un conjunto diferenciado a partir de ciertas especializaciones: artesanos, escultores, orfebres, canteros, pintores, alfareros, tejedores y agricultores.

La gran capital, Tenochtitlán, estaba dividida en veinte calpulli, o comunidades de base, asentados en los cuatro barrios que la componían. El régimen de propiedad de la tierra tenía tres modalidades principales: las tierras comunales de los calpulli, las de los nobles y las tierras públicas. Los calpulli, constituían una estructura económico social similar a la descripta cuando caracterizamos los ayllu incaicos.

La agricultura fue para éste y muchos pueblos de Mesoamérica la base que posibilitó el crecimiento demográfico y la expansión espacial. Maíz, frijol y calabaza son la trilogía fundamental de la producción agrícola. Sin embargo, la extensa lista no se agota en ellos. Tomate, cacao, papa, tabaco, chile, chicle, y numerosas plantas medicinales fueron asiduamente cultivadas en diversas regiones mesoamericanas. Constituyeron un aporte inestimable al patrimonio de la humanidad que, en casos como los de la papa, evitaron en Europa las muertes por hambrunas que cíclicamente afectaban a ese continente.

Con un óptimo aprovechamiento del medio natural, y una tecnología de avanzada, fue posible una agricultura intensiva. Canales de riego, terrazas artificiales, represas, chinampas, posibilitaron la abundancia de productos, que, como en el caso de los incas abastecían regiones distantes echando mano también a la complementación mediante la circulación de lo producido en diversos nichos ecológicos.

Tenochtitlán estaba construida sobre una laguna. Protegida y aislada por una gran muralla de agua, había sido absolutamente planificada por los constructores de este poderoso estado. Tenía, cuando Cortés llegó hasta ella, una cantidad de habitantes estimada, según las cifras más generosas, en unos 300.000. Para ese entonces las ciudades europeas más pobladas no llegaban ni remotamente a las 100.000 personas. La construcción de la actual ciudad de México sobre la capital azteca, sólo fue posible mediante la disecación completa del pantano. A través de los siglos, un rasgo común vincula a ambas ciudades: con cerca de 20 millones de habitantes sigue siendo uno de los núcleos urbanos más grandes del mundo.

Además del desarrollo urbanístico, y de la impresionante magnificencia de la arquitectura tanto azteca como maya, plasmada en la sorprendente belleza de los templos y otros monumentos cuyas ruinas aún hoy podemos apreciar, deben mencionarse otros tipos de realizaciones culturales.

Tanto mayas como aztecas crearon sistemas de escritura con los que registraron hechos históricos, conocimientos referidos a astronomía, nombres de deidades, conceptos metafísicos, etc. La escritura azteca atravesó etapas pictográficas, ideográficas para llegar incluso a la utilización de elementos fonéticos. La escritura maya aún no ha sido completamente descifrada y también contiene elementos de las tres formas de escritura descriptas.

Los grandes conocimientos astronómicos de los aztecas, plasmados en su célebre calendario, reconocen como antecedente el saber atesorado por los mayas quienes contaban con verdaderos observatorios como el de Uxmal. Esto les permitía pronosticar eclipses, conocer los ciclos de los planetas y, lo más importante, establecer el calendario agrícola.

Una descripción más exhaustiva, que dé cabal cuenta del nivel creativo y productivo de los pueblos de Mesoamérica podría llevarnos varias páginas. Sin embargo, con lo que hasta aquí hemos descripto es lícito que nos preguntemos: ¿Cómo explicar que Cortés a la cabeza de algunos centenares de hombres haya podido apoderarse del reino de Moctezuma?

Hay para ello explicaciones de diversa índole. Por un lado la incertidumbre y la credulidad de Moctezuma, quien a partir de una serie de profecías previas cree que Cortés es la encarnación del dios Quetzalcóalt y se relaciona ambiguamente con él, permitiéndole armar su juego con ventaja. Desde otro ángulo, se advierte que la derrota azteca no hubiese sido posible si no se hubiera contado con el apoyo de diversos pueblos tributarios del imperio que vieron en la alianza con el advenedizo blanco la posibilidad de la liberación del yugo azteca. "El México de aquel entonces no es un estado homogéneo, sino un conglomerado de poblaciones, sometidas por los aztecas quienes ocupan la cumbre de la pirámide. De modo que, lejos de encarnar el mal absoluto, Cortés a menudo les parecerá un mal menor..." (Todorov, 1992: 64).

De todas maneras, debemos ver la persistencia como una forma de resistencia que a menudo tiene facetas políticamente activas. En Guatemala, por ejemplo, donde el 55% de la población es de origen maya y tiene un bajo nivel de castellanización, los indígenas se han constituido en una fuerza que, a juzgar por la política represiva y genocida de la que son víctimas, deben ser vistos como una amenaza real para quienes ocupan el poder. El otorgamiento del premio Nobel de la Paz a una luchadora por los derechos humanos de su pueblo, la india maya Rigoberta Menchu, en el año 1992, nos habla de que el conquistador no pudo acabar su tarea: la resistencia continúa.

El impacto de la conquista

Al momento de la Conquista, la población estimada para el continente americano superaba a la europea. Se calcula que para el 1500 Europa tenía alrededor de 50 millones de habitantes, mientras que para América se manejaban cifras que rondan entre 90 y 112 millones (Sánchez Albornoz, 1968:29). Ciento cincuenta años después la población aborigen se había reducido a la cifra de apenas 11 millones de habitantes. Puesto en términos porcentuales, la población de América representaba cerca del 20% del total de la humanidad, un siglo después aún incluyendo a los europeos recién inmigrados llegaba al 3%.

Como afirma Todorov, si alguna vez se aplica con precisión a un caso la palabra genocidio, es a éste. No sólo en términos relativos, ya que hubo una destrucción del 90%, sino también absolutos ya que murieron más de 70 millones de personas. (Todorov, 1992:144).

Los indígenas de la región caribeña fueron literalmente condenados a la extinción. Cuando Colón llegó a la isla La Española, actualmente Haití y Santo Domingo, estaba habitada por 1 millón de personas, sólo cincuenta años después quedaban 500. Todo esto, confirmará lo que hay de cierto en la Leyenda Negra que responsabiliza a España del desastre que implicó la Conquista. Aún, cuando haya sido utilizada para su descrédito por sus competidores europeos en el proyecto de

colonización, también Inglaterra como Francia llevaron a cabo acciones de exterminio. Pero, el genocidio americano fue proporcional a la magnitud de la expansión española, y ninguna de las matanzas del siglo XX es comparable al mismo. Es importante hablar de cuántos murieron, pero más significativo es hablar de cómo murieron.

El genocidio, no refiere solamente al exterminio directo de millones de aborígenes. Las malas condiciones de trabajo, las enfermedades, la disminución de la natalidad, la destrucción del tejido social y del sistema económico, son causales de una mayor mortandad.

Sin embargo, las matanzas directas merecen una referencia especial por el lugar que ocupan en esta historia revelando aspectos de crueldad inéditas.

Las crónicas de los primeros años de la Conquista, son un verdadero muestrario del despliegue de terror y violencia llevado a cabo sin que medie ninguna explicación racional para ello. Las guerras tienen una lógica interna más allá de los móviles y las valoraciones éticas.

Pero las matanzas que refieren algunas fuentes, como la relatada en el informe dirigido en 1516 por un grupo de dominicos al Ministro de Carlos V en relación a hechos ocurridos en islas del Caribe, son de una crueldad inaudita "llendo ciertos cristianos, vieron una india que tenía un niño en los brazos, que criaba, que por un perro que ellos llevaban consigo había hambre, tomaron el niño vivo de los brazos de la madre, echáronlo al perro e así lo despedazó en presencia de su madre". "Cuando llevaban de aquellas gentes captivas algunas mujeres paridas, por solo que lloraban los niños, los tomaban por las piernas e los aporreaban en las peñas o los arrojaban en los montes, por que allí se muriesen".

Pero como ya mencionáramos, la mayor mortalidad obedeció a causas indirectas. Como señala Foucault, "el hecho de exponer a la muerte o de multiplicar para algunos el riesgo de muerte, o más simplemente la muerte política, la expulsión", tiene consecuencias más profundas y más abarcativas que las formas de homicidio directo. (Genealogía del racismo, 1992:183).

La invasión europea operó en todos los ámbitos de la vida de los pueblos. Después de la conquista militar vertiginosamente se destruyó la organización económica, política y social preexistente.

Los españoles movidos por un afán de enriquecimiento fácil e ilimitado, persiguieron obsesivamente saciar la sed de oro y plata a cualquier costo. Ya en las primeras cartas de Colón a los reyes de España es permanente la referencia a las posibles fuentes de abastecimiento de metales preciosos en las tierras recién "descubiertas".

Así, la minería se va constituyendo en uno de los principales ejes productivos y en una de las formas más brutales de explotación de la mano de obra indígena.

Desde el tiempo de los incas había un sistema de reclutamiento de mano de obra rotativo para el servicio estatal (mita). De esta forma era posible construir y mantener las obras públicas, templos, red de caminos, etc. y también, al trabajar la tierra, producir el excedente necesario para solventar las necesidades de la nobleza, los sacerdotes y del resto de la población que por distintos motivos no eran productores directos. Era un verdadero sistema de distribución estatal más eficiente que los actuales sistemas de seguridad social. En América el alimento no era una mercancía, por una red de reciprocidad todos tenían acceso a él.

Los españoles utilizaron esta institución, la mita, para el trabajo en las

minas, desvirtuando su finalidad y las condiciones bajo las cuales se cumplía dicho servicio. Se trataba de una virtual esclavización de los indígenas, que además del trabajo debían aportar un tributo en oro o plata. Dice Todorov que una de las mayores causas de mortandad fueron los malos tratos: "Por "malos tratos" entiendo sobre todo las condiciones de trabajo impuestas por los españoles, particularmente en las minas pero no sólo ahí. Los conquistadores-colonizadores no tienen tiempo que perder, deben hacerse ricos de inmediato; por consiguiente, imponen un ritmo de trabajo insoportable, sin cuidado de preservar la salud, y por lo tanto la vida de sus obreros. La esperanza media de vida de un minero de la época es de veinticinco años". (Todorov, 1992:145).

Otra forma de apropiación de la fuerza de trabajo indígena fue el sistema de la encomienda. Por ella se otorgaban concesiones de tierras y repartimiento de indios a los conquistadores, quienes a cambio debían cuidar de su salud y evangelizarlos. Nada de esto ocurría en realidad ya que constituyó otra forma solapada de esclavización.

La reducción a la esclavitud provocó una disminución masiva de la población, no sólo por las condiciones impuestas para el trabajo, sino también por los traslados forzosos, lo cual redundaba en un aumento de la mortalidad pero también en un descenso de la natalidad. Dice el obispo de México en una carta al rey: "Ninguno tiene participación con su mujer, por no hacer generación que a sus ojos hagan esclavos".

Pero el abandono de las tierras de cultivo para ir a trabajar en las minas, la destrucción de sistemas de regadío, la introducción de ganado europeo que ocupaba las tierras más fértiles brindando a cambio menos nutrición a mayor costo, la imposición de monocultivos destinados básicamente al mercado europeo y no a la alimentación, provocó una mal nutrición, bajando las defensas inmunológicas y aumentando la vulnerabilidad a las distintas enfermedades. En efecto, la mortandad por las varias epidemias que sufrieron los indígenas americanos diezmó literalmente la población. Frecuentemente se ha utilizado este dato como un argumento para restar responsabilidad a la invasión colonialista europea en la hecatombe demográfica. Como si los agentes microbianos, por su sola esencia biológica pudieran descontextualizarse de lo histórico-social. Del mismo modo hoy en día, hay quienes explican que las primeras víctimas de cólera en Argentina, los aborígenes Wichí, deben su muerte al vibrión colérico y no a las malas condiciones de vida, que son las que viabilizan y potencian la epidemia.

Viruela, peste bubónica, tifus, lepra, tuberculosis, paludismo, fiebre amarilla, sarampión y hasta gripe, todas ellas importadas de Europa, provocaron estragos en América.

En la vulnerabilidad inmunológica jugó un papel importante el quiebre psicológico. La desvalorización de su patrimonio cultural, sus templos arrasados, sus dioses negados, sus mujeres violadas, la degradación al plano de la esclavitud, y tantos factores más los llevaron al límite de la fragilidad e indefensión. La disminución de su autoestima se expresaba en la falta del deseo de procrear y de vivir. Esto generaba una actitud de resignación que, simultáneamente, colocaba a los invasores en el lugar de la superioridad. Si ellos no morían por las pestes tal vez su Dios era el verdadero. La misma confirmación valía para que los españoles reafirmaran que todas las desgracias que se abatían sobre los infieles eran un castigo divino. "El que los indios mueran como moscas es prueba de que Dios está del lado de los que conquistan. Quizá los españoles prejuzgaban un poco respecto

a la benevolencia divina frente a ellos; pero, en su concepción, el asunto era indiscutible." (Todorov, 1992:146)

Junto con los virus, los españoles introdujeron una serie de hábitos que condujeron a los mismos resultados. El alcohol y las drogas eran utilizados ritualmente en muchas de las culturas precolombinas. Los españoles descontextualizaron el uso ritual y las transformaron en verdaderas armas de dominación, alcoholizando y drogando a los indígenas como incentivo para el trabajo servil, generando una adicción que anulaba su capacidad de acción y reacción. Esta larga cadena de muerte llega hasta nuestros días tal como lo atestigua la matanza masiva de 73 indígenas Yanomami del Brasil en agosto de 1993, a manos de los garimpeiros, los modernos buscadores de oro, herederos de los bandeirantes paulistas que, a comienzos del S XVII, avanzaron sobre territorios indígenas hasta encontrar el oro de Minas Gerais.

Pero la muerte no es sólo desaparición física, también se "mata" a un pueblo cuando se desconoce sus valores, sus creencias, y en definitiva, se niega su cultura. Esto es lo que la literatura antropológica llama etnocidio, que como dice el antropólogo francés Pierre Clastres es la muerte del alma de un pueblo.

En la conquista de América uno de los pilares ideológicos del sometimiento fue el discurso de la Iglesia Católica, que al tiempo que legitimaba las acciones de los conquistadores, destruía la armonía del orden preexistente en las sociedades indígenas. Su desempeño fue mucho más importante que el del ejército, al menos hasta las últimas décadas del Siglo XVIII.

A pesar de que muchos representantes de la Iglesia, asumieron una actitud crítica y de denuncia hacia los abusos que cometían los encomenderos, —recordemos la prédica vehemente en defensa de los derechos elementales de los indígenas de Fray Bartolomé de las Casas—, la acción evangelizadora no representó una alternativa sino sólo una modalidad diferente del ejercicio de la dominación colonial.

Para describir la relación entre los misioneros y los indios, es clarificador el siguiente párrafo del libro México Profundo, del antropólogo Bonfil Batalla: "El sentido de propiedad que desarrollaron los misioneros en relación con los indios llegó a ser tan absoluto que en ocasiones emplearon a "sus " indios como fuerza de choque para expulsar a frailes de otra orden que habían osado establecerse en lo que los primeros consideraban su coto privado de caza —así fuera cacería de almas—. No eran ajenos a estas luchas internas otros motivos menos piadosos, como el usufructo de los diezmos y de los diversos servicios personales de los indios. Para gozar estos beneficios del siglo, los religiosos no rechazaban el uso de la violencia: la Junta Eclesiástica de 1539 se vio obligada a prohibir que los frailes apresaran y azotaran a los indios". (1990:131)

Lo que resume la acción de la Iglesia es, en definitiva, el ejercicio del control social sobre la población americana, que incluía el control de recursos como la tierra, constituida la Iglesia en propietaria latifundista.

GRUPOS ÉTNICOS EN LA ARGENTINA

En el año 1527, Sebastián Gaboto fundaba a orillas del río Carcarañá, el primer emplazamiento español en nuestro territorio, el "fuerte" de Sancti Spiritus. Muy lejos de su saber, e incluso de su imaginación, él estaba inaugurando una etapa nueva y conflictiva para los hombres que, hace unos 9.500 años, poblaron de norte a sur el suelo argentino.

Poco le importaba la historia y la vida de aquellos pobladores que, sorprendidos y desconfiados, veían llegar las naves. Para Gaboto, como para casi todo el resto de los recién llegados, la búsqueda de riqueza era una verdadera obsesión; el oro y la plata, reales o soñados impregnaban todo: el río se llamó de La Plata, el país Argentina.

Sin embargo, no transcurrió demasiado tiempo para que los españoles empezaran a valorar la mano de obra indígena que, junto con los esclavos negros, integraban un factor económico fundamental en el desarrollo colonial.

Uno de los grupos indígenas más rápidamente sometidos en el Río de la Plata fueron los guaraníes. En 1537, Salazar de Espinosa funda Asunción, en pleno territorio guaraní y empieza la violenta dominación.

Apenas dos días después de la fundación, un terrible enfrentamiento termina con la resistencia de la parcialidad de los Lambaré. Nos cuenta el cronista Ulrico Schmidel: "Y cuando nos pusimos cerca de ellos les hicimos una descarga con nuestras bocas de fuego; esa que la oyeron y vieron que su gente caía al suelo, y que no asomaban ni jara ni flecha alguna y sólo si un agujero en el cuerpo, se llenaron de espanto, les entró miedo y al punto huyeron en pelotón y se caían unos sobre otros como perros; y tanto fue el apuro de meterse en su pueblo que como unos doscientos cayeron ellos mismos en sus ya dichos hoyos durante el descalabro". (Rodriguez Molas, 1985:45).

Alimentos y mujeres eran los primeros tributos exigidos. Luego vendría la explotación de la mano de obra, sobre todo cuando en 1545 se descubrió la fértil mina de plata de Potosí. Mediante una esclavitud encubierta, las minas devoraron sin piedad la vida de miles de indígenas y también de esclavos africanos. Decimos encubierta porque desde 1537, mediante una Bula Papal se había prohibido la esclavización de indígenas, en ella se reconocía que los indios tenían alma y además eran seres racionales.

Los negros quedaban excluidos de los "beneficios" de la Bula Sublimis Deus. Ellos constituyeron la mano de obra fundamental para la explotación azucarera del nordeste de Brasil y posteriormente se incorporaron al trabajo en las minas españolas, cuando ya comenzaba a diezmarse la población indígena.

Desde principios del siglo XVI, la mano de obra esclava comenzó a difundirse por todo nuestro territorio. En un principio los esclavos eran introducidos por

Panamá pero el alto costo de los traslados determinó la búsqueda de una alternativa: el puerto de Buenos Aires. Claro que esta no era la vía legal, durante todo el siglo XVII floreció el tráfico ilegal y miles de esclavos negros procedentes de Brasil llegaron al Río de la Plata. De esa manera, nuestra región se integró al gran negocio del comercio esclavista, que sucesivamente manejaron portugueses, holandeses, franceses e ingleses. En las regiones de Tucumán, Córdoba y Buenos Aires, su presencia sería notoria a lo largo del siglo XVIII y hasta entrado el XIX. Basta señalar que, por ejemplo, en Tucumán la población negra representaba para 1778 el 64% del total, siendo más de la mitad en Catamarca y Santiago del Estero y el 25% en la ciudad de Buenos Aires.

La transformación económica de la región que sobrevino al descubrimiento de la plata de Potosí cambiaría la estrategia de poblamiento que la Corona tenía para nuestro territorio. Buenos Aires se convirtió en una importante salida del metal hacia Europa y se intensificaron los esfuerzos por ocupar efectivamente cada vez más territorio y dominar a los indígenas e incorporarlos como fuerza laboral.

Indios y tierras fueron lo único que esta región ofreció a los conquistadores. Las mejores tierras quedaban en manos de los blancos y a los indios se los mantenía en cierto aislamiento para evitar el mestizaje y sobre todo para controlarlos y evangelizarlos.

Del mismo modo que en otras partes de Hispanoamérica, la encomienda, la mita y la creación de Pueblos de Indios y reducciones constituyeron las formas de sistematización de las relaciones de españoles e indios.

El decrecimiento demográfico de la población indígena argentina, en los primeros 150 años de la Colonia habla claramente de la situación opresiva que sufría. Según algunas estimaciones los 300.000 indios que había hacia 1570 habrían descendido un 17% en sólo 80 años (Rosemblat, Angel, 1982:40).

Como sucedió en el resto del continente, no sólo aumentó la mortalidad sino que también cayó el índice de natalidad. La alta mortalidad fue, como lo señala Roberto Mellafe, una consecuencia del complejo trabajo-dieta-epidemia, que ya describiéramos al hablar de los grupos indígenas del continente en general. Para el decrecimiento de la natalidad el primer factor explicativo es la destrucción de la unidad familiar. Los traslados forzosos afectaban a menudo a toda la población masculina en edad productiva y, obviamente, reproductiva. A esto se suma el impacto emocional y psicológico del sometimiento al que también ya hiciéramos referencia.

A medida que disminuyeron los indios aumentaron los esclavos negros. Dice Hilda Sábato: "Indios, mestizos, negros, mulatos y zambos eran la mano de obra por excelencia en esta sociedad estratificada. Así, es interesante destacar que en las áreas donde existía una importante población indígena dominada, la presencia de negros no era significativa mientras que, por el contrario, cuando aparecían pocos "naturales", la proporción de negros era mayor"(1982:55).

Un dato interesante y mal conocido por los argentinos, es el de la importante proporción de negros libres que vivían en las ciudades del interior, lo cual hace aún más difícil comprender, cómo es posible que no haya una continuidad de la presencia de este grupo étnico hasta nuestros días. Un rápido "racconto" de lo sucedido en el Siglo XIX, tal vez esclarezca esta cuestión.

En 1813, la Asamblea General establece la Ley de Vientres, por la que se otorga la libertad a los niños nacidos después de esa fecha, sin embargo, se reglamenta también el llamado derecho de patronato, por el cual los niños quedaban hasta los 20 años bajo la "protección" de sus amos. En definitiva las modificaciones concretas son pocas.

Recién en 1853, la Asamblea Constituyente dispondrá la libertad total de los esclavos. Por otra parte, la necesidad del reclutamiento militar, luego de la ruptura con España, se salda en buena medida con la población negra que en 1813 representa más de la cuarta parte de la tropa regular. Más de 1500 hombres negros forman dos de los regimientos del Ejército de los Andes. En una carta del 11 de febrero de 1816 San Martín daba cuenta de lo difícil que le resultaba integrar amos y esclavos en una misma línea de combate. Ya sobre el fin del siglo reaparecen los negros luchando en la guerra de la Triple Alianza o en la Conquista del Desierto. Pero el golpe final llegaría en 1871, cuando la epidemia de fiebre amarilla irrumpió en los hogares de los más humildes e indefensos pobladores de Buenos Aires: los negros.

La población indígena que tozudamente resiste y perdura en nuestro territorio, cuenta en la actualidad con un total de al menos 500.000 individuos. La cifras son estimativas porque, aunque estamos en uno de los países de América con más antigua tradición censista, los indios no figuran discriminados del resto de la población. Y no se trata justamente de una medida igualadora, más bien una de las formas, no muy sutil, de negar al indio. Así lo advierte Dolores Juliano cuando da cuenta de esto, recordando que el único censo indígena del país, realizado en 1966/67, fue tan imperfectamente aplicado que apenas podemos confiar en la cifra de 250.000 aborígenes resultante del mismo. (Juliano, 1987:67)

El desconocimiento institucionalizado de la realidad indígena, reafirma Juliano, está presente en la caracterización del "sentido común" para el que en primer lugar, en la Argentina no hay indios, o son muy pocos; los que hubo no fueron eliminados sino que se integraron, lo que contradice otra de las afirmaciones del "sentido común": la Argentina es un país de blancos, etc. y finalmente, el tercer enunciado que parte de un supuesto discriminador, al que hiciéramos referencia cuando hablamos de los estereotipos que dividían a los pueblos aborígenes en "altas" y "bajas" culturas y que se sintetiza diciendo que los indios de nuestro territorio tenían muy bajo nivel cultural.

Todas estas afirmaciones revelan el grado de ignorancia que existe y ha existido en nuestro país acerca del tema indígena. Pero, como dice Peter Worsley, la ignorancia no es sólo falta de interés. Forma parte del discurso negador que legitima la indiferencia ante la evidencia del genocidio y del etnocidio cometido contra los pueblos autóctonos de América, tanto en la etapa colonial como en el período republicano.

Producidas las revoluciones independistas, la situación de los indígenas no cambió sustancialmente. En una carta escrita en 1815, Bolívar reflexiona acerca de lo difícil que era legitimar una revolución que no restauraba en el poder a las víctimas de la usurpación sino a los hijos de los invasores, es decir a los criollos.

En general, la política del estado nacional para con los grupos indios ha oscilado entre la represión o el paternalismo, aunque la actitud más común ha sido la indiferencia.

Paradigma de la represión fue la llamada Conquista del Desierto iniciada con la ocupación de Choele Choel el 25 de mayo de 1879 por las tropas comandadas

por el Gral. Julio A. Roca. Como señala Raúl Mandrini "el nombre de Conquista del Desierto, encierra una contradicción, pues a un desierto no es necesario conquistarlo, simplemente se lo ocupa. Pero en realidad tanto en el aspecto geográfico como en el humano, el territorio conquistado no era un desierto". (1987:311)

Es posible establecer una correlación entre la forma de establecer el sometimiento y las necesidades económicas que impulsaban al poder. Cuando lo requerido eran las tierras para la ganadería ovina, como en el caso de la Patagonia, actividad que por otra parte demandaba muy poca mano de obra, la acción era de muerte y arrinconamiento o traslado de las comunidades aborígenes. Según M. Fernández López, allí se consumó, mediante "...la apropiación de la tierra, la primera privatización en la historia. En la Argentina, la previa eliminación del aborigen y la adquisición de tierras por el Estado se llamó, genéricamente, civilización o Conquista del Desierto. Conquista seguida de privatización: setenta años llevó privatizar la tierra más rica, la pampa, desde la época de Rosas a la segunda presidencia de Roca..." (1991)

Allí donde era necesario contar con mano de obra abundante y barata, no se aplicaba una política de exterminio total. Tal fue el caso de las llamadas Campañas militares del Norte, la primera en 1884 y la última y definitiva en 1911, cuyo objetivo priorizado era "pacificar" a los indios. La "pacificación" era la forma oficial de denominar el proceso de reducción y disciplinamiento de la mano de obra. Analizaremos más profundamente este tema cuando veamos la situación actual de un pueblo Wichí en la provincia de Formosa.

En la actualidad en nuestro país hay un total de 14 grupos étnicos distribuidos en diferentes provincias de la siguiente manera: *Toba* en Chaco, Formosa y Salta: 60.000; *Pilagá* en Formosa: 5.000, *Mocoví* en Santa Fe y Chaco: 7.300; *Wichí* en Formosa, Salta y Chaco: 80.000; *Chorote* en Salta: 900: *Chulupí* en Salta: 1.200; *Guaraní* en Misiones: 2.900; *Chiriguano* en Salta y Jujuy: 21.000; *Tapiete* en Salta: 600; *Chane* en Salta: 1.400; *Mapuche* en Neuquén, Río Negro, La Pampa, Chubut y Buenos Aires: 90.000; *Tehuelche* en Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego: 1.000; *Diaguita* en Catamarca y Tucumán, Santiago del Estero y La Rioja: 6.000; y finalmente *Kolla* en Jujuy y Salta: 170.000. En total suman 447.300 indígenas en la República Argentina, según datos recientes de la Pastoral Aborigen —ENDEPA—. (cit. en Balazote, A. y Radovich J., 1992:11)

El Potrillo, un pueblo Wichi

Los Wichí, también conocidos como Matacos, son un grupo aborigen que habita en las provincias de Chaco, Salta y Formosa. La mayoría de su población se concentra en el oeste de Formosa.

En esta región se encuentran una serie de poblados que en promedio no exceden el millar de habitantes, alineados varios de ellos sobre las márgenes de los dos grandes ríos del área: el Bermejo y el Pilcomayo.

Una de esas comunidades, El Potrillo, será el centro de este análisis aunque, mucho de lo que se describa y concluya será válido para comprender las condiciones generales de vida de los demás grupos aborígenes argentinos.

Más de la mitad del total de la población del oeste formoseño es de origen Wichí, con un porcentaje menor de Toba y de Pilagá.

Esta región, habitada por aborígenes desde tiempos prehispánicos se convirtió, con la llegada del "hombre blanco", en una zona de refugio o de acorralamiento para estos grupos autóctonos. La delimitación de la expansión del blanco respondió claramente a la falta de interés económico en estas tierras, consideradas poco productivas.

Son poco aptas para la agricultura por la calidad del suelo y por la alternancia de períodos de sequía con inundaciones frecuentes de los grandes ríos, cuyos cursos varían impredeciblemente. Estos problemas de irrigación natural, tampoco se solucionan mediante perforaciones debido a la cantidad de arsénico contenido en las napas subterráneas más superficiales. A estas desfavorables condiciones naturales, se agrega la destrucción del ecosistema por acción de la explotación irracional de los recursos. La tala indiscriminada del monte sin una política de reforestación, principalmente de quebracho para la extracción del tanino para la industria del cuero y para durmientes del ferrocarril, ha modificado el paisaje y el clima.

El sobrepastoreo del ganado vacuno contribuyó a la erosión del suelo. Desde la década de 1930 hasta comienzos de la del '60 hubo un auge de la ganadería en la zona propiciado en sus orígenes por la demanda de carnes de Bolivia y Paraguay, en circunstancias de la guerra entre ambos países por la disputa del Chaco Boreal(1932-35).

Otros factores que contribuyen a la baja rentabilidad de la tierra son los de carácter infraestructural. La precariedad de la red vial que comunica los distintos poblados entre sí y con los centros urbanos más importantes, y, un ramal ferrovial que comunica Embarcación (Salta) con la ciudad de Formosa con una frecuencia semanal, aislan la región. A esto se agregan deficiencias estructurales de otra índole, por ejemplo sanitarias y de provisión de servicios, electricidad, red de agua potable, etc. Esto explica por qué grandes extensiones del oeste formoseño han permanecido bajo el dominio fiscal sin que se haya consolidado la propiedad privada. A diferencia de lo ocurrido en otras regiones del país habitadas por aborígenes (v.g. Patagonia), la tierra no constituyó un factor de interés en sí misma, sino más bien algunos de sus productos dentro de los cuales se incluyó la mano de obra indígena como un factor económico más.

Esa fuerza de trabajo financió el surgimiento de agroindustrias como la del azúcar, en Salta y Jujuy, o el algodón en Formosa y Chaco. En un documentado estudio histórico acerca del surgimiento de la industria azucarera (Conti, V. et. al. 1988), se da cuenta del hecho de que el grueso de la mano de obra estacional desde 1880 a 1930 eran aborígenes chaqueños, en especial Tobas y Wichí. "... la de los matacos, principalmente, es la más preferida, pues son los más hacendosos, hábiles y útiles y acaso también por su ignorancia que permite explotarlos en sus jornales", informaba Vidal, inspector del Departamento Nacional de Trabajo en el Boletín No. 28 de 1914. (En Conti, V. op. cit.)

El reclutamiento de mano de obra indígena comenzó, tal como lo mencionáramos, a partir de las Campañas militares al Norte. La primera implicancia fue la destrucción del sistema económico autosubsistente basado en la caza, la pesca y la recolección, complementado por una horticultura a pequeña escala de anco, maíz, sandía, etc. La competencia con la ganadería criolla redujo los territorios de caza y los cursos de agua comenzaron a ser controlados en gran medida por los puesteros.

El ejército cumplió un rol fundamental como aprovisionador de mano de obra barata, actuando ya sea como tutor de los indios o como representante de los

ingenios. Habitualmente los contratos de trabajo se firmaban entre militares y personal de los ingenios. El salario, siempre menor que el de los otros trabajadores, se pagaba parte en efectivo y parte en mercadería. Para el entrenamiento de la mano de obra se crearon reducciones como Napalpí (1911) y Bartolomé de Las Casas poco después. En el oeste de la provincia, una serie de misiones religiosas, muchas de ellas anglicanas, aglutinaron a los Wichí en un intento por sedentarizarlos e incorporarlos a la actividad agrícola, lo que a la larga fue una forma más de calificar la mano de obra barata. La iglesia con las misiones y el ejército como intermediario para los conchabos, ambos parapetados en la retórica de alejar a los indígenas de la miseria y la holgazanería, e introducirlos en nuevos hábitos de trabajo y consumo, confluyeron en este proceso. Cerca de 100 años después el balance indica que si tales eran los fines, sólo algunos se cumplieron: de la miseria no se han desprendido, y, en cambio, los hábitos de trabajo y consumo son otros.

La contratación de Wichí empezó a disminuir bruscamente en la década del '30 como consecuencia de su reemplazo por campesinos bolivianos que, a raíz de la guerra con Paraguay migraron, aportando una fuerza de trabajo más calificada para la agricultura. La crisis de la industria algodonera en la década del '60 también disminuyó las posibilidades de salarización de los Wichí. Sin embargo, el ingreso en una economía monetarizada y la dependencia de consumo de bienes no producidos por ellos mismos como yerba, azúcar, grasa, harina de trigo, medicamentos, etc. es un proceso sin retorno que obliga a una búsqueda permanente de ingresos en forma de salarios. Simultáneamente y hasta nuestros días se sigue recurriendo a la caza, la pesca y la recolección como formas complementarias fundamentales en la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta persistencia no es la expresión de un rasgo que esté genética o ambientalmente prefigurado por la cultura. Tampoco es producto de una elección librada a la voluntad social del grupo. Sin negar la profundidad histórica ni el arraigo ancestral, podemos afirmar que ésta actividad económica es la única alternativa viable para sobrevivir durante largos períodos del año.

En la actualidad siguen siendo requeridos para trabajos estacionales en el este de Salta. La cosecha de naranjas y/o la recolección de porotos en el área de Pichanal reciben una importante cantidad de braceros por períodos no inferiores a dos meses.

Según los relatos de informantes Wichí que en 1989 concurrieron a la "poroteada", las condiciones de trabajo no difieren demasiado de las de principio de siglo. El reclutamiento es llevado a cabo por contratistas que recorren las comunidades en camiones a los que van subiendo los trabajadores para su traslado.

Después de un viaje en condiciones infrahumanas, llegan a los campamentos de cosecheros donde se les provee un machete y se les da consigna de construirse una vivienda. Normalmente es una "enramada", una vivienda precarísima de troncos y ramas que sirve de "hogar" durante los casi dos meses que dura la cosecha. El pago se hace por hilada recogida. Si llueve durante este período pierden el jornal y al mismo tiempo deben pagarse el alimento que consumen. La provisión del mismo, tal como era en la época del trabajo en los ingenios, la realizan los propios contratistas, quienes al fin de la cosecha descuentan del salario el gasto en mercaderías cuyo precio fijan arbitrariamente.

Hombres, mujeres y niños, estos últimos aún a pesar de la legislación laboral que prohibe el trabajo infantil, constituyen un peculiar contingente en el que se mezclan diferentes grupos étnicos, provenientes de diversas localidades.

Otra actividad económica de la región, que desde 1983 se está desarrollando es la vinculada con la exploración y explotación petrolera. Distante a sólo 5 km. de El Potrillo se encuentra el campamento petrolífero de Palmar Largo, una planta que ocupaba alrededor de 300 trabajadores. Es importante destacar que YPF no contrata mano de obra indígena, ni formoseña en general ya que los trabajadores provienen de la pcia. de Salta. La empresa justifica esta decisión sobre la argumentación de que "los indios no tienen hábitos de trabajo ni de cumplimiento de horarios", discriminándolos por su supuesta falta de educación. Para las poblaciones aborígenes la presencia de YPF no sólo no aporta desde la perspectiva de la apertura de una fuente de trabajo, sino que además acarrea una serie de perjuicios sociales y deterioro del ecosistema. En primer lugar, al establecerse gran cantidad de hombres solos en la zona se ha gestado un circuito de prostitución inédito entre las jóvenes aborígenes con consecuencias para la salud general debido al incremento de enfermedades de transmisión sexual. El alcoholismo se ha multiplicado alarmantemente y la confrontación de modos de vida diferentes genera situaciones de angustia social sobre todo en los grupos adolescentes.

El impacto medioambiental también conlleva consecuencias desfavorables. La forma de exploración petrolera a través del uso de explosivos en los sondeos produce el paulatino alejamiento de la fauna autóctona disponible para la caza. Además para el traslado a los pozos de petróleo o para llevar la maquinaria de uno a otro lugar se abren permanentemente picadas o caminos en el monte, destruyendo vegetación y favoreciendo el avance de las aguas provenientes de los desbordes periódicos de los ríos que avanzan por las picadas como si estas fueran nuevos brazos del río.

A pesar de todas las deficiencias y carencias del medio ambiente sigue siendo importante disponer de territorios que aportan recursos fundamentales para la supervivencia de los indígenas.

La lucha por la tierra ha tenido en la provincia de Formosa logros mayores de los que se han obtenido en otras áreas del país. La Ley Integral del Aborigen, sancionada en 1984, ha sido pionera en marcar una nueva línea en materia de legislación sobre la cuestión indígena.

En virtud de este instrumento legal se entregaron, a partir de 1987, cinco mil hectáreas en propiedad comunal a las comunidades aborígenes. Este avance, no es enteramente significativo desde el punto de vista económico ya que por las características regionales descriptas no posibilitan un mejoramiento de la calidad de vida a corto plazo. Serían necesarias fuertes inversiones en infraestructura impensables dentro del modelo económico actual.

Sin embargo, así se garantiza a los grupos étnicos un espacio vital y se establece un antecedente fundamental en tanto reivindicación histórica y política.

Esta misma Ley, determinó la creación de un organismo provincial de carácter ejecutivo que entiende en materia de salud, educación y producción: el Instituto de Comunidades Aborígenes (ICA). En él se encuentran representados a través de directores los distintos grupos étnicos de la provincia: toba, pilagá y wichí.

La estructura política local está centrada en un Consejo Vecinal electivo, un cacique y un delegado comunal ante el ICA. El poder del cacique se ejerce hacia

el interior de la comunidad, mientras que el delegado cumple funciones en relación a las distintas cuestiones extracomunitarias.

La emergencia de esta nueva estructura de poder ha generado prácticas políticas novedosas en las comunidades indígenas. Se han incorporado a la vida social nuevos roles y nuevas formas de acción. Esto exige y posibilita cierta capacitación pero al mismo tiempo, expone a los iniciados a la manipulación política de los no indios.

Otro cambio significativo se ha dado recientemente en el área educativa. En El Potrillo y en muchas otras localidades de la zona funcionan escuelas primarias y algunas secundarias con modalidad aborigen. La misma prevé la enseñanza bilingüe y bicultural con la participación activa de docentes aborígenes. Esta innovación es fundamental para garantizar la efectividad de la educación de los chicos que llegan al ingreso escolar hablando solamente en lengua aborigen, ya que en esta región de Formosa el castellano no es hablado ni por las mujeres ni por los niños. Los hombres tienen en general un manejo instrumental limitado del mismo. Lamentablemente los docentes, en su gran mayoría, no tienen conocimientos de lengua aborigen, supliéndose parcialmente esta carencia por medio del aporte de los auxiliares aborígenes. Tampoco se contempla eficazmente la diferencia cultural, por ejemplo, algo tan elemental como el respeto a las pautas locales en el uso del espacio no es considerado. Así se impone a los chicos la permanencia en el aula, ámbito diferente, cerrado e inusual para quienes realizan todo el resto de las actividades cotidianas al aire libre. Además, no se tienen en cuenta, en los programas de estudio, contenidos que recuperen y revaloricen su propia historia. Si no se consideran todos estos factores, el fracaso escolar, o la prolongación del ciclo por repetición son explicados discriminatoriamente por los docentes, para quienes el origen de los problemas está en una supuesta falta de capacidad intelectual.

En las escuelas medias, los jóvenes se capacitan para ejercer como auxiliares docentes o pueden optar por otras especialidades como, por ejemplo, peritos, en recursos naturales, en salud, etc.

La incorporación de nuevos saberes puede poner en juego o bien la autoafirmación de la conciencia étnica o por el contrario generar una identidad negativa. Sin embargo, esta es una cuestión menor en relación a la problemática general de los jóvenes. En la primavera de 1989 se registraron en el Potrillo y algunas localidades aledañas, nueve casos de suicidios en la franja etaria que va de los catorce a los veinte años.

Interpretar este fenómeno como una conducta culturalmente prefigurada, no sólo es insatisfactorio sino también reaccionario. No se puede dar cuenta de este tipo de sucesos sin considerar la complejidad de factores socioeconómicos intervinientes. La situación de pobreza extrema, la discriminación étnica cotidiana, y fundamentalmente la ausencia de un proyecto de vida viable no pueden soslayarse en un análisis serio. De no ser así sería imposible establecer la relación y similitud que este fenómeno presenta con los suicidios de jóvenes indígenas cainguá en el sur de Brasil, e incluso entre los adolescentes de Villa Gobernador Gálvez en la pcia. de Santa Fe.

Aún en medio de muchas condiciones adversas, hay esferas en las que los esfuerzos por mejorar la calidad de vida merecen destacarse. Tal es el caso de la política de salud llevada a cabo en la región Sanitaria IV que cubre buena parte

del oeste formoseño. Una muestra de ello es la eficiencia en la prevención de enfermedades como el cólera, que a pesar de haberse iniciado en áreas indígenas vecinas, de la pcia. de Salta, no ha prosperado en Formosa.

En el Potrillo hay un centro de salud que cuenta con un pequeño laboratorio especializado en la detección de tuberculosis y un precario consultorio odontológico. El equipo de salud se ha propuesto como meta una participación activa de la población aborigen. Se han llevado a cabo cursos de capacitación de parteras indígenas y de auxiliares sanitarios para el control de la turberculosis. De esta manera se rescata y revaloriza el saber étnico tradicional, al tiempo que se comparte e incorporan conocimientos de la medicina occidental.

Esta descripción de un pueblo indígena del monte chaqueño no agota toda la información posible y deja, seguramente, una serie de cuestiones abiertas a más profundas indagaciones. Sin embargo, constituye un intento para que en este país, tan poco afecto a mirarse a sí mismo, los indios dejen de ser considerados estampas del pasado.

Ya sea de un pasado histórico, o de un presente que congela las imágenes del pasado, destacando sólo aquello que remite a una identidad ilusoria. Pensar a los indígenas en la actualidad, compartiendo el presente con el resto de la sociedad, es reconocerlos cabalmente como nuestros semejantes. Y semejantes son sus necesidades, sus deseos y sus angustias.

Bibliografía

BALAZOTE, A. y J. C. RADOVICH: *La Problemática Indígena.* Comp. Col. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre. Nº 51, CEAL, Bs. As. 1992.

BONFIL BATALLA, G.: *México profundo, Una civilización negada,* Ed. Grijalbo, México, 1990.

CARDOZO de OLIVEIRA, R.: *Etnicidad y estructura social.* CIESAS. Ed. de la Casa Chata. México. 1992.

CONTI, V. et al.: "Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo" en Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea, Nº 17, CEAL, Bs. As., 1987.

ELLIOT, J.H.: *El viejo mundo y el nuevo.* 1492-1650. Ed. Alianza. Madrid. 1972.

ESCUDERO, José C.: *"El impacto epidemiológico de la invasión europea de América"* en Rev. de Ecología Política. Ed. ICARIA. Barcelona. 1990.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, M.: "El baúl de Manuel", en Suplemento CASH, diario Página/12, Bs. As. 1991.

FRAGUAS, N. y P. MONSALVE: "Una comunidad Wichí en el oeste de Formosa", en La problemática indígena, Col. Los fundamentos de las Ciencias del Hombre CEAL, Bs. As., 1992.

FOUCAULT, M.: *Genealogía del racismo.* Ed. Altamira. Montevideo. 1992.

GALEANO, E.: *Las venas abiertas de América Latina.* Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 1974.

JULIANO, D.: *"El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria"* en Procesos de contacto interétnico. Museo de la Plata. 1987.

LANGON, M.: *"¿Qué tenemos que ver unos con otros?. Hacia una identificación latinoamericana"* en Rev. Nueva Sociedad. No. 99. Caracas. Ene-feb. 1989.

MANDRINI, R.: *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX.* CEAL. Buenos Aires. 1984.

— "La sociedad indígena de las pampas en el s. XIX". En Lischetti, M. comp. *Manual de Antropología,* EUDEBA, Bs. As. 1987.

, L.: *"Am. Latina: grupos étnicos e integración nacional"* en Lischetti, M. comp. Manual de Antropología. EUDEBA. Bs. As. 1987.

NERVI, L.: "América Latina: Grupos étnicos e Integración Nacional". En Lischetti, M. comp. Manual de Antropología. EUDEBA. Bs. As. 1987.

PORTILLA, M.: *El reverso de la conquista.* Ed. Joaquín Mortiz. México. 1978.

RODRÍGUEZ MOLAS, R.: *Los sometidos de la Conquista. Argentina, Bolivia y Paraguay.* CEAL. Buenos Aires. 1985.

ROSEMBLAT, A. y H. SABATO: "El poblamiento en América colonial" en Atlas Total de la República Argentina. Nº 53, CEAL, Bs. As., 1982.

SANCHEZ ALBORNOZ, N.: *La población de América Latina.* Ed. Paidós. Buenos Aires. 1968.

TODOROV, T.: *La conquista de América. El problema del otro.* Siglo XXI. México. 1992.

WILLIAMS, R.: *Cultura, sociología de la comunicación y del arte.* Ed. Paidós. Barcelona. 1982.

WOLF, E.: *Europa y la gente sin historia.* FCE. México. 1993.

NATURALEZA Y CULTURA

NATURALEZA Y CULTURA

MIRTHA LISCHETTI

La Antropología se plantea como problema el origen, el desarrollo y las cualidades de la naturaleza humana. También lo hacen otras disciplinas. Es un problema cuyo tratamiento presenta muchas dificultades. Desde la filosofía, la teología y las distintas ciencias, fueron surgiendo conceptos y formulaciones. Es, como decíamos un tema de difícil resolución y en él se incluyen prejuicios políticos, suposiciones personales y compromisos ideológicos, que es necesario ubicar en el contexto histórico de cada época.

La reflexión acerca de la "naturaleza" de la "naturaleza humana", se inicia en el siglo XVIII, cuando la idea de evolución natural de nuestra especie es todavía un tema de ciencia ficción.

Con Ch. Darwin (1859; 1871), dicha evolución deja de ser una idea para pasar a ser una teoría científica, construida con la apoyatura de la verificación de los hechos. Desde ese momento, los seres humanos, dejamos de ser criaturas creadas a imagen y semejanza de Dios y empezamos a ser animales, para el conocimiento de la ciencia occidental.

En 1885, Topinard, afirma en sus "Elementos de Antropología General", la necesidad de una dicotomía entre una antropología zoológica, que se ocupe del estudio de la especie humana y de todas sus variedades, y por otra parte, una etnografía, que se ocupe de los diversos pueblos de la tierra, dejando de lado toda consideración anatómica y fisiológica. Desde ese momento, se hace evidente una división de trabajo, dentro de la antropología, entre una ciencia natural de la especie humana y una ciencia cultural de los pueblos y civilizaciones, asegurando, de esta manera, el nexo entre las ciencias de la naturaleza y la historia.

LA OBRA DE DARWIN: CIENCIA, PODER Y VISIÓN DEL MUNDO

La conmoción que supuso en la Inglaterra del siglo XIX, la publicación de la obra de Darwin (1859: "El origen de las especies"; 1871: "La descendencia del hombre"), implicó no sólo a la comunidad científica sino también al público en general. A partir de ese primer momento, los enunciados de la teoría de la evolución enfrentan a los enunciados de la teología, e inician una lucha entre instituciones por el poder de un determinado conocimiento acerca de la vida del hombre.

Incluso estos enunciados —los evolucionistas del siglo XIX— van a ser tomados como bandera por los partidarios de posiciones libertarias y socialistas, politizando la polémica, sacándola de los ámbitos científicos.

Desde el primer momento a esta teoría no se la circunscribe al campo estrictamente biológico, sino que se la relaciona con la teología, la sociedad y la política.

Podríamos decir que los argumentos que se oponen a la teoría en ese momento son de dos tipos, los que se refieren a cuestiones puramente teológicas, y los que le cuestionan deficiencias técnico-metodológicas: noción de especie y variación, insuficiencias demostrativas, la teleología.

En cuanto al primer tipo de argumentos, la obra de Darwin, tiende al materialismo y al ateísmo: el pensamiento evolucionista es visto como un pensamiento destinado a terminar con una serie de ideas religiosas. El debate se entabla entre los creacionistas y los evolucionistas. Más allá de su obra, Darwin, personalmente, no entra en esa polémica y se muestra respetuoso de la Biblia y los dogmas cristianos, expresando que sus teorías no tenían nada que ver con la explicación de las últimas causas. Sin embargo, sus seguidores, y entre ellos se destaca E. Haeckel (1899) van a confrontar duramente con las ideas religiosas. Haeckel afirma que no existe ninguna diferencia esencial entre el hombre y los animales y niega el dogma de la resurrección de los cuerpos y de la inmortalidad del alma.

En la actualidad, los teólogos reconocen como error de aquella época el haber tomado a la Biblia como un libro de ciencias naturales, y las relaciones entre ciencia y religión son de mutuo respeto.

La teoría de la evolución se inscribe en esa corriente ideológica, que unida a la revolución industrial y a las revoluciones políticas, a partir del siglo XVIII, va a hacer cambiar los intereses científicos, dando origen a una serie de teorías acerca de la evolución social y cultural de la humanidad. De teorías, en fin, que amenazaban el orden existente.

Teorías que van a dejar atrás el pensamiento dualista cartesiano: que distinguía, por un lado, al hombre como "res Cogitans", dotado de alma y/o razón; y por el otro, veían al hombre como "res extensa", mensurable y cuantificable en su aspecto físico-anatómico.

A fines del XVIII y principios del XIX, una serie de hechos científicos y

sociológicos convergen hacia una concepción unitaria del hombre, en la que tanto la anatomía y la fisiología como la psicología y la moral son consideradas partes de un mismo saber: el saber sobre el hombre, saber que va a consistir en pensarlo como emparentado con los animales, colocándolo dentro del medio natural y dentro de una historicidad con tiempo y leyes humanas.

La obra de Darwin arranca de estos presupuestos. La situación social del comienzo de la era industrial (Liberalismo económico) le ofrece el modelo explicativo para el mundo biológico, incluido el hombre. El utilitarismo biológico de su teoría está de acuerdo con la ideología reinante.

La obra de Darwin va a reforzar la ruptura epistemológica que supuso esta nueva corriente de ideas.[1]

Además de la polémica Iglesia/teoría de la evolución, o materialidad/espiritualidad en el hombre, la teoría de la evolución va a dar lugar a otra, esta vez, la que va a enfrentar lo natural con lo histórico o cultural en el hombre, en la que muchos, simplificando, han querido ver la continuación de la anterior. Pero, que trata de otra situación, en la que no se discute la materialidad del cuerpo del hombre y la existencia o no del alma, sino la interpretación de sus comportamientos, atribuyéndolos bien a la biología o bien a la historia, en forma exclusiva. Dando lugar a los determinismos biològico o cultural, entendidos como falacias metodológicas.

Esta controversia se va a caracterizar por el hecho de que las pruebas aportadas por cada una de las posiciones van a resultar insuficientes. Y que, en muchos casos se van a transformar en reflexiones de tipo metafísico, en el sentido de que las argumentaciones van a expresar más un sistema de creencias que aseveraciones sostenidas con la fuerza de los hechos.

O sea, que aún hoy, este tema no cuenta con pruebas irrefutables en pos de una u otra postura, por lo tanto la adhesión a las mismas, continúa siendo preferentemente ideológica.

Y en este sentido coincidimos con Ashley Montagu, cuando argumenta que "los hombres y las sociedades se han hecho de acuerdo con la imagen que tenían de sí mismos, y han cambiado conforme a la nueva imagen desarrollada por ellos".

En los temas que nos ocupan, vamos a poder construir distintos tipos de sociedades, según pensemos que los comportamientos de los hombres están determinados biológicamente, significando con esto su fijismo, o bien que pensemos que dichos comportamientos se arman a partir de la vida social de los hombres, significando con esto la posibilidad de transformarlos. Posicionándonos de esta manera frente al biologicismo, que es el que más presencia ha tenido en las últimas décadas.

Al mismo tiempo, señalamos los límites biológicos que para toda vida humana, tanto de la especie como del individuo, suponen la enfermedad, la decrepitud y la muerte, como así también las potencialidades de la especie: la premisa biológica del psiquismo humano: la actividad nerviosa superior, teniendo cuidado en no identificar actividad psíquica con actividad nerviosa superior. Destacando el hecho, de que para que se estructure el psiquismo en un sujeto tienen que estar presentes la sociedad y la cultura.

Por entenderlo de esta manera, nos parece imprescindible la existencia de investigaciones que profundicen, sin prejuicios, la relación biología/historia, que hasta este momento (salvo excepciones), el calor de la polémica no ha permitido hacer.

Nos proponemos hacer un recorrido histórico de este debate biologicismo/historia, que va a partir desde posiciones irreductibles, situadas en la segunda mitad del siglo XIX, hasta llegar a la actualidad con posturas más conciliadoras, habiendo pasado por momentos de mucha virulencia y hegemonía de una u otra, explicitando en cada caso los razonamientos teóricos a que dieron lugar.

La realidad económica y sociopolítica del siglo XIX necesita hallar nuevas fundamentaciones para la acción. La situación de Inglaterra en la 2da. mitad del siglo, conduce a la expansión colonial. El país alcanza en pocas décadas un rápido aumento de población y un incremento económico que permite a un número considerable de personas, elevar su nivel de vida. El aumento de población plantea el problema de la relación entre población y medios de subsistencia.

Si, como opina Malthus,[2] los bienes de subsistencia aumentan aritméticamente y la población, geométricamente, es necesario prevenir las posibles situaciones catastróficas futuras. Cada uno debe esforzarse en obtener su parte, mediante el trabajo en la sociedad; los pobres, los perezosos, los inútiles no tienen derecho a vivir a expensas de los demás. Su desaparición es un efecto beneficioso para la sociedad. No hay que hacer nada para evitar la competencia entre los hombres en cuanto a los bienes de subsistencia se refiere. (Azcona, op. cit.).

La teoría que postula el progreso de la sociedad a través de la lucha, lleva el nombre de "darwinismo social". Haciendo pensar que es la teoría de Darwin, la que a partir de 1859 condujo a los científicos sociales, liderados por H. Spencer a elaborar una teoría con esos contenidos para explicar el funcionamiento de la sociedad. Cuando en realidad, lo que sucedió, fue lo contrario, fue Darwin quien se inspiró en teorías sociales, en especial las desarrolladas por Malthus, para construir la teoría de la evolución. En sus propias palabras: "Esta es la teoría de Malthus aplicada a todo el reino animal y vegetal".

Spencer, en 1852 escribe un ensayo al que titula "Una teoría de población", es una respuesta a la teoría de Malthus. Es de destacar que su argumentación la va a desarrollar en términos fisiológicos y no en términos socio-culturales, siendo como era un estudioso de la sociedad. Sostiene que la inteligencia y la fertilidad están en relación inversa.

"Las células de la mente y las del sexo compiten por los mismos materiales. El exceso de fertilidad estimula una mayor actividad mental porque cuanto más gente hay, más ingenio se necesita para mantenerse en vida. Los individuos y las razas menos inteligentes mueren y el nivel de inteligencia se eleva gradualmente. Pero este aumento de inteligencia sólo se logra a costa de intensificar la competencia entre las células de la mente y las células del sexo, y, en consecuencia, se produce una progresiva disminución de la fertilidad"(Harris, op. cit.).

Las exigencias de la lucha por la vida hacen desaparecer a los ineptos y preservan a los más aptos. Y esto queda dicho seis años antes de que lo publicara Darwin.

Según Harris, estos acontecimientos servirían para mostrar, que a fines del XIX, la tendencia hacia la biologización no tenía nada que ver con el mayor prestigio de las ciencias biológicas. De acuerdo a como ocurrieron los hechos se trataría de que ambas disciplinas, la biología y las ciencias sociales respondieron de manera independiente a necesidades ideológicas similares.

En relación, también, con los contenidos ideológicos del liberalismo económico finisecular, Ashley Montagu, señala cómo una determinada interpretación del

mundo animal modeliza una interpretación de la sociedad humana. La falsa idea de que el mundo animal se caracteriza por una feroz lucha por la existencia y que la sociedad humana descendiente directa de ese mundo animal, se caracteriza por "la lucha, la hostilidad, la competencia desaforada y la agresividad", van a dominar la escena. La selección natural (Ver: Tapia, Pinotti, Icasate) va a ser mal expuesta, mal interpretada, hasta el extremo de alejarla de su intención original por la así llamada "teoría gladiatoria de la existencia". La responsabilidad de que esto haya ocurrido, no recae en Darwin, sino, aunque no exclusivamente, en uno de los divulgadores de su teoría, el biólogo inglés Thomas Huxley, quien en 1888 publicó un artículo titulado "La lucha por la existencia: un programa". En el que se leía lo siguiente: "Desde el punto de vista del moralista, el mundo animal se encuentra en un nivel aproximadamente idéntico al espectáculo de los gladiadores. A las criaturas se las dispensa de un trato bastante bueno, para ponerlas luego a luchar —con lo cual, los más fuertes, los más ágiles y los más astutos viven para luchar un día más. El espectador no necesita indicar con el pulgar hacia abajo, porque no se concede cuartel".

Esta escena no guarda relación con el concepto de selección natural, no se explica cómo a partir de esta lucha se va a producir la evolución del hombre a partir de animales no humanos. Según ella, cada individuo, cada tribu, cada nación debía resolver el problema de su lucha por la vida. Más que científica, esta forma de concebir la evolución era una pretendida justificación del liberalismo económico. Pero planteado de esta manera quedaba como "más dramático, más fácil de entender y por lo mismo más popular" (Ashley Motagu, op. cit.).

Se habría producido lo que muy bien sintetiza Sahlins cuando dice: "La naturaleza, imaginada culturalmente, ha sido usada a su vez, para explicar el orden social humano, y viceversa, en un intercambio recíproco sin fin entre darwinismo social y capitalismo natural". (Sahlins, M. "Uso y abuso de la Biología", op. cit.).

EL SIGLO XX: LA BIOLOGÍA Y LA HISTORIA

Al comenzar el siglo, el difusionismo alemán, el funcionalismo británico y el particularismo histórico se van a constituir, ejerciendo la crítica al evolucionismo.

En las primeras décadas de nuestro siglo, F. Boas, A. Kroeber, B. Malinowski, entre otros, se esfuerzan por diferenciar y fundamentar el nuevo nivel de análisis de la realidad, sobre el cual fundan y realizan su actividad científica.

Si bien Boas, en su polémica contra los evolucionistas, empieza a argumentar en pos de la existencia de la cultura como un nivel diferenciado, va a ser, Kroeber, uno de sus discípulos, quien va a llevar dicho argumento hasta sus últimas consecuencias:

> "Esto es lo que ha sucedido en el campo de la evolución orgánica y social. La distinción entre ambas, que es tan evidente que en las épocas anteriores parecía un vulgar tópico para que mereciera señalarse, ha sido oscurecida en gran medida en los últimos cincuenta años por la influencia que ha tenido sobre los entendimientos de la época los pensamientos relacionados con la idea de la evolución orgánica. Incluso parece correcto afirmar que esta confusión ha sido mayor y más general entre aquellos para quienes el estudio y la erudición constituyen el trabajo de todos los días.
>
> .....
>
> ...El desarrollo de una nueva especie de animales se produce mediante, y de hecho consiste en, cambios de su constitución orgánica. En lo que se refiere al crecimiento de la civilización, por otra parte, el cambio y el progreso pueden tener lugar mediante la invención, sin ninguna alteración constitucional de la especie humana.
>
> .....
>
> Pero que la civilización pueda ser comprendida mediante el análisis psicológico, o explicada por las observaciones o experimentos sobre la herencia, o, que pueda predecirse el destino de las naciones a partir del análisis de la constitución orgánica de sus miembros, presupone que la sociedad es simplemente una colección de individuos; que la civilización sólo es un agregado de actividades psíquicas y no también una entidad más allá de ellas; en resumen que lo social puede resolverse por completo en lo mental, del mismo modo que se piensa que lo mental se resuelve en lo físico.
>
> .....
>
> El amanecer de lo social, pues, no es un eslabón de una cadena, no es un paso en el camino, sino un salto a otro plano. Puede compararse con la aparición de la vida en el universo hasta entonces sin vida, el momento en que se produjo una combinación química entre las infinitas posibles que dio existencia a lo orgánico e hizo que, a partir de entonces, hubiera dos mundos en vez de uno."

En estos párrafos de "Lo Superorgánico" (1917) se expresa la construcción de un nuevo nivel de análisis. Pero Kroeber va más allá al concebir la completa subordinación del individuo al medio cultural. Y deja sentadas las bases del "determinismo cultural". Bidney (1944) acusa a Kroeber de incurrir en la "Falacia culturalista": "la tendencia a hipostasiar la cultura y concebirla como una fuerza trascendental, superorgánica o superpsíquica, que determina por sí sola el destino histórico humano, (...) la suposición de que la cultura es una fuerza capaz de hacerse y desarrollarse por sí misma". (citado por Harris, op. cit. pág. 287). Kroeber no permanece insensible a las críticas que sus ideas deterministas, expresadas en el trabajo de 1917 producen entre sus colegas antropólogos. Pero, a pesar de sus buenas intenciones de tener en cuenta esas críticas, retorna siempre a su postura inicial de 1917. Altan comenta, que, así, la cultura es concebida por Kroeber, de modo tal que la acción humana deviene ilusoria, por estar totalmente determinada por la cultura. Con estas ideas se legitima la situación de manipulación de los individuos por la sociedad (en el sentido que se "naturaliza el nivel de la cultura"). Y lo que es más importante para Altan, el hecho de que esta manera de pensar la cultura excluye los problemas de crítica, cambio y conflicto, del nivel de la cultura, siendo como son estos problemas, constitutivos de la historia de los pueblos.

En el mismo sentido que los autores anteriores (Boas, Kroeber), se expresa Malinowski en 1931, aunque desde posturas teóricas diferentes. Esto leemos en un artículo titulado "Cultura" que prepara para la Enciclopedia de Ciencias Sociales:

> "...Si solo la biología controlara la procreación humana, la gente se emparejaría según leyes fisiológicas, que son las mismas para todas las especies; produciría descendencia según el curso natural del embarazo y el alumbramiento; y la especie animal hombre tendría una típica vida familiar, fisiológicamente determinada. La familia humana, la unidad biológica presentaría entonces la misma constitución a todo lo ancho de la humanidad. También quedaría fuera del campo de la cultura, como han postulado muchos sociólogos, singularmente Durkheim. Pero en lugar de esto, el emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad. Existen reglas que prohiben el matrimonio de determinadas personas y que hacen deseable, si no obligatorio, que otras se casen; existen reglas de castidad y reglas de libertinaje; hay elementos estrictamente culturales que se mezclan con el impulso natural y producen un atractivo ideal que oscila de una sociedad y una cultura a otra. En lugar de la uniformidad biológicamente determinada, existe una enorme variedad de costumbres sexuales y dispositivos para hacer la corte que regulan el emparejamiento."

En este entramado de ideas se va a comenzar a pensar uno de los problemas que la Antropología se impone como propio de su campo. Nos referimos al problema de Naturaleza y Cultura. El esquema explicativo de la relación entre Naturaleza y Cultura en la determinación de la naturaleza humana quedó establecido, a partir de los años 40 de una determinada manera.

Desde el campo de la Psicología Social, autores como O. Klineberg (1940), T. Newcomb (1950), M. Dufrenne (1953) también van a estar preocupados por la explicitación de lo humano. Sus esquemas explicativos van a partir de la determinación de "motivos", anteriores a la cultura. La teoría de los instintos, desacreditada por la psicología del aprendizaje y por la psicología social será sustituida por

una teoría de impulsos y/o necesidades. Se piensa encontrar en ellos: lo pre-social, lo humano en estado puro. Klineberg propone someter a cada motivo de comportamiento de los hombres, al análisis de un triple criterio: a) examinar en cada caso si hay una continuidad filogenética (entre los hombres y monos antropoides; b) si dicha conducta tiene una base bioquímica o fisiológica, e interrogarla acerca de c) su universalidad, o sea si está presente en todas las sociedades. Después que los móviles de una conducta hubieran pasado la prueba del triple criterio, se estaría en condiciones de determinar su "naturaleza" o su "cultura".[3]

Dufrenne sostiene que es imposible comprender la naturaleza humana, a partir de la animalidad, que lo que realmente acaece, es justamente lo inverso, se comprende a los animales a partir de lo humano.

Para él, lo biológico, en el hombre, es siempre más que lo biológico. Incluso las necesidades más inmperiosas no son impulsos o mecanismos ciegos, v.g. el hambre además de ser un impulso fisiológico, puede ser sentido también como una humillación o como una injusticia. Lo humano para él, se realiza a través del individuo en situación social.

En la década del 40, los libros de antropología general comenzaban planteándose el tema de la Naturaleza y la Cultura, se esforzaban por poner ejemplos que demostraran la singularidad de la cultura, como nivel diferenciado, no determinado por la biología, y en especial, utilizaban el argumento de la variedad cultural como válido para probar la autonomía de la cultura con respecto a la naturaleza.

Cuando en 1949, C. Lévi-Strauss publica "Las Estructuras Elementales del Parentesco", escribe una introducción, que contiene su pensamiento sobre el tema que nos ocupa, al que considera el punto de partida para comenzar a pensar la sociedad humana.

Ante la imposibilidad de precisar la situación histórica que marca la separación entre Naturaleza y Cultura en las sociedades humanas, pero, reconociendo, sin embargo, el valor lógico de la distinción entre estado de naturaleza y estado de cultura, se va a disponer a utilizar dicha distinción como instrumento metodológico, en lugar de negarla o subestimarla.

Para llevar adelante su análisis va a partir de las siguientes preguntas: ¿Dónde termina la naturaleza? ¿Dónde comienza la cultura? Para responder a esas preguntas va a descartar como inviables los recorridos que intentan encontrar en el hombre comportamientos preculturales (niños recién nacidos; niños lobos —en los hallazgos de "niños lobos" se creía ver un "regreso" de esos niños a estados naturales, al ser abandonados y no socializados por su grupo. Levi-Strauss, sostiene que esto que es propio de otras especies animales, en el hombre no puede darse porque no existen comportamientos naturales de la especie a los que el individuo aislado pueda volver por "regresión". Por ese motivo los niños lobos no pueden ser considerados testigos de un estado anterior—). Del mismo modo, va a descartar también aquellos argumentos que piensan encontrar esas respuestas en el análisis de comportamientos presentes en la continuidad filogenética.

Al referirse a la presencia de similitudes entre monos antropoides y hombre —"dentro de ciertos límites, el chimpancé puede utilizar herramientas elementales, y en ocasiones, 'improvisarlas'"—, Lévi-Strauss, señala el hecho de la pobreza, del esbozo elemental de esos comportamientos en los animales y se sorprende ante

la situación de que a pesar de que no haya impedimento de tipo anatómico para articular lenguaje en el mono, éste no logre atribuir sentido a los sonidos.

De la observación y análisis de la vida animal, concluye Lévi-Strauss que "no sólo el comportamiento del individuo es inconstante, sino que tampoco en el comportamiento colectivo puede encontrarse ninguna regularidad".

Y aunque reconoce la existencia de constancia y regularidad en los fenómenos tanto de la naturaleza como de la cultura, en el primer caso, dice, representan el dominio de la herencia biológica y en el otro, el de la tradición externa. "No podría esperarse que una ilusoria continuidad entre los dos órdenes diera cuenta de los puntos en que ellos se oponen".

La originalidad de la postura de Lévi-Strauss consiste en elegir como criterio válido para reconocer la presencia de la sociedad-cultura, la existencia de "la regla" (construida por la sociedad). "En todas partes donde se presenta la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura".

Y con este criterio construye un análisis ideal en reemplazo de aquella historia real, que no es posible reconstruir: el momento preciso del inicio de la humanidad. "Sostenemos —escribe— que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que esté sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular."

Y encuentra un hecho: la prohibición del incesto, que comparte esas características de universalidad y normatividad. Se estaría ante la presencia de un hecho que pertenecería a ambos estados, el de la naturaleza y el de la cultura. La regla del incesto marca, para Lévi-Strauss, el pasaje de la naturaleza a la cultura, en la naturaleza humana.

Es una regla, pero universal. Está presente en todas las sociedades, aunque difiera en cada una de ellas por su contenido. En nuestra sociedad la prohibición del incesto se extiende a padres y hermanos, entre los trobriandeses hay exogamia grupal, entre los hawaianos la regla prescribe, ordena, el matrimonio entre hermanos, en el antiguo Egipto se autoriza el casamiento con la hermana mayor y se condena con la menor, y así podríamos seguir enumerando distintas situaciones.

Este fenómeno posee la universalidad de las tendencias naturales, la pulsión sexual y el carácter restrictivo de las leyes y las instituciones.

Esta regla es la regla fundante de la sociedad, en tanto prescribe las relaciones sociales que deben establecerse entre los miembros del grupo.

Así entiende Lévi-Strauss, en la década del 40 la relación entre Naturaleza y Cultura.

La prohibición del incesto, constituyó la comunicación en su forma simbólica —dice Wilden—, la "función simbólica" implica que algo ha sido intercambiado, pero implica un algo simbólico más bien que un algo real (materia). El intercambio simbólico es la elevación de los procesos de información de la naturaleza, a un nivel de organización diferente. Así es que, por un lado procede de la naturaleza y por otro lado, es enteramente "no natural". De este modo, el intercambio simbólico en la cultura tiene como función mantener las relaciones en un nivel diferente del mantenimiento de las relaciones en el ecosistema natural.

La sexualidad humana —sostiene Balandier— es un fenómeno social total. Lo sexual y lo corporal son producidos socialmente. La conjugación sexual refiere

a la unión de dos diferencias, a la complementariedad que implica oposición. De lo cual resulta toda organización humana.

La antropología moderna toma a la sexualidad como la generadora de la diversidad de las formas sociales y culturales. Se nos presenta el desafío de tratar de explicar por qué las diferencias "biológicas" han sido seleccionadas en la construcción de las divisiones sociales.

LA BIOLOGIZACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES DE LA SOCIEDAD

En los años 50 van a irrumpir otras posturas, que van a considerar insostenible la dicotomización entre hombre y animal. Van a cuestionar incluso que fenómenos como mente, lenguaje, sociedad, cultura, existan exclusivamente en el nivel de la evolución humana y los van a hacer extensivos a los no humanos. Los fenómenos socio-culturales no van a ser considerados por ellos como algo superorgánico, producto de la inteligencia del hombre, sino como un elemento más en el proceso adaptativo, una extensión de su fisiología, que a su vez impone sus propios límites.

Estos autores no van a asentar solamente los criterios de diferenciación sobre bases anatómicas, sino que va a ser, principalmente, a partir de estos años, que van a considerarse fundamentales las investigaciones sobre el "comportamiento", tanto biológico como psicológico.

Esta nueva concepción del hombre y de la cultura es un nuevo desarrollo, en el cual han influido tanto factores científicos como extracientíficos o de naturaleza ideológica. La etología, la sociobiología (Ver: Chiriguini), la primatología (ver: Tapia, Pinotti, Icasate) van a expresar cada una desde su especificidad, estas formulaciones.

La preocupación entre psicólogos, antropólogos, sociólogos, lingüistas, crece frente a la biologización acelerada de los problemas políticos y sociales, que se manifiesta, no sólo en los discursos científicos sino también en los medios de comunicación y divulgación y en las prácticas sociales.

Nos parece importante separar de esta apreciación, a la ciencia biológica, que tiene por objeto explicitar fenómenos que competen a lo que se llama vida, separar a los que hacen biología. Distinguirlos de los que asumiéndose como profetas o mesías utilizan conceptos y representaciones, o sea esquemas explicativos de los fenómenos, producidos en el nivel de análisis de la biología, para dar cuenta de fenómenos político-económicos o socio-culturales.

¿Por qué la preocupación? Porque situaciones como éstas, además de obstruir el desarrollo de la ciencia pueden tener peligrosas consecuencias en la vida de la sociedad. Nos parece oportuno recordar el hecho de que los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad acaecen, suceden, siguiendo una dinámica interna. La manera de explicarlos es una construcción, si se sigue la metodología científica es una construcción científica. Esta construcción pertenece a una dimensión distinta de los hechos que explica. Y la producción de este conocimiento por parte de los hombres está sujeta a condicionamientos históricos concretos. La ciencia tiene una historia externa, la de esos condicionamientos, y otra interna, la que hace a la congruencia de sus propias ideas. Pensemos, por ejemplo, que en el siglo II, el astrónomo griego Ptolomeo, construye una teoría explicativa acerca de las relacio-

nes entre los astros. Según esta teoría, la tierra era el centro de nuestro sistema planetario. Este fue el conocimiento que tuvo Occidente hasta 1543, cuando el astrónomo polaco Copérnico construye su teoría del doble movimiento de los planetas y establece que el centro del sistema lo ocupa el sol y que el resto de los planetas giran alrededor del sol y en torno a su eje. O cuando Darwin en 1859 demuestra que estamos incluidos como especie en la evolución del resto de las formas vivientes. En estas fechas concretas de los ejemplos, no se produce una transformación de los fenómenos sino que se produce una transformación en el conocimiento de esos fenómenos. Cada vez se construye un conocimiento diferente.

La teoría de niveles de análisis de la realidad nos informa que los distintos niveles van configurándose progresivamente por mayor complejidad en su organización. Cada nivel coincide con la aparición de nuevas cualidades que no existían en las anteriores. Los elementos son siempre los mismos, pero difieren las relaciones y la organización que se estructura en cada nivel. Por su parte, los fenómenos siempre se manifiestan en toda su complejidad, en cada uno de ellos podemos reconocer hechos físicos, químicos, biológicos, psicológicos y culturales. Pero los niveles no son empíricos, son metodológicos, queriendo significar con esto que los objetos son construidos por la ciencia. En cada nivel hay un cuerpo de teoría. Surge un problema cuando se combinan variables de distintos niveles, cuando se establece una relación causal entre ellas. ¿Cómo se resuelve? Construyendo una teoría de vinculación de niveles. Esto que es teóricamente posible es muy difícil de lograr. Y si bien estamos de acuerdo en la posibilidad de construir una ciencia que exprese la complejidad de los fenómenos, no podemos dejar de señalar el nudo epistemológico que supone.

La preocupación lleva a que tratemos de explicitar cómo se elaboran esas concepciones que la biología extiende a la explicación de fenómenos propios de otros niveles de análisis, porque se corre el riesgo de que sean tomadas como instrumento de poder. Cuando decimos que las representaciones, las construcciones de la biología intervienen sobre lo social, queremos decir por ejemplo que nociones como selección, jerarquía, orden, basados en un orden "natural", o los dones de la herencia y la concepción de las desigualdades programadas, pretenden cubrir la explicación de la sociedad. La biología se convierte en referencia indiscutible de un orden que deja de parecer sociopolítico, por estar garantizado como natural.

Hay dos ideas fuertes en estas pretensiones de la biología: a) la "teleología", encontrar la finalidad de los seres humanos, de lo viviente, el sentido del mundo, al considerar positivamente o con optimismo los resultados alcanzados a lo largo del proceso evolutivo. b) el proyecto de unificar todas las ciencias, de vieja data. El concepto básico que sostiene estas ideas es el de evolución. Se identifica biología con darwinismo. Se une la evolución de lo viviente con la historia de las sociedades. Las causas primeras —la evolución ya producida de las especies— se usan para fundamentar teleológicamenete, las causas finales —una representación de la historia de las sociedades basada en la selección y eliminación de los menos adaptados—.

Documentamos con una cita de J. Monod: "El azar y la necesidad" (Monod obtiene el Premio Nobel en 1965, junto a A. Lwoff y F. Jacob).

> "Como todos sabemos, las estadísticas revelan una correlación negativa entre el cociente de inteligencia (o el nivel de cultura) de los matrimonios y el número medio de hijos. Estas mismas estadísticas demuestran por el contrario que existe para el cociente de inteligencia una fuerte correlación positiva entre esposos. Situación peligrosa que conlleva el riesgo de atraer poco a poco hacia una élite, que tendería a restringirse en valor relativo, el más elevado potencial genético.
>
> Hoy, muchos de los inválidos genéticos sobreviven lo bastante como para reproducirse. Gracias a los progresos del conocimiento y de la ética social, el mecanismo que defendía a la especie contra la degradación, inevitable al abolirse la selección natural, funciona ya solamente para las taras muy graves.
>
> A estos peligros, frecuentemente señalados, se han opuesto a veces los remedios esperados de los recientes progresos de la genética molecular. Es preciso disipar esta ilusión, difundida por algunos pseudocientíficos. Sin duda se podrían paliar ciertas taras genéticas, pero solamente en el individuo que las padece, no en su descendencia. No sólo la genética molecular moderna no nos propone ningún medio de actuar en el patrimonio hereditario para enriquecerlo con nuevos rasgos, para crear un "superhombre" genético, sino que revela la futilidad de una esperanza así: La escala microscópica del genoma prohíbe por el momento, y sin duda para siempre, tales manipulaciones. Aparte de las quimeras de la ciencia-ficción, el único medio de "mejorar" la especie humana sería operar una selección deliberada y severa. Pero ¿quién querrá, quién osará emplearla?
>
> El peligro, para la especie, de las condiciones de no selección, o de selección al revés, que reinan en las sociedades avanzadas, es cierto. Sólo llegará, sin embargo, a ser realmente serio a largo plazo, digamos diez o quince generaciones, varios siglos"

Nos inquietamos ante esta lectura porque vemos que la biología está dispuesta a responder a cualquier pregunta que el hombre se formule, produciendo instrumentos concretos de dominio.

Por otro lado, aunque, reiteramos, no estamos en desacuerdo en la construcción de una ciencia que exprese la complejidad de los fenómenos, eso no equivale a decir, que esa ciencia sea la biología, con lo cual estaríamos salteándonos epistemologías y complejidades en aras de un reduccionismo empobrecedor y peligroso.

Los biólogos que se expresan en este sentido, no tienen en cuenta que los conocimientos que producen son una construcción social y atribuyen a sus construcciones el mismo valor, el mismo status que al objeto de su investigación, que a los fenómenos biológicos.

¿Cómo proceden para fundamentar el universalismo de sus construcciones? Con un argumento de autoridad camuflado detrás de la ley científica: la evolución es una ley que se aplica a las leyes de la naturaleza. *Ahora bien, la actividad cerebral es una actividad de la naturaleza; en consecuencia, todo producto de esa actividad cerebral y en particular lo que dicen los biólogos, entra en el campo de aplicación de las leyes biológicas.*

Un razonamiento de esta índole admitiría la coexistencia de una afirmación que expusiera lo contrario, ya que sería igualmente el producto de la actividad cerebral. Por lo tanto, es aquí donde surge la noción: H*ay afirmaciones justas* y otras que no lo son. Las justas son las de los biólogos. Los biólogos utilizan su autoridad social, su posición dominante en el campo de las ciencias, para atribuir valor de verdad a sus afirmaciones filosóficas, con exclusión de otras formas de razonamiento: si los biólogos dicen cosas justas es porque están socialmente en condiciones de determinar lo verdadero de lo falso y de legislar en la esfera científica. Así el positivismo y el reduccionismo aseguran al biólogo una posición de

poder, a partir de la cual no se admite más que la racionalidad evolucionista. (Chauvenet A.:"Biología y gestión de los cuerpos").

Me parece ilustrativo traer el caso aparecido en un diario de nuestra ciudad el 25/5/94. En él se informa que unos neurólogos portugueses, residentes en EE.UU. publican en la revista "Science", el resultado de sus investigaciones, que determinan que la conciencia moral tendría su propia región cerebral en la línea media y ventral del lóbulo frontal, por encima de las órbitas. Científicos argentinos comentan estos resultados y transcribimos la opinión de uno de ellos, el Dr Jorge Colombo, neurobiólogo, investigador del CONICET y director del PRUNA (Programa de la Unidad de Neurobiología Aplicada): "En realidad, habría que hacer una disquisición sobre el concepto de lo moral. Si una lesión cerebral afecta en una persona los circuitos que inhiben ciertos comportamientos, la sociedad puede calificar algunos de sus actos como "inmorales", pero yo me pregunto si es correcto, ya que el individuo reacciona automáticamente, sin conciencia de lo que hace. Por otra parte, un individuo de otra cultura que llega a nuestra sociedad puede ser visto como inmoral cuando no lo es, por lo tanto hay que tener cuidado cuando se habla de centros biológicos de la moralidad. Si la conciencia moral tiene localización en el cerebro también los animales podrían tenerla, ¿Por qué no?"

Por su parte, la Dra. Silvia Kochen, Directora del Centro de Epilepsia del Hospital Ramos Mejía, dice en el mismo artículo periodístico: "...el lóbulo frontal cumple un rol importante en la conducta humana, pero la moral depende de convenciones sociales. Si una persona pierde los circuitos inhibitorios, tendrá comportamientos pueriles o hipersexuales, como le ocurre a muchos ancianos, pero no por eso son inmorales".

Pensamos que este caso es un ejemplo de pensamiento totalitario por parte de los biólogos. La biología no se contenta con aportar su punto de vista, sino que pretende reducir todo a un fenómeno biológico.

Después de los años 60, ese afán totalizador se va a intensificar imponiendo modelos, cuya meta común sería la integración de todos los campos científicos por medio de una metodología unificada de conceptualización. Se trata de modelos puramente analógicos, provistos de un vocabulario simple, que permite abordar, sin más trámite, la máquina o el organismo, la vida biológica o la vida social. Lwoff, escribe en "El orden biológico": "Aparentemente, no hay nada en común, entre una sociedad molecular y una sociedad humana. Sin embargo, uno no deja de sorprenderse por la existencia de cierta analogía entre la evolución filogenética de los organismos y la evolución histórica de las sociedades. En ambos casos intervienen la variación y la selección. Y también las interacciones que gobiernan el orden molecular y celular, hacen pensar en los fenómenos que aseguran el funcionamiento de las sociedades humanas. Tanto las moléculas como los hombres están sometidos a penosas normas. Finalmente, las moléculas rebeldes y las moléculas parásitas tienen su equivalente en las sociedades humanas".

Monod, por su parte,encuentra en la biología la ciencia capaz de explicarlo todo, fundando este pensamiento en una doble reducción: la del hombre a una naturaleza biológica y la de la historia de los conocimientos a un evolucionismo, que pondría de manifiesto la función principal y preeminente de la biología con respecto a las otras ciencias.

En su "Lógica de lo viviente", Jacob afirmaba que: "la variación de las sociedades y de las culturas reposaba en una evolución semejante a la de las

especies y sólo basta con definir los criterios de selección. Lo lamentable es que aún nadie lo ha logrado."

Celebramos leer y acordamos con ella, la siguiente respuesta de Jacob, en un reportaje de L'Express (1981):

> *L'Express:* Y usted precisa: "una teoría que busca explicar todo, no explica nada". ¿Hace usted alusión a los dogmas?
>
> *F. Jacob:* Ciertamente. El cerebro humano esta hecho de tal forma que busca que se le de una explicación global de todos los hechos del universo. Eso da mucha seguridad. Pero una teoría es interesante en la medida en que acepte que tiene un cierto número de limitaciones. Así como sería decir que en la teoría de la evolución todo está adaptado a todo estaríamos haciendo de ella un dogma. Sin hablar de las extrapolaciones externas del darwinismo por las cuales se busca explicar tanto la evolución cósmica o la evolución química o, sobre todo, la evolución de las sociedades. El darwinismo social que consiste en explicar y justificar las desigualdades entre los individuos y entre las poblaciones por una selección natural, aplicadas a las sociedades es evidentemente una perversión del sistema. (traducción de Patricia Monsalve).

Pensamos que se impone la necesidad de situar adecuadamente los avances de la biología: a) distinguir al conocimeinto biológico como producido socio-históricamente. b) salvar el hecho de que cuando avanza este conocimiento y puede elegirse, por ejemplo, el sexo de un hijo, lo que avanza es la cultura sobre la naturaleza. c) analizar en profundidad los nuevos conocimientos que nos proporcionan la biología sobre la naturaleza humana, y articularlos adecuadamente con los conocimientos proporcionados por la ciencias socio-culturales, d) diferenciar lo que pasó en el proceso de hominización de lo que pasó y sigue pasando en la historia de las sociedades humanas, e) reflexionar acerca de que ha cambiado la manera de conceptualizar a la naturaleza, los fenómenos naturales ya no son considerados como rigurosamente determinados, y en cambio se piensa que en ciertas condiciones se dan autoorganizaciones espontáneas de la materia (como sostiene Prigogine).

NATURALEZA Y CULTURA

Es necesario contar con la materialidad del cuerpo y con los límites biológicos que para toda vida humana, tanto de la especie como del individuo, suponen la enfermedad, la decrepitud y la muerte. También es necesario entender las capacidades humanas como características de la especie, devenidas en el proceso evolutivo, pero es aquí donde la naturaleza social del hombre se entreteje con su originaria naturaleza animal.

"En efecto, el hombre es un animal con atributos únicos: el ser completamente erecto, con una espina dorsal de doble curvatura, barbilla prominente, pies arqueados, que sirven para andar, son —entre otras— características estructurales propias (Ver Tapia, Pinotti, Icasate); pero fundamentalmente es su cerebro (no sólo mucho mayor sino, sobre todo, funcionalmente más elaborado que el de cualquier otro animal) de donde derivan la mayoría de sus características específicas y exclusivamente humanas. Y es la evolución seguida por el cerebro de los homínidos lo que nos permitirá descubrir en qué momento de este proceso las leyes biológicas resultarán insuficientes ya para completar su explicación", (Sirkin, A. op. cit.).

En el primer estadio de la evolución, dominan, únicas las leyes de la biología, pero en una segunda etapa, cerebro, mano y órganos vocales se articularán en el despliegue de una nueva realidad surgida con el hombre: la de la vida social, el trabajo y la comunicación simbólica. Durante esta segunda etapa los cambios biológicos se producen bajo la creciente influencia del trabajo y de los intercambios verbales que esta praxis produce. El hombre crea una nueva dimensión entre él y la naturaleza, para adaptarse a ella transformándola y esta actuación es necesariamente social. La dimensión social pasa a ser así condición de su propia supervivencia biológica, y presiona selectivamente en la dirección de los cambios más favorables para asegurar su adaptación y reproducción. El hombre se va independizando de los cambios biológicos para quedar de manera exclusiva bajo las leyes de la sociedad y de la historia. En los últimos milenios las particularidades biológicas de la especie no se han modificado, o las modificaciones han sido tan pequeñas que no han repercutido en las condiciones de la vida social. A partir de un determinado momento, las transformaciones producidas y acumuladas por el hombre en el curso de la historia, ya no se fijan bajo la acción de la herencia biológica, sino bajo la forma de fenómenos externos de la cultura, que se transmiten de generación en generación merced a una capacidad exclusiva del hombre: el lenguaje *simbólico*.

Cada sujeto aprende a convertirse en hombre. Para vivir en sociedad no le basta con lo que la naturaleza le dio al nacer, debe asimilar además lo que la humanidad ha alcanzado en el curso de su desarrollo histórico. El hombre crea y produce, despliega, a diferencia del animal, una acción transformadora. Transforma el medio en el que vive, de acuerdo a sus necesidades; crea objetos capaces de satisfacerlo y crea medios para producir esos objetos. En este proceso se modifica a sí mismo y a los demás hombres. Crea relaciones sociales y las transforma, produciendo modos de actividad específicos, conocimientos, valores, normas, etc.

Cada generación comienza a vivir en un mundo de objetos y fenómenos creados por las generaciones precedentes, las que le transmiten ese mundo de significados y objetos culturales, cuya asimilación le permitirá adquirir aptitudes y propiedades específicamente humanas. Pero esta asimilación depende a su vez de una premisa biológica: el cerebro humano. Lo cual no significa que el psiquismo esté "contenido" en el cerebro, ni que pueda identificarse actividad *psíquica* con *actividad nerviosa superior*. La actividad nerviosa superior es el sustrato material que, en interacción con la sociedad y la cultura, hace posible ese mundo de imágenes, ideas, anhelos, sentimientos, actitudes, etc. que se denomina psiquismo.

En las últimas décadas, se produce un avance significativo en las investigaciones sobre neurofisiología del sistema nervioso superior. Estas investigaciones muestran que las localizaciones de las funciones psíquicas no son centros cerebrales innatos y fijados de antemano, sino que se caracterizan por su dinamismo. El cerebro es pensado como un sistema autorregulador complejo. Los procesos que constituyen la base de la actividad psíquica se apoyan sobre todo el sistema funcional de zonas cerebrales que trabajan en forma conjunta, las zonas correspondientes se integran mediante conexiones neuronales y están dotadas de gran plasticidad por cuanto pueden reemplazarse y complementarse. Pero lo que interesa señalar es que tales sistemas no están preformados desde el nacimiento, sino que se constituyen en el curso de la vida en sociedad de cada sujeto. El cerebro responde a una ley biológica de la especie (genéticamente heredado), pero tiene la capacidad de producir situaciones de carácter funcional (conexiones neuronales estables) que se establecen según las experiencias que el sujeto va realizando en y con el medio social, durante su proceso de asimilación a la cultura. Esta asimilación es un proceso de actividad transformadora por el que se van formando los procesos internos de una vida mental, de la conciencia, de la subjetividad. Todo sujeto orgánicamente sano nace con la capacidad para organizar y reorganizar tales conexiones neuronales. Pero si no hay contacto con un medio social, del cual nutrirse, para formar las imágenes psíquicas, la capacidad del cerebro no despliega su potencialidad. El medio socio-cultural (fuente del psiquismo) no es captado por el sujeto de manera directa, sino a través de la intermediación humana. La cultura le es transmitida por otros hombres en el marco de las relaciones que establece con ellos desde su nacimiento. Esta comunicación se realiza por distintas vías, pero la fundamental es el lenguaje verbal, que no sólo tiene la función comunicativa, sino que es el medio a través del cual se forman las imágenes internas del psiquismo. (Sirkin,A. op. cit.)

Cuando el infante humano nace no aporta solamente las estructuras psicofisiológicas heredadas, sino que rebasa los límites de la herencia genética. Es hereditario aquello que se debe a los genes y constitucional, todo aquello que el infante trae al nacer, pero que no es hereditario. El feto tiene una vida fisiológica y psicológica intrauterina. Esta vida prenatal es, en parte, función del "medio materno", es decir del estado físico y fisiológico de la madre, así como de su estado psicológico.

Los accidentes de parto y las reacciones psíquicas del niño al nacer pueden corresponder también a los elementos constitucionales dados. Por esto lo constitu-

cional, desborda lo puramente hereditario. Paradójicamente, se puede considerar que los elementos adquiridos "in utero", forman parte del recién nacido, o sea que la nurtura contribuye a formar la natura.

Por otra parte, no todas las estructuras que constituyen la "naturaleza" dada están presentes en el momento del nacimiento. La existencia de estadios de desarrollo locomotor y lingüístico en el transcurso de la primera infancia, muestra que ciertas formas de conducta no aparecen hasta que la organización muscular, neurovegetativa y cerebral hacen posible su aparición. Diversas investigaciones han establecido que es inútil enseñar a caminar a un niño antes del tiempo requerido, porque caminará a su debido momento; y se podría generalizar esta observación a la adquisición de todas las conductas relacionadas con la maduración.

Ahora bien, la maduración, por su parte, no brinda más que posibilidades de acción: la actualización de estas posibilidades es función del ambiente. Las experiencias muestran que el adiestramiento es inútil antes de una madurez orgánica suficiente, pero que en cierto momento se torna necesaria. La posición vertical pertenece a la naturaleza del hombre, pero el niño no caminará si no se le enseña a caminar.

Vemos, entonces que existe una dificultad para distinguir lo adquirido de lo dado, ya sea al nacer o en el proceso de maduración. Algo dado existe en todo sujeto, pero no se trata de una naturaleza acabada. (Filloux, op. cit.)

A diferencia del animal, el hombre puede evocar los objetos ausentes alejados en el tiempo y en el espacio, por medio de la puesta en marcha de diversos sustitutos: retratos, esquemas, símbolos, signos, palabras del lenguaje, imágenes mentales, conceptos. El retrato re-presenta (vuelve a hacer presente) a la persona, la estatua al dios o al santo, el embajador al jefe de estado, el abogado a su cliente, el actor al personaje, la cruz al cristianismo, el mapa al país, la palabra, la imagen mental o el concepto al objeto. (Paulus: "La función simbólica y el lenguaje").

Se reemplaza la experimentación efectiva sobre los objetos por la experimentación verbal o mental sobre los signos. Esto se produce por medio de la funcion simbólica o *representativa*.

La capacidad de representación o simbolización es propia de nuestra especie, el símbolo re-presenta a un objeto. Aunque pueden usarse símbolos de distintos tipos, como vimos en el párrafo anterior, *el lenguaje* constituye el sistema de símbolos convencionales más acabado.

> "El lenguaje representa la forma más alta de una facultad inherente a la condición humana, la de simbolizar. Queremos decir con esto, en un sentido muy amplio, la facultad de representar lo real por un "signo" y de comprender "signo" como representante de lo real y consecuentemente establecer una relación de significación entre algo del uno y del otro.
>
> .....
>
> El lenguaje reproduce la realidad: la realidad es producida de nuevo por una interpretación del lenguaje. El que habla hace renacer, mediante su discurso el suceso y su propia experiencia de el. El que oye, capta primero, el discurso y por su mediación el suceso reproducido. Así, el intercambio y el diálogo, situación inherente al uso del lenguaje, confiere al acto del discurso una doble función: para quien habla, reproduce la realidad; y recrea esta realidad para quien escucha. De esta forma, el lenguaje se hace instrumento de comunicación intersubjetiva. (Benveniste: Problemas de lingüística general)".

Otra particularidad importante del lenguaje es su gran productividad, en la percepción, y comprensión de palabras y oraciones se encuentra la capacidad de reconocer estructuras semejantes entre palabras ya conocidas y otras completamente nuevas.

Para la producción real del habla no es necesario que el sujeto posea los prerrequisitos anatómicos y fisiológicos. En el caso del hombre, tenemos niños que han aprendido a entender el lenguaje, pero que no pueden hablar. En el caso de los animales, tenemos aves que pueden hablar, pero que no proporcionan pruebas de la comprensión del lenguaje.

La adquisición del lenguaje, en el hombre, no depende de la existencia de estructuras acústicas. Existen muchos ejemplos de gente sorda y ciega que ha construido sus capacidades lingüísticas sobre configuraciones de estímulos percibidos táctilmente. La historia de Hellen Keller es ilustrativa de lo que decimos: 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 su 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 su mano. Al comienzo, esta palabra así registrada, era sólo algo físico para la niña. Hasta que transcurrido un mes de aplicación de este método, 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 instante H. Keller se da cuenta *del lenguaje*, se da cuenta de que cada objeto tiene una palabra que lo nombra. Esas palabras eran más que la realidad física de sentir garabatear la palma de su 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— Cada cosa llevaba un nombre y cada nombre hacía nacer un nuevo pensamiento. Cuando regresábamos a la casa, todo objeto que tocaba mi mano parecía palpitar con vida. Ello se debía a que veía todo con la nueva y extraña vista que había llegado a mi." (L.A.White: La ciencia de la cultura).

La actividad sensoriomotriz y la actividad representativa basada en la función simbólica son dos actividades diferentes, si bien la última necesita de la primera para desarrollarse, sin que sea imprescindible que se trate de una actividad sensoriomotriz específica, por ejemplo vista y habla. Aunque el lenguaje se expresa en el habla, ésta no lo determina.

Los orígenes del lenguaje auditivo-verbal (habla) se confunden con las de la humanidad. Luego, en el neolítico, aparece, un segundo sistema de signos, el visomanual (escritura). El simbolismo gráfico expresa en el espacio, lo que el lenguaje fonético expresa en la dimensión del tiempo.

En cuanto a la distinción entre el lenguaje animal y el lenguaje humano pensamos que la distinción pavloviana entre el primer y segundo sistema de señales representa bastante bien la diferencia que media entre unas respuestas regidas por las típicas leyes de condicionamiento y unas operaciones cognoscitivas donde unas señales señalan a otras, según reglas. En un caso, el aprendizaje se efectúa por conexiones consolidadas en virtud de la práctica y de refuerzos ajenos a la comprensión de la relación entre el estímulo y la respuesta. En el otro, la operación consiste justamente en comprender tal relación.

Los intentos de enseñar lenguaje a los simios (N.Kellog: Gua, 1968; Gardner

y Gardner: Washoe, 1968; Premack: Sara, 1971) han demostrado que estos no poseen capacidad lingüística. Si bien todas las especies se comunican de alguna manera, esto es, utilizan signos para transmitir y recibir información; en ninguna de ellas se presenta el caso de que los signos que uitilizan puedan connotarse con el significado de otros que han sido acumulados en un sistema cultural, producido históricamente. El lenguaje humano es algo más que una simple respuesta a los estímulos inmediatos del entorno. Los animales pueden expresar emociones, pero no pueden hacer referencia directa o específica a ningún objeto. Por eso, cuando hablamos de competencia lingüística nos referimos, reiteramos, a un comportamiento de nuestra especie. La práctica lingüística en el ser humano forma incesantemente nuevas situaciones, recrea otras, constituyendo una productividad ilimitada.

Quisiéramos concluir con la opinión que sobre el tema que nos ocupa, encontramos en un libro de Biología de reciente edición (Curtis,H. y Barnes, N.S.: Biología. Panamericana. Bs.As., 1992):

"La biología de la conducta humana. Es tentador —en verdad, casi irresistible— trazar paralelos entre el comportamiento de los humanos y el observado en otras especies. Hasta qué punto estos conceptos concernientes a la evolución del comportamiento pueden extrapolarse a la especie humana, es una cuestión que se debate actualmente. Un grupo de biólogos sostiene que la especie humana básicamente no es diferente de cualquier otra especie, que nuestros genes son tan egoístas como los de cualquiera, y que si buscamos modificar la conducta humana para el bienestar común, debiéramos comprender sus raíces. Un grupo de opositores sostiene que mientras los tempranos antecesores humanos pueden haber sido gobernados por sus genes en el pasado, los humanos modernos son también producto de su cultura y de su experiencia individual y, por consiguiente, aquellos análisis ya no son válidos. Además, pueden ser peligrosos. Señalan que el concepto de que la biología determina la conducta humana yace en las raíces de todas las nociones de superioridad racial. Así, ha proporcionado la fundamentación para la esclavitud, la explotación y el genocidio. Más comúnmente, la noción de que nuestra conducta está determinada, hasta cierto grado biológicamente, nos permite perdonarnos, a nosotros mismos por la violencia, la agresividad, la docilidad y la codicia, e inclusive, justificarlas."

Bibliografía

ALTAN, C. T., *Manuale di Antropología Culturale,* Studi Bompiani, Milán, 1979.

ANDERSON, P., (1983), *Tras las huellas del materialismo histórico,* Siglo XXI, Madrid, 1986.

AZCONA, J., *Antropología Biosocial,* Cuadernos Anthropos, Barcelona, 1982.

BALANDIER, G., (1988), *El Desorden,* Gedisa, Barcelona, 1990; (1985) *Modernidad y Poder,* Júcar, Madrid, 1988.

BATESON, G., *Espíritu y Naturaleza,* Amorrortu, Buenos Aires, 1980.

CANGUILHEM, G., (1966), *Lo normal y lo patológico,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

CHAUVENET, A., (1977)"Biología y gestión de los cuerpos", en ACHARD, P. y otros *Discurso biológico y orden social,* Nueva Imagen, Méjico, 1980.

DUFRENNE, M., *La personalidad básica,* Paidós, Buenos Aires, 1959.

GOULD, S. J., *La falsa medida del hombre,* Hyspamérica, Buenos Aires, 1988.

GUMPERZ, J. y BENNET, A., (1980), *Lenguaje y Cultura,* Anagrama, Barcelona, 1981.

GUSDORF, G., *Introduction aux Sciences Humaines,* Publications de la Faculté des Lettres del Université de Strasbourg, París, 1960.

HARRIS, M., (1968), *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura,* Siglo XXI, Méjico, 1991.

—1993 (1989), *Nuestra Especie,* Alianza. Madrid.

KLINEBERG, O., (1957), "El concepto de naturaleza humana", cap. VI de *Psicología Social,* en GERMANI, G. y GRACIARENA, J., *De la sociedad tradicional a la Sociedad de masas,* Departamento de Sociología, UBA, Buenos Aires, 1961.

LAGE, E. (1977), "El Pecado capital de la Etología", en ACHARD, P. y otros, *Discurso biológico y orden social,* Nueva Imagen, Méjico, 1980.

LAPESA, R. Corrd, *Comunicación y Lenguaje,* Karpos, Madrid, 1977.

LENNEBERG, E. (1967), *Fundamentos biológicos del lenguaje,* Alianza, Madrid, 1975.

LENTIN, F. (1977), "Ecología y Biología", en ACHARD, P. y otros, *Discurso biológico y orden social,* Nueva Imagen, Méjico, 1980.

LÉVI-STRAUSS, C. (1949), *Las estructuras elementales del Parentesco,* Paidós, Buenos Aires, 1969.

MIDGLEY, M. (1978), *Bestia y Hombre,* F.C.E. Méjico, 1989.

MONOD, J. (1970), *El azar y la necesidad,* Tusquets, Barcelona, 1988.

MONTAGU, A. (Ashley Montagu) (1976), *La naturaleza de la agresividad humana,* Alianza, Madrid, 1983.

MORIN, E. (1973), *El paradigma perdido,* Kairós, Barcelona, 1978.

OGBURN Y NIMKOFF, M. F., *Sociología,* Aguilar, Madrid, 1955.

PIAGET, J. (1964), *Seis Estudios de Psicología,* Seix Barral, Barcelona, 1977.

PRIGOGINE, I.; STENGERS, I., (1979), *La nueva Alianza,* Alianza, Madrid, 1983.

SABATER PI, J. (1978), *El chimpancé y los orígenes de la cultura,* Anthropos, Barcelona, 1984.

SAHLINS, M. (1976), *Uso y abuso de la biología,* Siglo XXI, Madrid, 1982.

SAZBÓN, J., *Saussure y los fundamentos de la linguística,* Ceal, Buenos Aires, 1982.

SCHMIDT, A. (1962), *El concepto de naturaleza en Marx,* Siglo XXI, Méjico, 1983.

SHEPHER, J., *Incest,* Academic Press, New York, 1983.
SIRKIN, A., "La naturaleza Social del hombre", Ficha de cátedra, 1982.
SPERBER, D., *El simbolismo en general,* Promoción Cultural, Barcelona, 1978.
SPITZ, R. (1957), *No y Sí. Sobre la génesis de la comunicación humana,* Hormé, Buenos Aires, 1987.
VIGNAUX, G. (1977), "Los argumentos para una nueva lógica de lo viviente", en: *Discurso biológico y orden social,* Nueva Imagen, Méjico, 1980.
WILDEN, A. (1972), *Sistema y Estructura,* Alianza, Madrid, 1979.

Notas

[1] Contribuyen también a cuestionar la autoridad teológica y a despejarle el camino a Darwin, las nuevas teorías acerca de la edad de la tierra (Hutton, 1778; Lyell, 1830): "poca duda puede haber de que fueron los *Principios de Geología* de Lyell, los que liberaron a la mente de Darwin de los grilletes de la cronología bíblica" (Harris, M., op. cit.).

[2] MALTHUS, T. (1798; 1803) era el responsable de pensar que una porción considerable de la humanidad estaba para siempre condenada a la miseria por el desequilibrio existente entre la capacidad de reproducción y la capacidad de producción. Se señala que esta idea sobre la sociedad contribuyó a forjar en la mente de Darwin el concepto de selección natural.

[3] Desde el psicoanálisis surge el concepto de pulsión (TRIEB: Freud, 1905). *Trieb e instinkt* se distinguen en lengua alemana en la obra de Freud. *Instinkt* se usa para calificar un comportamiento animal fijado por herencia, característico de la especie. *Trieb* (pulsión) se establece en la descripción de la sexualidad humana y nombra a un impulso, o empuje proveniente del interior del organismo que promueve la pregunta ¿se trata de una fuerza somática o de una energía psíquica? La respuesta da cuenta de un concepto límite entre lo somático y lo psíquico; la pulsión, es para Freud, un *representante,* es una especie de delegación enviada por lo somático al psiquismo. (Laplanche, Pontalis: *Diccionario de Psicoanálisis,* Labor, 1981.)

LA SOCIOBIOLOGÍA

MARÍA CRISTINA CHIRIGUINI*

INTRODUCCIÓN

El propósito que guía este artículo es el de analizar críticamente la sociobiología como marco de referencia inadecuado para explicar la naturaleza humana.

La reactualización en la sociedad del pensamiento biologizante del siglo XIX podriamos ubicarlo en el tiempo con la publicación del libro de Edward Wilson: "Sociobiología: la nueva sintesís", en el año 1975. La obra de este prestigioso entomólogo puso en marcha una polémica que trascendió el ámbito de la discusión académica, instalándose en toda la sociedad y generando una corriente de pensamiento de gran peso en la actualidad.

El libro de Wilson es una ambiciosa síntesis sobre el comportamiento social desde los invertebrados hasta los primates, pero, a su vez, el manifiesto de una teoría que se propone explicar la vida social de los animales, incluyendo al hombre.

Este autor define a la Sociobiología como "el estudio sistemático de la base biológica de todo comportamiento social".

En otras palabras, esto significa interpretar la conducta social de los animales y del hombre, como emergente de su historia evolutiva biológica y sujeta a las mismas leyes que rigen todo lo viviente.

Se pretende estudiar, en consecuencia, la medida en que el comportamiento social humano es determinado por genes ancestrales que fueron escogidos y preservados por la selección natural.

I. BAJO EL PRISMA DE LA SOCIOBIOLOGÍA

Nuestra mirada crítica a la sociobiología se dirige fundamentalmente a señalar la falacia de analizar el comportamiento de los hombres por su ser biológico, condición necesaria pero no suficiente, para entender la diversidad y la peculiaridad humana.

En una obra posterior que publicara Wilson en 1980 y que titulara "Sobre la naturaleza humana", reafirma su concepción con estas palabras: "...ninguna especie, incluida la nuestra, posee un propósito más allá de los imperativos creados por su historia genética. Las especies pueden tener un vasto potencial para el progreso material y mental, pero carecen de cualquier propósito inmanente o una guía de agentes más allá del ambiente inmediato...".(Wilson, 1980: 14.)

El autor continúa diciendo: "Si el cerebro evolucionó por la selección natural, aun las capacidades para seleccionar juicios estéticos y creencias religiosas 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 más profundas y menos visibles que en alguna ocasión fueron capaces de adaptarse a este sentido biológico estricto". (Wilson, 1980: 14.)

El mensaje sugiere que el comportamiento humano, en toda su complejidad, puede ser explicado cabalmente por la biología.

La esencia del argumento es, entonces, que el conocimiento de nuestra sociedad debe ser construido en términos biológicos, en la medida que la naturaleza por medio de la evolución no solamente diseñó nuestros rasgos sino, además, nuestro comportamiento.

El instinto agresivo, el odio hacia el extraño, la facilidad para dejarse adoctrinar, serían expresión de esquemas innatos para la supervivencia de la especie. La disposición de la madre a cuidar a su hijo recién nacido, resulta inofensiva; pero los intentos de explicar la tendencia de la gente a agredir a los extraños o la posición dominante que ocupan los hombres en la mayoría de las sociedades, a partir de imperativos biológicos, resultan ideológicamente peligrosos e incorrectos desde un punto de vista científico, como se verá más adelante.

La premisa esencial de este discurso biológico sería, en palabras de Eldredge N. y Tattersall I., críticos de la sociobiología: "Somos quienes somos porque nuestros antepasados fueron quienes fueron". Y quiénes fueron esos antepasados de quienes heredamos nuestros comportamientos?

Nada menos que el Australopithecus africano y sus descendientes que hace 3 ó 4 millones de años sobrevivieron en la peligrosas sabanas. "Debemos nuestra crueldad, al parecer, a este remoto antepasado. Vale la pena repetir que esto es

sacar el cuerpo, echarle la culpa de nuestras guerras y crimenes violentos a algún antepasado remoto, en vez de cargar la censura redondamente donde se debe, sobre las espaldas del Homo Sapiens, el hombre sabio". (Eldredge N.,Tattersall I., 1986.)

Así, pues, el punto de vista biologicista no deja nada fuera de su mirada. Se ocupa del comportamiento social de los primeros antepasados del hombre y a través de ese pasado interpreta el presente.

Por otro lado, siguiendo esta línea de pensamiento, se afirma una correspondencia entre la conducta genéticamente adaptada de los individuos y las características de las instituciones sociales que conforman la sociedad. La guerra entre grupos, tribus y naciones sería una expresión de tendencias agresivas innatas.

Desde una perspectiva diferente que incluye la cultura como dimensión exclusiva de la sociedad humana, puede sostenerse que el comportamiento de los hombres no puede ser interpretado sin tener presente la función transformadora de aquella, que en tanto ámbito de significados otorga sentido a dicho comportamiento.

El conocimiento histórico y antropológico nos señala y alerta sobre las diferentes motivaciones que empujan a los hombres a luchar entre sí: idealismo, venganza, amor a la patria, intereses económicos, por nombrar algunas de ellas.

Sahlins M. señala que "las razones por las cuales luchan los individuos no son las razones por las que se producen la guerras. Si se expusieran una tras otras las razones por las que lucharon millones de americanos en la Segunda Guerra Mundial, no se explicaría la existencia o la naturaleza de esa guerra. Tampoco a partir del mero hecho de su lucha se podrían entender sus razones, ya que la guerra no es una relación entre individuos sino entre estados (u otras formas políticas socialmente constituidas) y las personas participan en ella no en su condición de individuos sino en su condición de seres sociales y no exactamente esto sino en una condición social específicamente contextualizada". (Sahlins M.,1976.)

Otro aspecto importante del pensamiento sociobiológico está relacionado con el recurso de explicar la condición humana observando el comportamiento animal. El uso del razonamiento analógico lleva a comparar propiedades o relaciones a partir de semejanzas aparentes entre las instituciones de los hombres y el comportamiento de los animales. El uso de la misma terminología para referirse a ambos órdenes, nos introduce de otra manera, en el biologicismo.

Ilustremos con un ejemplo. El macho agresivo de una especie animal cumple 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; está expresando de diferentes maneras aspectos de la misma propiedad biológica subyacente: la competencia territorial o la dominación sexual.

Al examinar el discurso de la sociobiológia penetramos en los dominios de la disciplina que ha logrado los avances más espectaculares de los últimos años, la biología y a una de sus ramas más exitosas, la genética.

La posibilidad de desentrañar los misterios del genoma humano, de "clonificar" células embrionarias humanas y obtener artificialmente dos o más embriones donde solo se hubiera originado uno, de programar tecnológicamente la naturaleza biológica de los organismos, ubica a la biología como la expresión más acabada del conocimiento científico de nuestra sociedad.

Pero, paradójicamente, son a su vez los 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 sobre los propios límites biológicos.

Pensemos que aquello que parecía imposible para una generación pasada, se vuelve probable para la presente y efectivamente posible para la siguiente: la fertilización in vitro, los implantes de órganos, son ejemplo de ello.

Evidentemente la naturaleza humana no puede desvincularse de su base biológica, pero tampoco como lo expresan los biólogos, está encadenada a ella. Y al mismo tiempo, no es infinitamente maleable por el medio ambiente y la educación.

"La sociedad humana sólo cabe con organismos dotados de un sistema nervioso tan extraordinariamente desarrollado como el humano. (Y sólo cabe también con organismos de talla razonable; los liliputienses de Swift son, por necesidad, mera ficción, ya que los hombrecillos de diez centímetros no podrían levantar un instrumento suficientemente pesado para generar la energía cinética que requiere desbastar rocas o extraer minerales. Ni podrían tampoco controlar el fuego porque las ramitas que transportarían como antorchas se consumirían en un instante.)".(Lewontin, 1984: 14.)

No podemos dejar de preguntarnos, cómo puede explicarse el interés despertado por la sociobiología.

En primer lugar, recordemos que habla con la voz de la biología, subyugando no solo a los especialistas de las ciencias biológicas, sino también, a muchos científicos sociales dentro del campo académico. Y, por otro lado, a la prensa y los medios de difusión en general.

Suponemos que el éxito del biologismo radica en la naturaleza de la propia explicación del comportamiento social, de su afirmación de que la sociedad humana, tal como la conocemos, es inevitable y el resultado de un proceso de adaptación: "si el actual orden social es la consecuencia inevitable del genotipo humano, entonces nada que posea alguna importancia puede ser modificado". (Lewontin et al., 1991: 28.)

Además, la interpretación desde el biologismo tiene las siguientes consecuencias sociales y políticas. Si la organización social es un resultado de la herencia biológica, entonces nada que altere el orden social puede ser modificado. Precisamente por esto, la permanencia del statu quo es desde este modelo inevitable. Del mismo modo que el darwinismo social en la segunda mitad del siglo XIX pretendió justificar la explotación racial en la teoría de la evolución de la especies, en la actualidad, en nombre de las leyes genéticas se racionaliza un orden económico y social. Por lo tanto, la mejor adaptación de la especie es el modo de organización social y económico vigente en el mundo contemporáneo: el capitalismo.

También pude decirse que la sociobiología nos justifica. Como bien lo expresan estos autores: "El gran atractivo del determinismo biológico se debe precisamente a que es exculpatorio. Si los hombres dominan a las mujeres es porque deben hacerlo. Si los empresarios explotan a los obreros es porque la evolución ha desarrollado en nosotros los genes para la actividad empresarial. Si nos matamos en la guerra, es por la fuerza de nuestros genes para la territorialidad, la xenofobia, el tribalismo y la agresión...También sirve, en el orden personal, para justificar actos individuales opresivos y para proteger a los opresores contra las exigencias de los oprimidos. Esto es "porque hacemos lo que hacemos y porque a veces nos comportamos como hombres de las cavernas". (Lewontin et al., 1991: 288.)

Es la propia ley de la naturaleza la que sanciona aquello que parecía crueldad humana.

Veremos, a continuación, los argumentos a partir de los cuales se busca la validación científica del modelo biológico del comportamiento social.

II. FUNDAMENTOS CIENTÍFICOS DE LA SOCIOBIOLOGÍA

La sociobiología intenta legitimar sus afirmaciones en la teoría sintética de la evolución, que explica la evolución de los seres vivos basándose en los datos de la genética, la sistemática (estudio de las especies y su clasificación) y en la paleontología. (ver Icasate, Pinotti, Tapia). Apropiándose además de los resultados de dos disciplinas: la etología y la ecología.

La ecología, especializada en el estudio de las interacciones de los organismos con el medio ambiente y entre sí, aportará a la sociobiología sus conclusiones sobre la dinámica de las poblaciones naturales. Entendiendo por ello, a los diferentes factores de crecimiento: natalidad, mortalidad y los efectos de las migraciones y emigraciones que ocurren en una población que comparte un mismo medio ambiente y el mismo reservorio genético.

El estudio de las diferentes estrategias adaptativas de una especie en un nicho ecológico determinado permite interpretar comportamientos sociales antagónicos, tales como el altruísmo y el egoísmo, dentro del proceso de la evolución natural, como veremos más adelante.

Examinaremos ahora los conceptos básicos de la etología, que conjuntamente con los estudios ecológicos, sirvieron a los sociobiólogos para diseñar su teoría, generalizando las conclusiones sobre el comportamiento de las especies animales en su ambiente natural al comportamiento social del hombre.

Permanentes analogías explican tanto uno como el otro dentro de la lógica de la selección natural. Así, observaciones válidas para el comportamiento animal se trasladan mecánicamente a la sociedad humana.

La etología

La etología hace su aparición en la historia de las ciencias en la década del 30 de la mano de sus fundadores: Konrad Lorenz y Niko Tinbergen. Eminentes especialistas en el estudio del comportamiento animal, edifican un marco teórico opuesto a las teorías conductistas dominantes a principio de siglo. Estas teorías sostienen que el comportamiento es el resultado de hábitos aprendidos y después convertidos en automáticos.

El modelo explicativo esta basado en la noción de reflejo condicionado y en los estudios de laboratorio. (ver Lischetti.)

La etología, en cambio, sostiene la existencia de instintos de carácter innato y sus investigaciones son el resultado de observaciones de los animales en su habitat natural.

La etología es definida como el estudio comparativo de los patrones de comportamiento. Entendiendo el comportamiento como un programa rígido, resultado de adaptaciones filogenéticas.

En la medida que la etología interpreta el comportamiento como filogenéticamente heredado, incorpora a sus análisis el estudio del comportamiento social del hombre regido, según los etólogos, por el mismo proceso evolutivo (etología humana).

Estos patrones heredados de comportamiento, denominados habitualmente instintos, conducen las acciones del animal en su medio. No caprichosamente. El animal no es un "juguete" de estímulos externos pero utiliza de ellos la información adaptada. (Veuille: 19.)

La etología va a afirmar, pues, que los instintos se desarrollaron en el proceso de evolución de manera similar a la evolución de los rasgos morfológicos que identifican a cada especie. Por este motivo, a cada especie, de acuerdo a una sinergia nerviosa que la caracteriza, corresponde la misma dotación instintiva.

Según lo expresado, los instintos son pautas fijas de comportamiento emergentes del proceso de evolución y de la selección natural, vale decir, innatos. Idénticos en los animales de una misma especie y semejantes en especies cercanas.

El carácter innato de los mismos le otorga la característica de inmodificables y compulsivos (una vez desencadenadas, se desarrollan aun ante la desaparición del estímulo). Y, además, cumplen la función de asegurar la perpetuidad de la especie.

Modelo de instinto es el comportamiento observado en las abejas cuando descubren una fuente de alimento: "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: 65.)

El carácter innato del comportamiento impide no obedecer el mensaje comunicado a través de la danza y, a la mensajera, dejar de informar su hallazgo a la colmena. En el "juego" de los instintos no existe la posibilidad de alterar un ápice el mandato biológico.

Precisemos, además, que una reacción puede ser innata y a pesar de ello no aparecer hasta que el animal sea adulto. Un ejemplo claro son las pautas de comportamiento reproductor. Por otra parte, la aparición gradual de una actividad durante un período lento y prolongado de desarrollo no indica que sea aprendida. La mejoría gradual de los movimientos de vuelo de las aves, es expresión de un proceso de desarrollo y maduración. (Tinbergen N., pág. 63.)

Hasta aquí, hemos señalado las caracteristicas generales de los instintos, es el momento de analizar las causas que los provocan o determinan su aparición. Los comportamientos instintivos se inician a partir de estímulos desencadenantes inscriptos genéticamente. Pueden ser de orden interno, de origen hormonal, responsables del instinto sexual o simplemente, estímulos sensoriales internos que determinan, por ejemplo, el impulso del hambre (la búsqueda espontánea de comida). Para Lorenz los desencadenantes son siempre internos, de ahí, que puedan producirse "en vacío", sin la presencia de estímulos exteriores. Para otros etólogos, los instintos pueden ser desencadenados por estímulos de orden externo que actuarían como disparadores: los animales pueden reaccionar al color, al movimiento, a la

forma que despierta un estímulo visual, al aroma que se desprende de un congénere, al contacto o al sonido que emiten otros animales. Sin olvidarnos que sea cual sea el estímulo externo, es idéntico como disparador del comportamiento, en todos los animales de una especie:

"Las reacciones de muchas aves a las de presa, cuando estas vuelan, son desencadenadas por pájaros completamente inocentes. El gallo doméstico lanza un grito de alarma no solo cuando pasa un gavilán, sino también como reacción a la aparición repentina de una paloma o de un cuervo. El tipo especial de movimiento o la aparición brusca basta para desencadenar la alarma, a pesar de que la forma de la paloma es muy distinta de la de cualquier otra ave de presa". (Tinbergen: 39.)

En otras circunstancias, los estímulos auditivos provocan comportamientos de este tipo:

"En ciertas langostas, las hembras en celo se dirigen hacia los machos cantores. Pero si bien son atraídas hacia ellos, aunque sean invisibles..., no se fijan en los machos silenciosos, que incluso pueden estar cerca. Los machos sexualmente excitados pero silenciados, pegándoles un ala contra otra no atraían ni una sola hembra". (Lorenz K., 1971.) Ejemplo claro del carácter estereotipado y rígido de las reacciones en los animales.

Es necesario incorporar aquí, algunas observaciones sobre los estímulos desencadenantes. Generalmente, las reacciones no son iniciadas únicamente por señales externas, sino que requieren simultáneamente del estímulo interno. Tinbergen observó cómo, en invierno y en otoño, los simulacros más perfectos fracasaban al no estar el animal sexualmente preparado para responder a determinada señal.

Una pregunta que se han formulado los etólogos instintivistas está referida a la posibilidad de alguna instancia de aprendizaje dentro de un programa de comportamiento tan cerrado. Lorenz ha respondido que el aprendizaje solamente se produce de acuerdo a mecanismos fijos de comportamiento: el ganso "sabe de modo innato" que debería copular con un miembro de su especie tendido a poca profundidad en el agua, pero debe "aprender" a reconocerlo según la información programada genéticamente.

El descubrimiento de pautas innatas de aprendizaje, permitió a Lorenz desarrollar el concepto de impronta o troquelado. 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 con los que han ido creciendo. (Lorenz, 1979.)

Esta mirada al mundo de los animales, a través del prisma de la etología, nos aproxima al concepto de homologías.

Los etólogos al abordar el carácter filogenético de los instintos y la importancia del estudio comparativo, señalado al principio, han echado mano al uso de homologías,[1] que permiten establecer la existencia de un probable parentesco.

La búsqueda de conductas homólogas ha orientado a los etólogos a trazar la evolución de un comportamiento a través de diferentes especies, de la misma

manera que la anatomía comparada estudia la evolución de un órgano. Así, a modo de ejemplo, la sonrisa humana derivaría de un rictus en los primates.

Los estudios de los etólogos clásicos estuvieron circunscriptos generalmente a algunas pocas especies de animales, como insectos, aves, peces, pequeños mamíferos como las ratas. Y, sin lugar a dudas, el comportamiento instintivo los programa totalmente.En cambio, en especies con un desarrollo más complejo del sistema nervioso, el comportamiento innato deja un espacio al aprendizaje.

El reconocimiento a la posibilidad de lo aprendido en muchas especies, ha llevado a los etólogos contemporáneos a abandonar la noción de un esquema rígido en la conducta animal y estudiarla como resultante de estrategias alternativas seleccionadas en el curso de la evolución y que responden a objetivos adaptativos precisos. (Veuille: 22.)

Así se puede entender el comportamiento agresivo del macho defendiendo su territorio y el de sumisión cuando se aleja del mismo.

Intencionalmente hemos dejado de lado en estas descripciones del comportamiento animal, las permanentes analogías con la conducta humana a que recurren los etólogos enrolados en al corriente instintivista.

Lorenz y sus discípulos al fundamentar sus apreciaciones sobre el comportamiento en la teoría de la evolución no tienen ningún reparo de incluir al hombre como portador de instintos.

Así, en su libro "Sobre la agresión: el pretendido mal", describe el comportamiento agresivo en el animal y en el hombre.

Para este autor todo comportamiento social del hombre puede ser biologizado. La agresión, el altruismo, la sexualidad, el odio, hasta la moral y la ética pueden ser interpretadas dentro del proceso de selección natural. De este modo: " Los historiadores se verán obligados, pues, a encarar el hecho de que la selección natural determina la evolución de las culturas tanto como de las especies". (Lorenz K.: 239.)

Según parece, tenemos desencadenantes innatos que inscriben nuestras acciones en el contexto de lo inevitable. Entre ellas, la agresión que está instalada en la sociedad humana de modo semejante que en las ratas. Estas se comportan afectuosamente dentro de su familia y desatan una violencia mortal cuando se acerca un extraño identificado por el olor: "(..) llegaría a la conclusión que la sociedad humana esta constituida, de modo muy semejante a la de las ratas, porque de igual modo son sus componentes sociables y apacibles dentro de su propia tribu pero se conducen como verdaderos demonios con los congéneres que no permanecen a su bando". (Lorenz K.: 262.)

A partir de estas analogías francamente abusivas no nos resultaría difícil, si las compartiésemos, justificar el odio hacia el extraño, el racismo, el etnocidio, en la medida que pertenecen al ámbito de lo biológico, de lo inevitable, de la justificación.

Para finalizar con el análisis de las diciplinas que sustentan a la sociobiología nos introduciremos en el concepto de selección por parentesco que permitió a los biólogos sociales encontrar el eslabón que puso un cierre final al modelo biológico.

La adecuación inclusiva: solución a una paradoja

En el momento que los biólogos y etólogos se ocuparon de la teoría de la evolución se plantearon ciertos interrogantes de difícil solución. En un modelo basado en la supervivencia del más apto como podría explicarse el comportamiento de las castas estériles en los insectos, la vida asexuada de la abeja obrera siempre al servicio de su reina, de los machos que con sus amenazas ponen su vida en peligro, hasta el infanticidio practicado entre los monos, los leones y otras especies. Rasgos del comportamiento instintivo que impiden dejar descendencia. ¿Cómo pueden perdurar en el patrimonio genético de la especie?.

Hamilton W. encontró la respuesta en el concepto de adecuación inclusiva y la selección por parentesco, de la siguiente manera. Los atributos de abnegación de las abejas, leones, monos, pueden persistir porque estos animales cooperan en la reproducción de parientes cercanos. En la medida que se comparten genes con otros (nuestros parientes), la selección favorecerá la colaboración altruista en la supervivencia y en el éxito reproductivo.

Este autor agrega que el grado de adecuación no depende del grado de prole que sobreviva, sino del aumento o disminución de ciertos alelos en la generación siguiente. En otras palabras, son los genes egoístas los que regulan, por medio del altruismo (el sacrificio de unos pocos en beneficio del resto), la contribución genética en la generación siguiente.

En consecuencia, la selección por parentesco, según los biólogos sociales tiende a maximizar la representación genética, antes que la supervivencia del individuo, a través de comportamientos moldeados en el transcurso del tiempo evolutivo.

El concepto de adecuación inclusiva, central desde la perspectiva sociobiológica, ha permitido describir los comportamientos aparentemente no adaptados de los animales y de los hombres. Permanentes analogías. Una vez más, fenómenos culturales como los sistemas de parentesco, la homosexualidad, el tabú del incesto, en manos de los genes.

Llegó el momento de explicar los fenómenos que competen al hombre desde una mirada diferente. Desnudaremos el reduccionismo de la explicación biológica, haciendo referencia a los mismos ejemplos utilizados por los sociobiólogos.

III. APROXIMACIONES A LA DIVERSIDAD HUMANA

Sistemas de parentesco

Tal como lo hemos señalado el parentesco para los sociobiólogos cumple el requerimiento biológico de maximizar el éxito reproductivo de los genes del mismo modo en los animales que en el hombre.

La Antropología ha dedicado gran parte de su atención a los sistemas de parentesco de las sociedades etnográficas, muchas de ellas desaparecidas para siempre y otras próximas a desaparecer. Es, pues, esta valiosa información que nos permitirá echar por la borda los principios de la selección por parentesco.

Los estudios antropológicos han puesto en evidencia que el parentesco es, en muchas sociedades, la estructura dominante que comprende no solamente la esfera doméstica sino, además, la 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.

En otras, como la nuestra, su función está más reducida.

Definamos, en principio, que se entiende por relaciones de parentesco. Son reglas construidas socialmente que definen las formas de matrimonio, de filiación y de residencia en las sociedades. Esto supone que una familia no puede reproducirse independientemente de otras familias. 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.

Sahlins en su libro "Uso y abuso de la biología" describe exhaustivamente el origen social y cultural de esta institución. Nos dice: "El parentesco no es en las sociedades humanas un conjunto naturalmente dado de lazos de sangre, sino un conjunto culturalmente variable de categorías significativas". En consecuencia, estos conceptos subrayan que, el reconocimiento del parentesco, la definición de pariente cercano o lejano, solamente adquiere significado dentro del sistema de valores culturales y no es, desde este punto de vista, de origen genético. Así, pues, cada sociedad tiene su propia teoría de la herencia o "sustancia compartida", de acuerdo a relaciones construidas culturalmente.

El propósito de Sahlins, autor en quien basaremos nuestro análisis, es sustentar la afirmación que en las sociedades humanas no existió, ni existe un solo sistema de parentesco, una organización familiar, que no establezca un cálculo de parentesco diferente al de los principios de la selección de parentesco, basado en el imperativo de los genes de reproducirse a toda costa.

En el estudio de las sociedades no occidentales se observa que una de las condiciones 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 de grado similar que vivian separados". (Sahlins: 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. (Sahlnis: 43)

Entre los to'ambita, la elección de la residencia marital puede llevarlo a vivir con un pariente del padre o de la madre, 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 más cercanos, pudiendo suceder que entre los extraños, estén sus propios hijos.

Es, este último aspecto que importa destacar de modo especial. En la medida que las relaciones de parentesco culturalmente organizadas rigen el proceso de cooperación, alianza o intercambio, parten de un principio ordenador de la reproducción biológica, social y cultural de los seres humanos completamente distinto del previsto en la selección por parentesco. En efecto, no está en los genes ordenar, organizar los lazos de parentesco; las líneas de descendencia tanto matrilineal como patrilineal responden a categorías de identidad ("la misma sangre compartida") o de oposición ("de otro vientre"), ajenas al concepto de adecuación inclusiva.

"Si los parientes cercanos son los que viven juntos, entonces los que viven juntos son parientes cercanos. Si los parientes hacen regalos de comida, entonces regalar comida emparenta a las personas; son formas simbólicamente interconvertibles de la transferencia de sustancia". (Sahlins: 80.)

Podemos afirmar, en consecuencia, sin lugar a dudas, que el parentesco en la sociedad humana tiene como uno de sus atributos distintivos su emancipación respecto a las relaciones biológicas naturales. En relación a lo expresado, la adopción es un ejemplo pertinente.

En muchos grupos sociales de la Polinesia, la adopción es una práctica generalizada de igual modo que en nuestra sociedad. Ahora bien, se diferencia en que los niños adoptados son considerados "como del mismo vientre", la "misma cosa" respecto a los hijos naturales de la casa.

Finalmente podríamos preguntar a los sociobiólogos por la manera tortuosa que se manifiesta la adecuación inclusiva en la sociedad humana, que lleva a que la práctica generalizada de la anticoncepción condujera a países como Alemania a no tener una población de reemplazo para el futuro.

O es que los genes prefieren reproducirse y maximizar su representación en las regiones más pobres del planeta.

Al avanzar en la búsqueda de lo peculiar y distintivo de la naturaleza humana, haremos referencia a continuación, al tabú del incesto, íntimamente relacionado con la organización del parentesco.

El tabú del incesto

Los biólogos interpretan la universalidad del tabú del incesto por requerimientos biológicos. Según este punto de vista, el tabú existe en todas las sociedades por el hecho de permitir una nueva combinación de genes. Ya sea que esta combinación traiga una purga periódica de taras aparecidas por mutación o bien, porque una nueva combinación traiga nuevos y ventajosos genotipos.

Pues bien, para demostrar el carácter biológico de la regla de la prohibición del incesto, Wilson recurre a las analogías con el chimpancé, expresándose de la siguiente manera:"Porque el chimpancé es la especie genéticamente más cercana al hombre —escriben Lumsden y Wilson— la regla epigenética que inhibe el incesto en las dos especies, podría ser verdaderamente homóloga, es decir, basarse en una prescripción genética que ha persistido a partir de un ancestro común". (Veuille: 90.)

En primer lugar, para indicar su origen biológico, los sociobiólogos tendrían que demostrar que la elección exogámica es genética.

En segundo término, ese supuesto carácter biológico no tiene explicación frente a las transgresiones de la regla.

La existencia de la transgresión del tabú es una de las razones que explican que su origen no es genético. Algunas personas cometen incesto y salvo que pensemos que son variantes genéticas, el hecho es que, cualquiera sea la base en la evolución biológica humana, los humanos casi siempre lo evitan; esa base no basta para explicar el tabú. (ver Lischetti.)

La homosexualidad

La teoría de la selección por parentesco interpreta la persistencia de la homosexulidad como una más de las conductas altruistas seleccionadas en el proceso de evolución.

Wilson en su libro "Sobre la naturaleza humana", sugiere que los homosexuales pueden ser los portadores de algunos de los pocos rasgos altruistas de la humanidad.

En apoyo de esta hipótesis describe el grado de generalización de esta conducta en los animales y en el hombre. Desde los insectos hasta los primates. En las sociedades etnográficas y en la sociedad occidental.

Sostiene que la predisposición para la homosexualidad puede ser genética y los genes pudieron difundirse en las sociedades primitivas de los cazadores-recolectores, a causa de la ventaja que conferían a quienes los poseyeran. La pregunta que sugiere el razonamiento anterior es: cómo pueden difundirse genes que predisponen a la homosexualidad, si los homosexuales no tienen hijos? Wilson responde que la heredabilidad de la conducta es consecuencia de la función positiva que cumplen, al maximizar el patrimonio genético de los parientes. Así, pues, los homosexuales libres de las obligaciones que implica el cuidado de sus hijos, pueden ayudar eficientemente a los parientes más cercanos y con ello a sus propios genes.

Frente a todo ello sostenemos lo siguiente. En primer lugar, no hay evidencia que la homosexualidad tenga base genética.

Identificar un gen como responsable de un comportamiento es un absurdo

biológico. Los genes no actúan individualmente y todo comportamiento es expresión del organismo en relación a un ambiente social y cultural que lo estructura. En otras palabras, la selección natural actúa de manera organísmica.

Ningún gen posee en sí mismo valor selectivo. De hecho los genes no están aislados, sino que interactúan. (Veuille: 80.)

En segundo lugar, no hay evidencia de que la homosexualidad sea una conducta que compense la pérdida de no dejar descendencia, en beneficio de parientes cercanos. No se puede afirmar que estos parientes obtuviesen tasas más elevadas de supervivencia y reproducción. No existen datos que permitan afirmar que los homosexuales tengan menos descendencia. Se puede decir que: "si bien las personas exclusivamente homosexuales son necesariamente no reproductoras, mucha gente desarrolla un comportamiento tanto heterosexual como homosexual (..y..) no sabemos nada de sus índices de reproducción. Si uno se ocupa de contar historias sin fundamento, sería fácil afirmar que los bisexuales son en general más activos sexualmente. (Lewontin, et al: 318.)

Por último, la perspectiva genética de los biólogos, subestima el papel que cumplen las prácticas sociales en las diferentes sociedades, minimiza las influencia del ambiente social y cultural donde se expresan los comportamientos sociales humanos.

IV. SOBRE LA "NATURALEZA" DE LA NATURALEZA HUMANA

Sabemos que el hombre es producto de la selección natural, igual que todo lo viviente. Pero, también, el resultado de la evolución cultural. La característica principal de nuestro comportamiento es la de ser moldeado por la sociedad en la que transcurre nuestra vida.

El error fundamental de los sociobiólogos es suponer que todo el comportamiento social puede ser explicado en términos de selección y adaptación.

Desde otro determinismo, el cultural, se sugiere que la biología se detiene en el momento que nacemos y de allí en más, somos infinitamente maleables por la acción de aquélla.

Son precisamente ambas concepciones las que dificultan la interpretación de los fenómenos humanos.

Para unos, lo inevitable: "Está en la naturaleza", dicen.

Para otros, somos cual "tabula rasa".

La respuesta no está en que optemos entre lo innato y lo adquirido, lo biológico y lo cultural. Sino, más bien, que consideremos a la naturaleza humana estructurada tanto biológica como culturalmente.

La cultura no está "sobre", sino "en" nosotros.

No podemos olvidar que existen factores biológicos que nos caracterizan como especie, tales como un cerebro complejo, manos extraordinariamente articuladas y un alto grado de indefensión 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 particular.

Consideremos, además, a diferencia de los animales que responden a estímulos fijos, el hombre está expuesto a un exceso de estímulos por su apertura al ambiente. No posee ninguna "protección natural contra el cambio de clima", ni "instrumentos naturales para el ataque". (Petryszak: 60.)

Tenemos miembros que nos permiten caminar y no volar. También forma parte de nuestra biología la capacidad de articular un lenguaje. Pero no, nuestra habilidad para decir un discurso político o para cantar una balada de Serrat.

La capacidad de pensar es posible porque poseemos un cerebro, pero como pensamos e interpretamos al mundo pertenece a lo cultural y social. No hay comportamientos sociales genéticamente estructurados. Hasta en la satisfacción de las necesidades biológicas más elementales se manifiesta lo social. La manera de comer o de satisfacer nuestra sexualidad está mediada socialmente, a diferencia que en el resto de las especies animales que está regulada biológicamente. Tal como lo hemos descripto a través de las observaciones de los etólogos, los animales

se adaptan a determinados nichos ecológicos por medio de sus instintos, seleccionados en el proceso de la evolución.

Con este telón de fondo, decimos que el hombre no es innatamente nada. Ni genéticamente agresivo, ni altruista. El carácter violento o pacífico de los pueblos lo único que nos informa es que la agresión, por ejemplo, no está codificada en los genes, sino su potencialidad para ella, del mismo modo que la totalidad del comportamiento social.

En los hombres no se desata automáticamente ningún comportamiento, como en las ratas. La probabilidad de su aparición, como todas las conductas sociales, está mediada por el ambiente social y cultural.

Que ciertos comportamientos sociales persistan o se modifiquen no depende de la propensión de los genes, sino, de determinadas condiciones sociales. Como nos dice Leakey: "quienes creen que el hombre posee una agresividad innata, están proporcionando una excusa conveniente para la violencia y la guerra organizada. La selección natural nos ha programado con una flexibilidad para el comportamiento que es completamente desconocida en el mundo de los animales. (Leakey: 170.)

Para la Sociobiología la universalidad de un rasgo en la especie es un indicador cierto de su origen genético. Así, la agresividad, el altruismo y la solidaridad en el comportamiento humano son el resultado de comportamientos genéticamente determinados. Están en los genes.

Ante esta argumentación decimos lo siguiente.

En primer lugar, es un error postular la acción de los genes sobre el comportamiento. En realidad, los que interactúan con el ambiente son los organismos humanos. El hombre puede ser agresivo, solidario u homosexual, no los genes.

En segundo lugar, tomar aspectos aislados del comportamiento social y atribuirles una cualidad abstracta es una falacia.

Desde ese punto de vista, el cuidado que manifiesta un padre por su hijo enfermo, un soldado que muere por salvar un compañero, el trabajo de la madre Teresa de Calcuta, son todas muestras de altruismo genético. No interesa situar cada comportamiento en la interacción de los individuos en una realidad concreta. Por el contrario, se interpretan como resultado de una misma propiedad subyacente.

Afirmamos, en cambio, que si bien es cierto que tanto la agresividad como el altruismo pueden manifestarse en la sociedad humana. Son las condiciones sociales y culturales de nuestra existencia las que favorecerán o no, la aparición de estos comportamientos.

Nuestra propuesta

Frente a la argumentación de los sociobiólogos, proponemos una mirada diferente a la naturaleza humana. Ya hemos expresado el error de dicotomizar lo biológico de lo social o de subsumir una dimensión en otra.

Pensamos que el hombre es la única especie animal que puede trascender el ámbito de lo biológico por medio de la cultura.

La capacidad de crear cultura determina en su naturaleza atributos nuevos que le son inherentes y específicos.

Sabemos que el hombre emerge de un proceso único que compromete todo

lo viviente. Vegetales y animales son el resultado de la combinación de moléculas químicas con capacidad de autoduplicación bajo condiciones que alguna vez existieron sobre la tierra. Esas moléculas constituyeron los organismos vivos, pero no pueden explicar la totalidad de las nuevas propiedades emergentes: la vida y la muerte son procesos nuevos que no formaban parte del estado anterior.

Del mismo modo, los hombres al ser las únicas criaturas creadoras de cultura emergen del nivel de lo biológico constituyendo una dimensión diferente; transformando 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.

Por eso afirmamos que todos los comportamientos sociales del hombre, son simultáneamente sociales y biológicos, del mismo modo que son químicos y físicos.

Esta manera de entender la naturaleza humana nos aleja totalmente de los biólogos sociales cuando reducen la mente humana al cerebro. Al ubicar determinados atributos humanos en sectores identificables (pensamientos, sentimientos, emociones), dejan de lado un hecho fundamental. 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, "...el producto de las interrelaciones de todos sus procesos celulares con el mundo exterior. Pensar en otra cosa vendría a ser lo mismo que cometer el error de creer que podemos ver porque en la corteza visual de nuestro cerebro hay una cámara que toma fotos de la retina y un observador minúsculo que la registra y las interpreta. 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". (Lewontin, et al: 346.)

Bibliografía

ARCHER, L., LA AMENAZA DE LA BIOLOGÍA. PIRAMIDE, MADRID, 1983.
CURTIS, H., Biología. Editorial Médica Panamericana, Mexico, 1986.
LEWONTIN, R. C., *La diversidad humana,* Labor, Barcelona, 1984.
LEWONTIN, R. C.; ROSE, E.; KAMIN, L., *No está en los genes. Racismo, Genética e Ideología,* Crítica, México, 1991(1984).
LORENZ, K., *Evolución y modificación de la conducta,* Siglo XXI, Madrid, 1979 (1965).
LORENZ, K., *El pretendido mal: la agresividad humana,* Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
LORENZ, K., LEYHAUSEN, P., *Biología del comportamiento. Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad,* Siglo XXI, Madrid, 1974.
MONTAGÚ, A., *Proceso a la Sociobiología,* Tres Tiempos, Buenos Aires, 1982 (1980).
PETRYSZAK, K., "Sociobiología contra Biosociología", en *Proceso a la Sociobiología,* Tres Tiempos, Buenos Aires, 1982.
SAHLINS, M., *Uso y abuso de la biología,* Siglo XXI, Madrid, 1982 (1976).
SCHOERBEL, W., *Evolución,* Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1986.
TINBERGEN, N., *El estudio del instinto,* Siglo XXI, México,1975(1951).
VEUILLE, M., *La Sociobiología. Bases biológicas del comportamiento social,* Colección Los Noventa, Grijalbo, México, 1990 (1986).
WASHBURN, S. L., "El comportamiento humano y el comportamiento de los animales", en *Proceso a la Sociobiología,* Tres tiempos, Buenos Aires, 1982.
WILSON, E., *Sociobiología: La nueva síntesis,* Omega, Barcelona, 1980 (1075).
WILSON, E., *Sobre la naturaleza humana,* F.C.E., México, 1980.

Nota

1 Se definen como homólogas estructuras biológicas que tienen un mismo origen pero que no cumplen necesariamente la misma función. Así, el ala de un pájaro, la aleta de una ballena, la pata delantera de un perro y la mano humana, cumplen funciones diferentes y su aspecto también lo es, pero sus conexiones y simetría determinan la misma estructura básica que indica un origen común.

Por el contrario, las estructuras análogas, pueden cumplir la misma función y tener un aspecto superficial parecido pero sus antecedentes evolutivos son por completo diferentes.

VIOLENCIA Y SOCIEDAD EN EL FIN DE SIGLO

PATRICIA MONSALVE

Cuando nos proponemos reflexionar sobre la cuestión de la violencia en la humanidad hoy, la primera dificultad es la de poder definir el propio objeto de reflexión. El punto de partida parece ser aquello que se nos presenta como "lo concreto", es decir las distintas expresiones y fenómenos sociales que percibimos como violentos.

Este punto de partida objetivista, lejos de posibilitar una racionalización inmediata, nos pone ante una serie incomensurable y difusa de hechos que recorren ámbitos dispares, conductas individuales, grupales y sociales. A esta altura, la violencia se nos figura inabordable. Hay quienes, que para avanzar en el conocimiento, proponen estrategias de recorte, y, aunque no siempre se pierda de vista la complejidad del tema, optan por circunscribir el análisis a los fenómenos de violencia que se manifiestan en ámbitos particularizados (violencia familiar, violencia en el fútbol, violencia escolar, etc.).

Para llegar a una definición partiendo desde un enfoque subjetivista, nos encontramos que tampoco hay una única representación acerca de lo considerado "violento". Sin embargo, este abordaje es el que nos permite ir más lejos en la reflexión, en tanto y en cuanto, nos aparta de la descripción de un fenómeno para situarnos en el lugar de los criterios de asignación que se construyen socialmente en contextos históricos concretos.

Como afirma Gerardo Guthmann (1991: pág. 12), dichos criterios de asignación, aún cuando expresen consensos gestados socialmente, se legitiman presentándose como naturales, ocultando simultáneamente, las condiciones de producción y la posibilidad de existencia de otras concepciones posibles. Se configura como real sólo un determinado mundo posible, descalificándose la validez de la posibilidad de los demás.

La calificación de violencia dependerá entonces de los juicios de valor sobre los que se fundan esos criterios de asignación, aunque esto no sea reconocido ni por el consenso del sentido común ni por muchos de los discursos científicos que avalan la concepción naturalizada de la violencia, buscando fundamentos subjetivos en la supuesta "naturaleza" humana, o, en un encuadre objetivista, en las características esenciales comunes de lo calificado como violento. En tal sentido, afirma Agnes Heller, "la agresividad como tal no existe, es un concepto de valor, incluso un concepto negativo de valor;" (1980: p 19). Por lo tanto, la violencia no puede pensarse como una categoría en sí misma sino como una idea teórica que comprende las formas de acción u omisión que podemos juzgar como peligrosas para el desarrollo de la subsistencia humana.

Según esta autora, el sentido común asociado hoy al concepto de agresividad, es un producto de las dos últimas guerras mundiales, ya que a lo largo de la historia de la humanidad no ha imperado la valoración negativa de la violencia masiva puesta en acto. En consecuencia, y coincidiendo con otros autores, Heller

afirma que es ésta la razón que fundamenta el hecho de que la producción científica de discursos acerca de violencia es también un fenómeno del siglo XX. "El siglo XX no es tan sólo una época caracterizada por guerras de terribles consecuencias, sino también la época de la valoración y racionalización ideológica de la violencia a gran escala" (Heller, A. 1980: pág. 19). Éste es el tiempo de la conciencia de la violencia, afirma Balandier: "La violencia moderna está en el escenario, lo cual aumenta evidentemente su visibilidad. Habiéndose hecho más visible, aparece en expansión, por consiguiente más contagiosa, da la impresión de engendrarse de sí misma, multiplicarse por metamorfosis. Se adivina, se ve, se experimenta en las calles, en los lugares públicos, en las rutas y hasta en reductos de la vida privada donde su irrupción es temida. Por la imagen mediática, la de las informaciones, la de las ficciones violentas invade las conciencias y el imaginario individual;..." Balandier, G. (1990:191).

NATURALIZANDO LA VIOLENCIA

Como queda dicho, con la puesta en escena de la violencia, aparece una serie de explicaciones científicas provenientes de las ciencias biológicas y sociales tendientes a establecer causas y contribuir al control social. Acoplándose, en general, a las necesidades del poder, legitiman y reprueban, según sea el caso, reforzando en la medida de sus alcances la generación del consenso necesario para el mantenimiento del proyecto social en el que se insertan.

Las racionalizaciones acerca de la violencia como fundada por razones biológicas empiezan a desarrollarse tempranamente en el Iluminismo, vinculadas a la concepción del hombre como ser provisto de Razón. Con el predominio de la idea de Razón se establecían criterios normativos igualitarios, pero al mismo tiempo se elaboraban distinciones que posibilitaban asociar grados de raciocinio con la presencia o ausencia de la violencia. Los menos educados, las mujeres y los niños tenían menos raciocinio y por lo tanto caían más frecuentemente en situaciones de violencia impropias de los hombres "civilizados". Es interesante ver cómo la apelación al comportamiento "civilizado" se reitera durante los dos siglos siguientes, no sólo en las valoraciones sociales sino también en los discursos científicos.

Por ejemplo, en su obra *Guerra y paz en los animales y el hombre,* el biólogo Nikko Tinbergen, apela a la idea de "normal y civilizado" para calificar el comportamiento social del hombre que sólo es violento cuando actúa en función de las determinaciones de su comportamiento instintivo de origen filogenético. De esta manera la Razón es siempre inocente de los comportamientos valorados como aberrantes que recibirán los calificativos de irracional, asocial, bárbaro, pasional, primitivo, inculto, etc., todo lo cual arraiga en el modelo propuesto en el momento fundacional de la Modernidad.

Una Modernidad en la que las razones de Estado eran suficientes para violar el ideario fundante y podía entonces olvidar la Igualdad o la Fraternidad, cuando apuntaba al aniquilamiento de los que se oponían al "progreso civilizador.

Las ideas centrales de estos consensos dejan siempre el necesario margen de ambigüedad como para que, llegado el caso, justifiquen o condenen. Sin embargo, no renuncian a una declamada universalidad, dado el origen supuestamente natural de las conductas calificadas de violentas.

La naturaleza o, más precisamente, la biología humana va a ser considerada desde distintas argumentaciones por biólogos y antropólogos, la fuente de la violencia humana. Explicaciones surgidas en los convulsionados años '60 que van a tener un amplio impacto más allá de los medios estrictamente académicos. Un claro ejemplo de esta masividad fue la lograda por el etólogo Konrad Lorenz, quien supo despertar la adhesión de sectores de ideologías antitéticas. Algunos porque vieron en sus argumentaciones una forma eficaz de contrarrestar al conductismo

norteamericano. Esta corriente enfocaba la violencia como desencadenada a partir de frustraciones de la más variada índole, que concluía fijándose en mecanismos neurobiológicos sólo reversibles por reeducación mediante estímulos y respuestas apropiadas.

Los conductistas negaban el peso de lo instintivo en beneficio de lo adquirido y al describir la conducta como respuesta a estímulos reflejaban una imagen tecnicista del mundo coherente con las teorías de la manipulación, cuya representación más sonada fue el experimento de la Universidad de Yale (referido en el film *I como Icaro*).

Al establecer esta relación entre violencia y frustración, quedaba planteado el prejuicio que circunscribe lo violento a lo desviado. Por eso los ámbitos en donde se busca la violencia ya están prejuzgados: las cárceles, los psiquiátricos muestran un perfil parcializado y discriminatorio.

Ante este panorama el planteo desde la etología de Lorenz, en el que la especie en su conjunto se beneficia con la cuota de agresión necesaria para la supervivencia, tal como está filogenéticamente determinado, convocaba a quienes preferían análisis comprensivos rechazando los recortes señalados como discriminatorios de los conductistas. Básicamente son ciertos mecanismos instintivos los que llevan a definir la agresión y no los juicios de valor por lo que da lo mismo que se miren hombres o se miren ratas o gansos para establecer conclusiones del tema. Al centrarlo todo en un instinto de agresión, violencia y agresión forman una pareja ambigua. La agresividad competitiva puede entonces estar medida en el campo de batalla, en la Bolsa de Comercio, en el fútbol, o en la sala de tortura, lo social y lo político quedan fuera de la escena. (Guthmann, 1990: pág. 85.) Tal vez, el talón de Aquiles teórico es el partir de la aserción de que hay en el hombre conductas que puedan ser calificada de instintivas.

Heller, en un esfuerzo de establecer criterios, postula que los instintos son: "mecanismos compulsivos de conducta o coordinaciones motoras compulsivas heredados con el código genético, desencadenados por estímulos internos y externos, propios de la especie y específicos en cuanto a su acción...". (Heller, A. 1980: pág. 73.) Nada de esto está presente en la conducta humana, ni las acciones son compulsivas, ni son iguales para todos los individuos de la especie, ni el hombre está a merced de tales estímulos. Aún desde las mismas ciencias biológicas, han surgido críticas a estos planteos del determinismo biológico: Francois Jacobs, premio Nobel de Medicina, se refiere a la posición de la Sociobiología diciendo que "los conflictos humanos son exasperados por valores esencialmente culturales. La violencia o el asesinato cometidos por motivos individuales no juegan más que un pequeño rol a lo largo de la historia. Lo que ha matado masivamente por millones, en la Historia, es la convicción de detentar la verdad y la voluntad de imponerla a otros". (Jacobs, F., 1981.)

Más recientes son las formulaciones de Robert Adrey en *Los hijos de Caín,* 1970, o las de los antropólogos Tiger y Fox (1971) que en definitiva resaltarán esa parte bestial que según ellos es constituyente de lo humano y es por la cual puede explicarse esa atracción por la guerra y la violencia que ha dominado la Historia.

Quizá quien mejor conjugue con los tiempos recientes es el zoólogo británico Richard Dawkins, autor de *El gen egoísta;* (1976). Para él muchos de los sociobiólogos que lo precedieron cometieron un error básico: consideraron que el factor importante en la especie es la propia especie y no el individuo, o mejor dicho, sus genes. Dawkins postula la existencia de estrategias individuales con carácter de adaptaciones evolutivas. La conducta violenta es un mecanismo en disponibilidad que ignora sus propios objetivos que son aquellos de la supervivencia de sus propios genes. ¿Qué es una gallina?, se pregunta. Una gallina es el instrumento que utiliza un huevo para poner otro huevo, se responde. Del mismo modo los hombres serán "portadores de genes" y sus actos tenderán "naturalmente" a asegurar su supervivencia. De nuevo no hay juicios de valor ni racionalizaciones posibles, la violencia sigue circunscripta al reducto inmodificable y eterno de la naturaleza, y como si fuera poco hasta se reduce a lo individual.

En síntesis, las argumentaciones de lo que en términos generales podemos englobar bajo la denominación de Sociobiología, dejan intactas las esferas de acción social y política. Para decirlo con esta brillante síntesis de Guthmann (1991: pág. 156): "Para el poder el problema es la violencia, no porque le preocupe la violencia, sino su control. Para quienes resisten, el problema no es la violencia, sino la política, pero el poder aplica su violencia para que la olviden, de modo que la violencia se convierta en su única preocupación. La violencia no es más que un campo de confrontación donde se dirimen controversias sociales como si fueran ajenas a lo social. La voluntad de algunos científicos y políticos de naturalizar la violencia y tornarla aceptable contradice la estrategia hasta ahora exitosa del poder. Éste nunca ha necesitado justificar las guerras en sí para iniciarlas...".

DE ESO NO SE HABLA

¿De qué no hablamos cuando hablamos de violencia? Los discursos de violencia revelan el contexto social que los produce. No debe extrañarnos, entonces, el énfasis puesto en desentrañar y mostrar sin pudor los hechos de violencia protagonizados por quienes pertenecen a los sectores más pauperizados de nuestras sociedades, en donde, según el consenso dominante, se concentran los delitos más terribles.

La cobertura amarillística a la que nos tienen habituados las crónicas policiales de los distintos medios funciona, en este caso, justamente como una cubierta que al tiempo que oculta y nos distrae de percibir otras violencias, nos muestra el costado "feo" de la sociedad, responsabilizando de su fealdad a quienes, como pasa en la película de Scola, siguen siendo *Feos, sucios y malos*. De esta manera, se sigue reforzando una descalificación necesaria para la reproducción de las relaciones de poder, legitimando marginaciones sociales, cuya producción la sociedad desconoce como propia. Así se generan una serie de estereotipos en donde delincuencia criminal, abuso sexual, alcoholismo, drogadicción forman parte de una representación única y unidireccional.

Pero, junto a estas formas conocidas de la violencia, hay otras, ligadas con condiciones sociales y culturales que son inéditas. Balandier (1990: pág. 192) menciona algunas: "el odio trata de hacerse lenguaje: respuesta agresiva a una sociedad que es generadora de rechazos, de exclusiones; expresión de xenofobia y rechazo del Otro; sacrificio improvisado de culpables tomados entre los partidarios del campo adverso (...). En las sociedades de la modernidad actual, las situaciones potencialmente generadoras de violencia son permanentes y no sólo coyunturales: efectos de número (con el apilamiento urbano), de masa (con la indiferenciación), de multitud (con las reuniones ocasionales cargadas de un poder difícil de controlar), de imitación (toca la fragilidad de los valores y modelos de identidad, propicia el desamparo individual)".

¿Qué pasa con otras violencias más intangibles aún? Quién pide cuentas al Estado que se retira de la responsabilidad social de garantizar condiciones mínimas de vida a toda la población.

Según las conclusiones de la cumbre realizada en febrero último sobre Pobreza en América Latina, organizada por el BID y la ONU, en Washington, la pobreza se ha constituido en la principal causa de muerte en el subcontinente. Se le atribuyen un millón quinientas mil defunciones al año. Los más expuestos son los más débiles, los chicos, dos mil niños mueren por día por enfermedades derivadas de las malas condiciones de vida.

Luego siguen las mujeres, que son quienes han pagado con su esfuerzo una buena parte del peso del ajuste económico.

Cerca del 40% de los hogares humildes tienen a la cabeza una mujer, en consecuencia, ellas trabajan más y duermen y comen menos. La desocupación afecta fundamentalmente al sector masculino de la población en edad económicamente activa. Se resquebraja la estructura familiar y faltan las coberturas de contención externas otrora garantizadas por el estado.

Finalmente, ante este panorama apocalíptico que nos ofrece el mundo al filo del siglo, ¿podremos abrirnos caminos más transitables o seguiremos yendo por el borde del precipicio, volviendo la mirada al interior para no ver cuántos caen al vacío?

¿Será posible ensayar la propuesta que recordando al mítico Baron de Munchausen evoca Agnes Heller?: "el hombre se sacará de la ciénaga a sí mismo, tirando de sus propios cabellos".

¿Podremos los científicos sociales recoger el guante que nos arroja Guthmann y producir discursos sobre violencia que dejen las villas miserias, las favelas, las cárceles, los psiquiátricos, etc. y empezar a incluir estudios sobre la sutil agresión de los banqueros, los ejecutivos, o los militares, para no seguir preservando a esos ámbitos como si estuvieran desplegando una sana competitividad legal, indispensable para lograr aquello del "éxito"?

Bibliografía

BALANDIER, George, *El desorden,* Barcelona, 1990.

GUTHMANN, Gerardo, *Los saberes de la violencia y la violencia de los saberes,* Nordan, Montevideo, 1991.

HELLER, Agnes, *Instinto, agresividad y carácter,* Península, Barcelona, 1980.

JACOBS, François, *"La vie, ce bricolage..."*, L'Express, Internationale, No. 1585, 27 Noviembre. 1981.

EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN. ASPECTOS BIOLÓGICOS Y CULTURALES

Tapia, Alicia Haydée; Pinoti, Luisa V.; Icasate, Ester

Agradecemos al Arq. Daniel Santourian y a Iván Bradford su colaboración en el diseño y reelaboración de los gráficos que acompañan al texto.

1. ¿CUÁL ES EL ORIGEN DEL HOMBRE?

1.1. La Antropología y la cuestión de los orígenes

Cada ser humano y cada sociedad, en todos los tiempos y espacios, ha intentado responder a esta cuestión fundamental. Los abordajes han variado desde doctrinas religiosas y reflexiones filosóficas a conocimientos científicos apoyados en evidencias concretas (Ver recuadro nº 1). Si bien las explicaciones religiosas nos proporcionan significados últimos del mundo y la vida humana, ellas no son ciencia. La ciencia busca organizar el conocimiento en base a datos reales o comprobables y sobre ellos se construyen las explicaciones científicas que deben verificarse o ser sometidas a prueba.

En el campo del conocimiento científico le compete específicamente a la Antropología como ciencia, por su objeto de estudio y su vasto campo de observación, el formular respuestas a esta problemática de los orígenes humanos. Esta tarea la realizan dos disciplinas o especialidades antropológicas; la *Paleoantropología* y la *Arqueología*. Ambas buscan, analizan e interpretan los datos del pasado humano con el objetivo de explicar el surgimiento del hombre y los sucesivos cambios que se produjeron a través del tiempo. La primera pone énfasis en los aspectos biológicos y la segunda lo hace sobre los aspectos culturales, no obstante, la información se intervincula y los resultados se relacionan con el de otras ciencias como la Geología, Paleoecología, Biología, etc. Este quehacer de la Antropología constituye una de las principales contribuciones al conocimiento científico en general que también es utilizado por otras ciencias sociales y naturales en sus construcciones teóricas.

Para comprender la perspectiva bajo la cual la Antropología explica el origen del hombre es necesario tener en cuenta dos aspectos:

1. Se debe abandonar el ya muy viejo concepto aristotélico que con mucha soberbia coloca al hombre en el escalón más alto de la perfección jamás alcanzada por ningún otro ser vivo. Hay que sacarlo de este pedestal y considerarlo *una forma de vida más*, muy particular por cierto, pero que en el orden de lo biológico comparte con otros organismos diversidad de aspectos;
2. Se debe recordar el concepto de hombre que usa la Antropología. No es posible ubicar en el tiempo y espacio a los orígenes humanos si previamente no se tiene en claro *qué es lo que se reconoce como hombre*. Para esta ciencia, el hombre es una entidad constituida por dos dimensiones: una biológica y otra cultural, ambas intervinculadas (Ver Unidad I). Por lo tanto, de acuerdo con dicha caracterización, el origen del hombre se

remontará hacia atrás en el tiempo, al momento en que los datos empíricos demuestren la presencia de esa bidimensionalidad.

Si la vida del hombre es sólo un ejemplo dentro de la multiplicidad de formas que han adoptado los seres vivos, su origen es también al mismo tiempo: 1) un suceso que aconteció dentro del largo transcurso de la evolución biológica, y 2) un resultado particular de los mecanismos evolutivos que operan de igual manera sobre todos los organismos del planeta. Por lo tanto, la explicación antropológica sobre el origen de los aspectos biológicos del hombre se apoya en las respuestas científicas que se formulan a las siguientes cuestiones: *¿cuándo, dónde y cómo surge la vida*? Estos amplios interrogantes también incluyen a la vida humana y las respuestas que se han elaborado —dentro del paradigma científico actual— constituyen herramientas conceptuales básicas necesarias para comprender cualquier acontecimiento del mundo viviente.

ALGUNAS EXPLICACIONES MÍTICAS

El origen del hombre entre los chorotes del Gran Chaco

Al principio no había hombres en la tierra. Una estrella que se sentía muy sola en el cielo hizo una soga y por ella descendió. Una vez aquí, tomó un puñado de tierra y lo colocó en su vagina. Así concibió a un hijo (Kialé, el sol) que creció rápidamente llegando a ser un hermoso joven. La estrella volvió a preñarse con tierra dando a luz una muchacha (Kialkí) quien también creció rápido. La muchacha fue preñada por su hermano y de esa unión nació una hija. "Ahora somos muchas personas "—pensó la estrella—, y continuó preñándose a sí misma con tierra. Los hijos crecieron y los hermanos se casaron entre sí dando hijos que son los antepasados de todos los chorotes actuales.1

El origen del hombre entre los quichés de Guatemala

Según narra el Popol Vuh (libro sagrado de los quichés escrito durante la dominación española) el hombre emergió luego de cuatro creaciones sucedidas de catástrofes:

1) primero fueron creados seres animados desprovistos de sentimiento y razón: " se dispusieron a crear a los animales guardas de los montes; al venado, al pájaro, al león, al tigre, a la culebra y al cantil "... pero como no podían hablar y rendir honores a los creadores estos probaron hacer otras criaturas;

2) hicieron un cuerpo de barro, pero era pesado, sin movimiento y como el lodo estaba blando se deshacía en el agua;

3) Luego "fue hecha con madera la imagen del hombre; se multiplicaron y tuvieron hijos e hijas pero salieron medio tontos, sin corazón ni entendimiento, no tenían sangre ni vísceras "...Como no podían alabar a los creadores fueron destruidos con un diluvio de resina y brea.. "quedando sólo las señales de ellos, los micos que andan ahora por los montes... Por eso es que Coy, el Mico, se parece al hombre ";

4) Finalmente el hombre fue creado de carne y sangre con gran inteligencia y dotado del habla.[2]

2. EL ENGRANAJE EVOLUTIVO DE LAS FORMAS DE VIDA Y EL SURGIMIENTO DEL HOMBRE

2.1. Algunas herramientas conceptuales sobre el origen de la vida

¿A qué llamamos vida?

Según la perspectiva bajo la cual se analice, la vida puede ser definida de muchas formas. Así por ejemplo, a pequeña escala y teniendo en cuenta las moléculas orgánicas que conforman materialmente a los seres vivos, la *Química* reconocerá la existencia de vida cuando elementos orgánicos fundamentales (hidrógeno, carbono, nitrógeno, fósforo y oxígeno), bajo condiciones ambientales específicas, se ecuentren combinados formando cadenas de aminoácidos. La interacción entre proteínas y ácidos nucleicos dará lugar a un sistema molecular capaz de autorreproducirse. A mayor escala, la *Biología* define a los seres vivos por su capacidad de cumplir un ciclo de transformación o ciclo vital; seres que nacen, crecen, se reproducen y mueren. El motor que impulsa la dinámica de este ciclo es su *capacidad de replicamiento* —o impulso vital— que asegura la existencia de uno o varios representantes de sí mismos en la generación siguiente. Para cumplir con este impulso vital los seres vivos interactúan con el medio en el cual se desarrollan intercambiando materia y energía mediante procesos regidos por códigos transmisibles que pueden modificarse por mutación u otros mecanismos evolutivos.

En la actualidad estas dos perspectivas científicas se integran a través de la *Biología molecular*, disciplina bastante reciente que ha descubierto —entre otros— un hecho fundamental con importantes consecuencias:

- *hecho fundamental*: existe uniformidad de componentes moleculares en todos los organismos. Ya sea en *"bacterias, plantas, animales y seres humanos —la información hereditaria está codificada en el ADN, éste, en todos los casos está formado por una doble cadena de nucleótidos unidos entre sí por 4 bases nitrogenadas (adenina, timina, guanina y citocina), las proteínas están formadas por los mismos 20 aminoácidos (Ayala. F.;1987).*
- *consecuencias:* la existencia de esta unidad demuestra la continuidad genética de los organismos vivos. Esto constituye una demostración molecular de la evolución: todos los organismos están emparentados y descienden de un antepasado común. *" El grado de semejanza en la combinación de los nucleótidos se puede cuantificar: por ejemplo, tanto en el ser humano como en el chimpancé el citocromo c tiene el mismo*

orden y los mismos 104 aminoácidos, pero en el macaco rhesus existe 1 aminoácido diferente, en el caballo 11 y en el atún 21". (Ayala, F.,. 1987). Este tipo de análisis junto con los estudios de anatomía comparada y los que realizan otras disciplinas constituyen pruebas independientes de la evolución biológica.

¿Cómo se explica el origen de la vida?

Hoy sabemos que el origen de la vida se encuentra en la frontera que separa la evolución química de la evolución biológica. Aunque se han formulado diversidad de teorías, existe amplio consenso entre los científicos acerca de que las moléculas esenciales para la aparición de la vida en la Tierra fueron sintetizadas *in situ*. Las actuales experiencias en laboratorio han permitido la creación artificial de microorganismos y si esto es posible también lo es el reconocer los siguientes aspectos; a) cuáles fueron las condiciones necesarias que permitieron el surgimiento de la vida en el pasado y b) cómo pudieron ser las formas en que ésta comenzó a manifestarse.

¿Cuándo surge la vida?

Mirando hacia atrás, hacia el pasado, ¿cuándo se hace visible la frontera entre la evolución química y la evolución biológica? La respuesta se encuentra en el *registro fósil* que, además de proporcionar evidencias de los sucesivos cambios geológicos y ambientales de la Tierra, muestra los indicios directos que han dejado los mismos protagonistas de la historia evolutiva de la vida.

Se considera que el origen de la vida puede remontarse al mismo momento en que comienza a formarse nuestro Planeta, aún no están presentes los seres vivos pero sí las substancias orgánicas esenciales que luego, recombinadas, formarán las cadenas de aminoácidos. El análisis de materiales radiactivos en rocas muy arcaicas y el cálculo de su desintegración, permite ubicar el comienzo de estos momentos en los *4.500* m. de años aproximadamente (fecha que es coherente con la edad calculada para el sol según la teoría de la evolución estelar). Desde este momento, habrán de transcurrir 1.000 m. de años más hasta que comience a conformarse la vida, éste fue el tiempo que requirió la evolución química. En el registro fósil aparecen vestigios de organismos muy simples, de morfología externa semejante a bacterias, hace *3.500* m de años. Es a partir de este momento cuando se ponen en marcha los mecanismos del proceso que aún no han concluido: la evolución biológica.

Si bien al origen de la vid a podemos ubicarlo temporalmente en un momento aproximado, para comprender cómo surge es necesario observar cómo ha venido haciéndose. Porque los seres vivos no se originaron de una sola vez y para siempre, conservándose iguales en sus formas: la vida continúa creándose, aún no está acabada y también esto acontece en la vida humana. Podemos imaginar el transcurso de la vida como un continuo e irrefrenable mecanismo de engranajes que se mueven interactuando mutuamente. Los mecanismos serán los mismos, pero los resultados de esos movimientos nunca serán iguales, como las imágenes de un caleidoscopio, se irán sucediendo una a la otra cantidades casi inasibles de figuras;

la que se observa en un momento dado es el resultado de la posición en la que quedaron los colores de la imagen anterior y a su vez esta prepara el camino para la figura que sobrevendrá. Ninguna forma se repite jamás, es única en su tipo, pero su origen es el resultado de estados anteriores y solo se la puede explicar si se la observa en una perspectiva temporal que contemple el pasado. La figura humana también se refleja en ese caleidoscopio que es la naturaleza, por eso, para dar sentido a su configuración actual y proyectar las posibles imágenes que podemos recrear de nosotros mismos en el futuro, es imprescindible retrotraernos a nuestros predecesores.

¿Cómo se viene haciendo la vida ?

Utilizando la información del registro fósil y los cronometrados cambios que se sucedieron en las formas de vida, se pueden reconstruir los numerosos laberintos que conducen hasta el hombre moderno. En el cuadro nº 1, se presenta sintéticamente dicha información encuadrada bajo las coordenadas del tiempo y la historia geológica del planeta. El cuadro no representa a escala la separación temporal entre una era o un período, pero es importante tener en cuenta que desde los 4500 m. de años hasta el surgimiento del género humano transcurrió la mayor parte de la historia de la Tierra. La siguiente es una breve síntesis de los acontecimientos evolutivos que son clave para descifrar el cómo de la vida humana.

Carl Sagan popularizó en la serie televisiva "Cosmos" la noción de la escala temporal ejemplificándola con el transcurso de un año.Según esta escala, el 1 de enero se habrían formado las rocas, iniciándose muy gradualmente la evolución química. A principios de junio surgirían los primeros procariotas. Hacia finales de septiembre aparecerían los primeros eucariontes y hacia finales de octubre, los primeros organismos unicelulares. Los invertebrados habrían poblado la tierra hacia mediados de noviembre, y hacia finales de mes encontraríamos a los primeros peces vertebrados nadando en las aguas. El 6 de diciembre se arrastrarían los primeros anfibios hacia la tierra, aunque seguían permaneciendo en lugares húmedos; sin embargo, estos animales —así como las plantas— consiguieron dar el gran salto hacia la vida en tierra firme. Esto ocurría a principios de diciembre. El 18 de diciembre aparecerían los primeros mamíferos ovíparos y, al fin,el 27 de diciembre habrían llegado a desarrollarse los mamíferos vivíparos. Los primates y los primeros hombres aparecen ya en el último día del año, el 31 de diciembre poco después de las nueve de la noche. El Homo Sapiens consigue llegar al mundo media hora antes de que empiece el nuevo año.

CUADRO 1

ERAS GEOLOGICAS

ERA	PERIODO	SUB-PERIODO	MILLONES DE AÑOS	FORMAS DE VIDA PREDOMINANTES (*)		TAXON (**)
		Holoceno	0,010			
	Cuaternario			0,100	Homo Sapiens Sapiens	SUB-ESPECIE sapiens
					Homo Sapiens Neandertalensis	
		Pleistoceno		0,250	Homo Sapiens Arcaico	ESPECIE sapiens
			2	1,8	Homo Habilis / Homo Erectus / Australopitecus Robustus	GENERO Homo
				2,5	Australopitecus Africanus	
		Plioceno		3,75	Australopitecus Afarensis	FAMILIA Hominidae
Cenozoico			8			
				10	Póngidos	SUPER FAMILIA Hominoidea
		Mioceno		18	Proconsul	
			22			
	Terciario				Separación Catarrinos / Platirrinos	INFRA-ORDEN Catarrinos
		Oligoceno		30		
			37			
				40		
		Eoceno			Separación Antropoides y Prosimios	SUB-ORDEN Antropoides
			55			
		Paleoceno			Primeros Primates	ORDEN Primates
			65			
	Cretácico		141		Ultimos dinosaurios. Primeras plantas con flores	
					Mamiferos placentados.	INFRA-CLASE Eutheria
	Jurásico				Dinosaurios. Aves.	
Mesozoico			195			
				200	Primeros mamiferos marsupiales	SUB-CLASE Theria
	Triásico				Terápsidos	CLASE Mamiferos
			230			
	Pérmico		280		Coniferas	
	Carbonífero		245	310	Reptiles - Insectos	
	Devónico			350	Anfibios	SUPER CLASE Tetrápodos
Paleozoico			395			
	Silúrico				Primeras plantas vasculares terrestres	
			435			
	Ordovícico			490	Vertebrados, Primeros peces	SUB-PHYLUM Vertebrados
			560			
	Cámbrico			540	Arthropodos, moluscos, etc. Phyla de la vida animal	PHYLUM cordados
			630			REINO Animal
Tiempos Precámbricos				670	Primeros organismos pluricelulares metafitos, hongos y metazoos	
				1400	Células eucariotas algas verde azules	
				3100	Procariotas (bacterias) organismos unicelulares	EVOLUCION Biológica
				3500	Moléculas orgánicas prebiológicas Elementos primarios	EVOLUCION Química
					C, N, O, S, P	

(*) Las fechas corresponden a los fósiles más antiguos.
(**) Relación aproximada entre la historia evolutiva y la taxonomía humana.

En los tiempos precámbricos: de los Procariotas a la vida animal.

Los más antiguos microorganismos fósiles se han encontrados en rocas de *3.500* m. de años. Estos microorganismos muy semejantes a las bacterias reciben el nombre de PROCARIOTAS porque no eran propiamente una célula tal como hoy la conocemos y carecían de núcleo diferenciado por una membrana envolvente. Existieron como únicos seres vivos durante 2.000 m. de años. A partir de los *1.500* m. de años aparecieron las células llamadas EUCARIOTAS que constituyeron los primeros organismos unicelulares, tenían el material genético dentro del núcleo rodeado de membrana, mitocondrias y cloroplastos en el citoplasma que permitían realizar la respiración celular o bien fotosíntesis y con capacidad para reproducirse sexualmente (participación de dos células —macho y hembra— en la producción de gametos (Knoll 1991). Es precisamente este último rasgo el que será de gran significación evolutiva; la reproducción sexuada —que permite generar individuos portadores de una combinación genética particular, diferente a la de sus progenitores (50 % y 50 % de cada uno de ellos)— introdujo la *variabilidad genética* entre los organismos y la *diversidad* en las formas de vida sin cuya existencia no actúa la selección natural.

"La reproducción sexual no da ventajas en un medio que no cambia rápidamente pero sí en uno que lo hace a gran velocidad porque otorga variabilidad potencial a través de la recombinación génica (crossing over)" (Crow, 1992)

Otro evento fundamental ocurrió hace *1.000* m. de años, cuando el registro fósil muestra la presencia de los primeros organismos pluricelulares. Su organización tiene importantes ventajas adaptativas: mayor tamaño, especialidad funcional de las células y mayor sobrevida o longevidad (porque las células se pueden reemplazar individualmente). Los primero animales celomados aparecen hace *700* m. de años iniciando el camino que llevará a la mayoría de los invertebrados (Knoll, 1991; Levinton, 1993). Mientras tanto, en la superficie de los mares poco profundos, se formaron mantos espesos de bacterias y algas verde azules (bacterias cianófilas). Estos mantos de microorganismos "bombearon" grandes cantidades de oxígeno a la atmósfera introduciendo modificaciones bioquímicas en los seres vivos y en la composición de los sedimentos (formación de óxido de hierro que produjo la coloración rojo intensa en los suelos precámbricos como los del Gran Cañón del Colorado, U.S.A).

Allá por el Paleozoico; de los Colorados a los Reptiles

Hace *600* m. de años cuando se inicia el período Cámbrico se registra una amplia diversidad de fósiles dentro del Reino animal; aparecen representados alrededor de 30 PHYLA o estructuras corporales básicas. Muchos de ellos se han extinguido (perviven en la actualidad alrededor de 15) pero ninguno nuevo se ha originado desde entonces, quizá porque no existen en el Planeta condiciones favorables para la existencia de estructuras diferentes. De todos los PHYLA interesa rastrear la historia evolutiva de uno de ellos en particular.

⟹

Esa historia se inicia cuando algunos representantes de los Metazoa celomados desarrollaron una especialización natatoria y en este sentido divergieron de otros invertebrados originando la particular organización corporal del PHYLA de los *Cordados*. Esta se caracteriza por tener: a) un sistema nervioso central donde está contenida toda la información necesaria para la vida del oganismo y b) una cuerda que permite distribuir esa información al resto del cuerpo el cual se encuentra organizado de manera simétrica. En el Cámbrico la mayor parte de los Phyla se desarrollan de manera casi explosiva, para algunos autores esto ocurrió quizá porque encontraron abundantes nichos vacíos para colonizar (Mc Menamin 1987; Knoll 1991; Levinton 1993).

La vida animal aún permanecía en los mares. Los Cordados encontraron mejores posibilidades para su expansión (mejores posibilidades para la supervivencia y el replicamiento) a mediados de la era Paleozoica, cuando la capacidad de realizar una buena absorción del calcio les posibilitó el desarrollo de una protección ósea del notocordio. Aquellos Cordados que, entre otros aspectos, recubrieron su cuerda mediante vértebras articuladas con proyecciones laterales para proteger la cavidad corporal,darán origen al grupo que integra el SUBPHYLUM de los *Vertebrados*. El registro fósil da cuenta de la existencia de organismos Vertebrados a partir de los *490* m. de años (Knoll 1991, Levinton 1993).

Representando a los primeros vertebrados se encuentran los primeros peces agnatos del Cámbrico, le siguen luego los peces óseos. Una variación de estos últimos condujo a los Tetrápodos (animales con 4 extremidades). A fines del Paleozoico.Los Tetrápodos se diferenciaron en dos grupos; 1) el que da origen a los anfibios extinguidos y a los anfibios actuales y 2) el que da origen a los primeros reptiles.Los anfibios fueron los primeros vertebrados en colonizar los espacios terrestres pero dado su mecanismo reproductor —huevos vulnerables a la desecación—, tenían que mantenerse cerca del agua.Una vez que los reptiles lograron la seguridad reproductiva que introdujo el huevo amniota (con cáscara resistente) comenzó el distanciamiento del agua y la conquista de habitats en tierra firme.

En la era Mesozoica; del esplendor de los Reptiles a los poco llamativos mamíferos

La era secundaria siempre ha estado rodeada de inquietante atracción dada la existencia de los famosos grandes Saurios.Sin embargo,durante el largo tiempo que duró la era —de 230 a 75 m. de años— esta no fue la única forma de vida reptiliana. Interesa destacar dos divergencias evolutivas que tuvieron lugar entre los reptiles: 1) la que condujo al grupo de los Terápsidos, del cual evolucionaron los mamíferos y 2) la que condujo al grupo de los Tecodontes. Terápsidos y Tecodontes comparten la capacidad de mantener la temperatura corporal constante (homeotermia) lo cual sienta las bases biológicas de la transición hacia los mamíferos y las aves. A su vez los Terápsidos desarrollaron el paladar duro óseo que trajo algunas ventajas como respirar mientras se come, masticar y asimilar mejor los alimentos lo cual a su vez permite almacenar energía (necesaria por ejemplo, para obtener mayor velocidad en los movimientos, etc.); (Ayala, 1987).

El camino evolutivo que desde los Terápsidos conduce a los mamíferos muestra como a través de diversas alternativas de reproducción se ha buscado asegurar la existencia de la progenie. En este contexto; ¿qué ventajas ofrece la forma reproductora de los mamíferos? Para asegurar que la reproducción ovípara de los Reptiles sea exitosa se requiere de un gran número de huevos, ya que existen muchos riesgos de

→

pérdida o destrucción y al menos algunos de ellos deben llegar a representar a la especie en la generación siguiente. Sin embargo esto implica un gran gasto energético. Una forma reproductiva que permite disminuir el gasto energético invertido en la reproducción es aquella en la cual se cubren los riesgos de pérdida al desarrollarse el embrión en el interior del útero de la hembra, pero esto reduce el número de crías por camada. Este es el caso de los mamíferos que se diferencian en dos SUBCLASES:

a) los Therios, que no ponen huevos y conciben crías fetales y
b) los Prototherios, que ponen huevos como el Ornitorrinco y el Equidna.

Los mamíferos Therios más antiguos son los marsupiales (mamíferos aplacentados), poco después se desarrollan los mamiferos placentados a los que se los clasifica como INFRACLASE Eutheria (que alimentan al feto en el útero de la hembra). La reproducción de los mamíferos Eutheria ha resultado ser mas efectiva en la competencia con los poblaciones de marsupiales, es precisamente dentro de los mamíferos placentarios donde se producirá una importante radiación evolutiva desde los comienzos de la era terciaria.

Ya en el Cenozoico: siguiendo el camino evolutivo de los mamíferos por el período terciario

Los primeros mamíferos que allá por los 200 m. de años habian comenzado a desarrollarse, no superaban el tamaño de una pequeña liebre, eran poco numerosos y no podían competir eficazmente con los reptiles. Pero a partir de la desaparición de los dinosaurios y otras variedades de formas reptilianas, se hicieron mucho más numerosos y algunos llegaron a aumentar de tamaño.

Durante el período terciario tuvo lugar la gran radiación de mamíferos que se abrió en diferentes caminos de especialización biológica; partiendo de una forma ancestral generalizada, se van produciendo modificaciones orgánicas que tienden a la especialización en el uso de hábitats específicos tanto acuáticos, terrestres como aéreos. Es dentro de esta admirable diversidad de formas de vida donde se pueden rastrear los orígenes de un grupo muy especial de mamíferos a los que se incluye en el ORDEN de los Primates. La divergencia evolutiva de los Primates se produce por la ductilidad adaptativa que poseen para el aprovechamiento de recursos y el desplazamiento en ambientes con abundante vegetación, de selvas o bosques densos. Asimismo, a comienzos del período terciario, los primates se van diferenciando entre sí por diversos cambios orgánicos (en las formas de locomoción, en las preferencias alimenticias, etc). Uno de estos caminos de diferenciación conduce, a fines del período terciario y comienzos del cuaternario a los antepasados más cercanos y a los primeros representantes del género Homo.

2.2. Interpretando los hechos

¿Cómo se puede llegar a demostrar que existe una relación entre una forma de vida y sus antepasados ? La demostración se puede obtener comparando entre sí a los organismos vivos, la distribución geográfica que poseen y los restos fósiles (Ayala 1987). Por ejemplo, mediante estudios de anatomía comparada se pueden

determinar similitudes estructurales entre las extremidades anteriores del hombre, el perro, la ballena o las aves; dichas similitudes constituyen fuentes de información sobre la historia evolutiva de los organismos y su grado de parentesco. Recientemente, la Biología Molecular ha contribuido de manera contundente a la demostración del linaje evolutivo entre los organismos a través del análisis de la distancia genética que los separa.

A partir del registro fósil, se puede reconocer la existencia de algunos hechos que se han venido produciendo de manera constante durante la evolución biológica, desde los Procariotas hasta los organismos actuales. Entre esos hechos, que muestran las tendencias evolutivas o los caminos que han recorrido las formas de vida en sus procesos de cambio y transformación, se destacan la radiación adaptativa, la divergencia /convergencia y la generalización/ especialización.

Radiación Adaptativa

Es un proceso que puede ser representado de manera ideal como el tronco de un árbol que se abre en diversidad de ramas en diferentes direcciones. La separación entre los organismos (o entre cada rama del árbol) se produce cuando se abren caminos de especialización que se dirigen hacia la explotación de nichos ecológicos nuevos. La historia evolutiva ilustra diversidad de casos en que partiendo de un antecesor común se van diferenciando multiplicidad de formas.

Divergencia / Convergencia

Cuando los organismos divergen o se diferencian de la forma ancestral el proceso evolutivo se denomina Divergencia. Por el contrario, cuando se produce el desarrollo de características similares entre organismos que tienen diferentes ancestros, el proceso evolutivo se denomina Convergencia. Por Divergencia se producen distintas formas especializadas de vida entre organismos que tienen ancestros comunes tal como se ha ilustrado con el caso de los mamíferos. Por Convergencia se producen formas de vida semejantes entre organismos que tienen una historia evolutiva diferente.

Generalización / Especialización

Se dice que una especie está generalizada cuando conserva ductilidad para sobrevivir en diferentes tipos de ambientes, ejemplos ya clásicos los proporcionan la cucaracha y la rata. En sus comienzos, una forma de vida común a otras, como es el caso de los primeros vertebrados, no presenta características biológicas de gran especialización; pero luego, a partir de esa forma ancestral generalizada, por radiación adaptativa se van produciendo cambios orgánicos que favorecen el aprovechamiento de hábitats específicos. Por ejemplo, dentro de los vertebrados los caminos se ramifican hacia los peces, anfibios, reptiles y mamíferos.

Una forma está especializada cuando alcanza gran eficiencia en la explotación de un ambiente a través de órganos preparados para ello, pero estos órganos le restan ductilidad para actuar con la misma eficacia en otros ambientes. Por

ejemplo, el caballo es una animal adaptado a vivir en espacios abiertos, tiene gran resistencia y velocidad, pero no puede transformarse en un animal acuático o adoptar otro sistema de vida. Al especializarse en dirección al cumplimiento más eficiente de una función determinada se pierde eficiencia para desempeñarse en funciones alternativas o complementarias; el caballo corre muy bien pero no puede cavar con sus patas. Los organismos especializados no puden susbsistir muy bien en ambientes diferentes a aquellos hacia los cuales se dirige su especialización.

El contar con órganos especializados permite el aprovechamiento ventajoso de aspectos particulares del habitat pero, si estos cambian, esa ventaja por el contrario puede llegar a ser una desventaja porque cierra caminos de evolución alternativos. *Por esta razón se afirma que a corto plazo la especialización genera ventajas adaptativas pero a largo plazo puede conducir al fracaso o a la extinción.* En su momento, los grandes Saurios lograron éxito adaptativo con sus especializaciones orgánicas mientras se mantenían las mismas condiciones ambientales. Pero cuando a largo plazo se dieron cambios en los hábitats mesozoicos, aquella especialización resultó un factor limitativo para generar nuevas respuestas adaptativas. El registro fósil nos ilustra, en todos los tiempos, acerca de estas historias de generalización y especialización con aumento en el número de poblaciones especializadas en un momento particular y extinciones masivas a largo plazo.

La evolución biológica no puede desandar los caminos: una vez producido un cambio en una dirección ya no puede volverse al mismo punto de partida; una vez producida una modificación que tiende hacia la mayor especialización se reducen las posibilidades para un futuro cambio. Un caso atípico corresponde a los seres humanos: tenemos una única gran especialización —la complejidad encefálica— pero continuamos siendo generalizados porque no hemos perdido la ductilidad para sobrevivir en ambientes diferentes y esto es posible porque hemos realizado una adaptación cultural que es extraorgánica y modificable. Nuestra especialización ha permitido el desarrollo de la cultura y ésta, a su vez, nos permite seguir siendo generalizados.

3. MECANISMOS EVOLUTIVOS

3.1. ¿Cuáles son las fuerzas que han impulsado el proceso evolutivo?

Se han presentado algunos de los hechos que el registro fósil proporciona como pruebas irrefutables de la evolución y se han señalado las principales tendencias a través de las cuales se vienen manifestando los cambios evolutivos. No obstante, aún resta por responder a este interrogante que nos remite a la búsqueda de las explicaciones causales,o bien a los agentes o mecanismos que han generado las modificaciones sin las cuales no existiria el proceso evolutivo. Entre los principales mecanismos se destacan la selección natural, las mutaciones, la deriva genética y el flujo génico.

Selección natural

La selección natural actúa gracias a la existencia de la reproducción sexuada que origina la diversidad en las recombinaciones génicas de una población y por lo tanto la variabilidad entre los individuos de una misma especie. La existencia de variaciones individuales hace que no todos los individuos estén igualmente dotados para hacer frente a la misma situación ambiental. Algunas de esas variaciones proporcionan ventajas que hacen que quienes las posean tengan mayores posibilidades de sobrevivir y reproducirse. De esta manera, la modificación o variante ventajosa es seleccionada y se irá extendiendo a todos los miembros de una población de una generación a la otra.

Darwin pensaba que la selección natural podia explicar la evolución biológica, para él este mecanismo permitía la supervivencia de los más aptos,pero ¿cómo determinar cuáles son los individuos más aptos? La respuesta a este crucial interrogante no era posible de efectuar en la época de Darwin, pero en la actualidad, en especial con los avances de la genética de las poblaciones, se puede contestar: son más aptos aquellos individuos portadores de genotipos que les permiten dejar mayor número de descendientes en la siguiente generación. *En síntesis: la selección natural es la reproducción diferencial de aquellas variantes hereditarias que, con relación a otras aumentan las probabilidades de sobrevivir y reproducirse a sus portadores* (Ayala, 1987). La idea de la selección natural propuesta por Darwin ha sufrido modificaciones, si bien los aspectos básicos de la teoría siguen vigentes. El cambio consiste en considerar que la selección natural hace variar la composición genética de las poblaciones o las frecuencias génicas de generación en generación.

Dado que las poblaciones naturales poseen gran diversidad genética el papel que cumple *el azar* en el proceso evolutivo es muy significativo, más de lo que suponia Darwin. En ciencia se considera azar a aquello cuyo acaecer es fortuito o aquello que

→

es indeterminable en un proceso. Sucede algo al azar cuando no existe causa conocida que lo haya provocado y no se puede predecir lo que vaya a suceder luego (Schwoerbel, 1986). ¿De que manera actúa el azar en el proceso evolutivo? La diversidad genética de los organismos depende de las mutaciones y recombinaciones cromosómicas. Estos dos procesos se producen al azar: las mutaciones surgen independientemente de que los resultados sean ventajosos o perjudiciales. Pero la selección natural actúa sobre la amplia diversidad que se origina por azar, organizándola y posibilitando la *adaptación* de los organismos.

Mutación y Recombinación genética

La comprensión actual de la naturaleza química del gen ha permitido visualizar la mutación a nivel molecular. Puede considerarse mutación a cualquier cambio producido en el material genético (ADN). Si estas mutaciones se producen en las células sexuales son heredables y se transmiten a la generación siguiente. Por azar la frecuencia de las mutaciones oscila entre una mutación cada 10.000 individuos o cada 1.000.000 según la especie, pero cuando actúan otros factores como los rayos X, el gas mostaza, etc, las frecuencias aumentan.Las mutaciones pueden ser:

— génicas o puntiformes: afectan a una o a unas pocas de las unidades que constituyen un gen (Nucleótidos);
— cromosómicas: afectan al número de cromosomas o bien al número de los genes dentro de los cromosomas, es decir; 1) a la dotación completa de cromosomas, 2) a algún cromosoma aislado dentro de la dotación completa y 3) a la constitución global de un cromosoma (duplicaciones, delecciones, inversiones y traslocaciones).

Se denomina recombinación genética o entrecruzamiento al proceso por el cual durante la meiosis los cromosomas que están emparejados pueden romperse e intercambiar fragmentos entre sí y luego volverse a unir. Esto da lugar a una nueva redistribución de genes y por lo tanto a la variabilidad. Sobre esta variabilidad actuará la selección natural.

Deriva genética

En cada generación la proporción de genes que posee una población puede variar de manera azarosa. Por azar algunos genes pueden perderse y otros fijarse en una población pequeña y no por causa de la selección natural. A este proceso se lo denomina deriva genética y es frecuente en aquellos casos de colonización de nuevos ambientes por parte de un grupo pequeño separado de una población original. En pocas generaciones el grupo pequeño será diferente a la población de la cual proviene y las diferencias adquiridas se habrán producido por la deriva genética.

Flujo de genes

Dado que las poblaciones que conforman una especie no están siempre aisladas unas de otras, pueden llegar a darse cruzamientos entre ellas y de esta manera, se produce el movimiento de material genético o *pool génico* de una población a otra.

3.2. El problema de la especiación

Se considera que el proceso de la evolución se da en dos dimensiones: la evolución filogenética y la especiación. La primera es la que se produce por los cambios que a lo largo del tiempo se van acumulando en una única línea de descendencia, dichos cambios se relacionan en general con una mayor adaptación al ambiente. La especiación se produce cuando dentro de una misma línea de descendencia se produce la divergencia hacia otras nuevas. La especiación explica la presencia de la amplia diversidad de formas de vida que tanto asombraron a Darwin y lo llevaron a buscar explicaciones sobre sus orígenes.

¿Qué es una especie?

Se puede definir como tal al grupo de poblaciones naturales que se cruzan o pueden cruzarse entre sí y se encuentran aisladas reproductivamente. En el caso de reproducirse con los de otra especie generan descendientes estériles. La incapacidad de las especies para cruzarse entre sí y generar descendencia fértil hace que la especie sea una unidad evolutiva independiente; dado que no hay intercambio de genes entre especies diferentes, la evolución de cada especie es independiente. El aislamiento reproductivo entre las especies se mantiene mediante barreras biológicas denominadas m*ecanismos de aislamiento reproductor* (Ayala 1987).Estos mecanismos se diferencian en dos tipos:

1) *Prezigóticos;* que impiden el apareamiento entre los individuos de poblaciones diferentes evitando la hibridación. Se agrupan en cinco posibles situaciones de aislamiento; ecológico, temporal, etológico, mecánico y gamético.
2) *Postzigótico;* que reducen las posibilidades de fertilidad en la descendencia híbrida. Se agrupan en tres tipos; inviabilidad, esterilidad y degradación de los híbridos.

Dado que las especies son entidades aisladas reproductivamente, preguntar acerca de cómo surgen las especies es preguntar acerca de cómo actuan los mecanismos de aislamiento reproductor.

Algunas viejas y nuevas ideas sobre el origen de las especies

Desde la antigüedad se han venido discutiendo las ideas sobre por qué existe tan amplia diversidad en las formas de vida. En algunos momentos el debate ha sido tranquilo y sin sobresaltos, en otros como en la década de los ' 80 de nuestro siglo, se han presentado nuevos datos e interpretaciones replanteando el conocimiento de los hechos. Las explicaciones que se realizan reanudan la discusión pero los hechos, que son los mudos testigos del proceso evolutivo, nunca se modifican; las ideas o construcciones que se elaboran para explicar esos hechos varían según las perspectivas bajo las cuales se los analice.

Anaximandro (610-546 a. C), Aristóteles (384-322 a. C.), Linneo (1707-1778), Buffon (1707-1788), Erasmus Darwin (1731-1802) fueron algunos de los pensadores que elaboraron sucesivamente algunas ideas sobre la existencia de la evolución. Pero estos destacados pensadores no pudieron apoyarse en los pocos datos

conocidos para vencer de manera efectiva a las ideas conservadoras de su tiempo y la opinión casi unánime de los teólogos. Recién con Jean Baptiste *Lamarck* (1774-1829) se expuso con claridad que la evolución es un hecho universal que unifica a todas las formas de vida en un único proceso histórico (desde los organismos unicelulares a los más complejos). En su obra *Filosofia Zoológica* (1809), Lamarck propuso una teoría general sobre la forma en que habría actuado la evolución, en ella señala dos principios fundamentales y dos leyes generales.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

1. el uso y desuso del órgano
2. la herencia de los caracteres adquiridos

LEYES GENERALES

1ra Ley: *En todo animal que no haya superado el término de su desarrollo, el empleo frecuente y continuo de un órgano cualquiera fortifica poco a poco dicho órgano, lo desarrolla y lo agranda, confiriéndole una potencia proporcional a la duración de su uso; de igual modo, la ausencia constante de uso de dicho órgano lo debilita, lo deteriora, hace disminuir progresivamente sus facultades y acaba por hacerlo desaparecer.*

2da Ley: *Todo cuanto la naturaleza ha hecho perder o ganar a los individuos por influencia de las circunstancias a las que desde hace tanto tiempo se encuentra expuesta la raza y, consecuentemente, por efecto del uso predominante de un órgano o de su constante no utilización, se conserva a través de las generaciones transmitiéndose a los nuevos individuos derivados de él, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos o, cuanto menos, a quienes produjeron estos nuevos individuos.*

Lamarck cita algunos ejemplos en su intento por probar la veracidad de sus principios. El más famoso de todos ellos es el de la jirafa cuyas patas anteriores y su larguísimo cuello se explicarían por el uso constante de los órganos para alcanzar a comer las hojas de árboles cada vez más altos. Si bien en la actualidad los nuevos conocimientos han refutado a estos principios como causales del cambio evolutivo, debe reconocerse que Lamarck formuló una auténtica teoría evolutiva y fue un primer intento que permitió abrir líneas de investigación posteriores.

Charles *Darwin* (1809-1882) fue quien formuló la moderna teoría de la evolución. Como fruto de sus observaciones y reflexiones de muchos años escribió su obra más famosa *El origen de las especies* (1859), en ella explica su teoría sobre el proceso de la evolución apoyándose en numerosos ejemplos ilustrados y en datos empíricos. Una síntesis de esta teoría que el mismo proporciona es la siguiente;

Como de cada especie nacen muchos más individuos de los que pueden sobrevivir, y en consecuencia, existe una lucha constante por la existencia, se deduce que cualquier ser, si se modifica aunque sea ligeramente de alguna forma ventajosa para sí mismo, tendrá más probabilidades de sobrevivir, y de esta manera es seleccionado naturalmente.

Esta conservación de diferencias y variaciones individuales favorables y la destrucción de las perjudiciales, la he llamado selección natural o supervivencia del más apto.

La explicación darwiniana de la evolución de los seres vivientes por medio de la selección natural se apoya en la existencia de las variaciones hereditarias, un hecho que para Darwin era indiscutible aún cuando no conocía los mecanismos de mutación que la originan. Mientras continuaba el revuelo de las ideas desatado por la teoría de Darwin, *Gregor Mendel,* publicaba en 1866 los resultados de sus experimentos con guisantes y formulaba las leyes de la herencia.

De la unión de las ideas de Darwin y los conocimientos aportados por la genética,la paleontologia y la sistemática ha surgido la actual teoria de la evolución, llamada *Teoria Sintética de la Evolución* o *Neodarwinismo* cuyos principales gestores han sido Huxley, Dobzhansky, Mayr y Simpson, entre otros. Es esta precisamente una síntesis de lós conocimientos genéticos y del principio darwiniano de la selección natural: la mutación y la recombinación genética producen la variabilidad hereditaria y la selección natural es el proceso que ordena las variaciones y origina organismos adaptados a ambientes específicos.En la actualidad, la selección natural es entendida en términos genéticos y estadísticos como reproducción diferencial. Para la Teoría Sintética de la evolución el proceso de la selección natural explica la diversidad de plantas y animales que han existido en el Planeta y que existen en la actualidad. Ese proceso, según el registro fósil, demuestra que la evolución ha ocurrido de manera aleatoria pero no totalmente al azar. Por ello se considera que la evolución incluye una mezcla de diversidad y selección, de azar y necesidad entrelazados como núcleos centrales en la existencia de la vida.

En cuanto al problema de la especiación, según la Teoria Sintética las nuevas especies se originan como resultado de la acumulación de sucesivos cambios graduales a lo largo de un tiempo muy prolongado. Sobre estos cambios actúa la selección natural favoreciendo la adaptación de las especies a su ambiente. El pasaje de una especie a otra sería gradual, no habría saltos abruptos de una especie ancestral a otra nueva; sin embargo, existe una discordancia entre estos postulados teóricos y los hechos que muestra el registro fósil. Los fósiles no muestran gradualidad o transición paulatina (por ejemplo; no aparecen formas intermedias entre un pez con aletas lobuladas y un anfibio); por el contrario, los fósiles indican que una especie permanece estabilizada, sin cambios, durante mucho tiempo y cuando es reemplazada, la nueva especie presenta rasgos de indiscutible parentesco pero existe un vacío morfológico de formas intermedias entre los ancestros y los descendientes.

Ya desde la época de Darwin esta discordancia entre la teoría y los hechos era atribuida a la falta de datos o al registro incompleto. Pero en la actualidad —dado el exhaustivo conocimiento de los numerosos yacimientos fosilíferos distribuidos por todo el mundo— si bien el registro puede no ser completo, se considera que refleja la realidad; momentos muy largos de estabilidad morfológica de una

especie sucedidos por el rápido reemplazo de otra especie descendiente. En la década de los ' 70 Niles Eldredge y Stephen Gould (paleontólogos norteamericanos) teniendo en cuenta esa realidad intentaron conciliar la teoria con los hechos proponiendo un modelo evolutivo sobre el orígen de las especies que armó un gran revuelo de ideas entre los especialistas. A este modelo se lo llama de *equilibrios puntuados* o *equilibrios intermitentes* porque la evolución es vista no como un proceso continuo sino marcado por procesos rápidos de especiación (Ver gráfico nº 1). La rapidez debe entenderse como un tiempo que puede abarcar 50.000 años, biológicamente son muchos pero son escasos en términos geológicos para que quede una marcada visibilidad fósil del momento de divergencia entre especies.

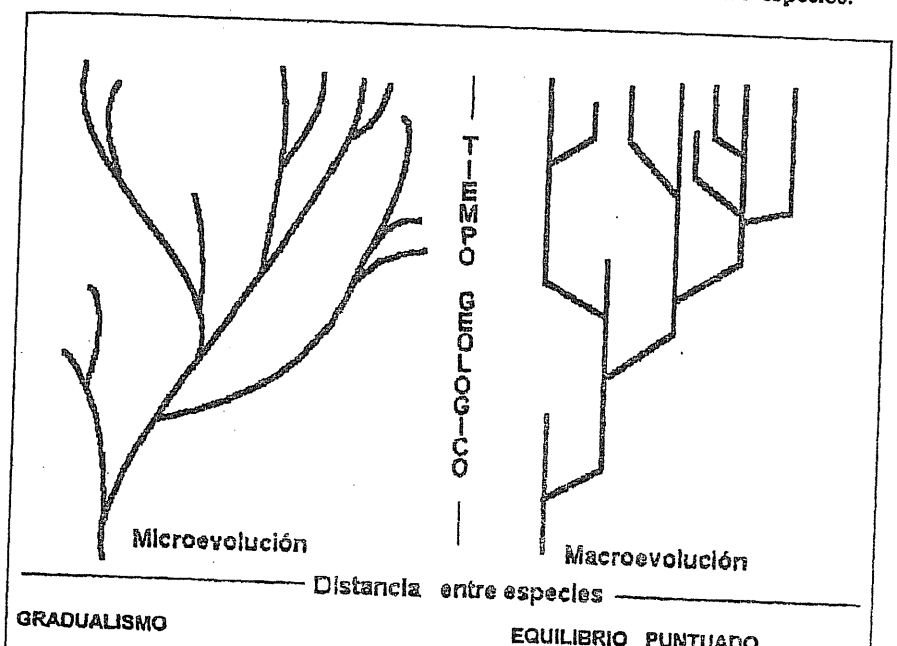


Gráfico Nº 1

Dos maneras de visualizar y explicar la evolución : ***el gradualismo y el equilibrio puntuado.*** **El gradualismo** explica la evolución a partir de la sucesión constante de pequeños cambios que se van acumulando desde un individuo hasta llegar a toda la especie durante largos períodos de tiempo. El **equilibrio puntuado** visualiza el cambio en puntuales y breves explosiones de modificación morfológica que dan lugar a el surgimiento de una nueva especie. Es una opinión hoy compartida por la mayoría de los científicos que la historia evolutiva debe ser vista como una combinación de estos dos procesos de cambio : aunque todavía existen discusiones acerca de cual de los dos tipos de cambio es más significativo para la explicación del surgimiento de las especies .

De esta manera, el debate queda planteado en dos formas de explicar el proceso de especiación:

1) para los que se apoyan en la Teoría Sintética; por *microevolución,* donde a partir de las mutaciones, la deriva genética o las reorganizaciones cromosómicas etc. que suceden al azar, actúa la selección natural sobre las variaciones existentes y desemboca en la diferenciación de especies;

2) para los seguidores del equilibrio puntuado; por *macroevolución,* donde la selección natural no actúa seleccionando variaciones genéticas sino seleccionando especies ya constituidas. Las especies nuevas aparecen en poblaciones pequeñas y aisladas reproductivamente de otras de las cuales provienen, donde son posibles los rápidos cambios genéticos porque las nuevas variaciones no se diluyen como ocurre en el entrecruzamiento genético de una población numerosa. Si las especies derivadas emigran y entran en contacto con las especies preexistentes, una de ellas presentará ventajas por sobre las demás y será la que perdure mientras que las otras se extinguirán. Por lo tanto, según los macroevolucionistas las especies aparecen al azar y la selección natural actúa eliminándolas o conservándolas. Si la selección natural favorece constantemente a lo largo del tiempo un mismo tipo de característica porque resulta ventajosa, el registro fósil exhibirá una tendencia evolutiva a la sucesión de especies del mismo linaje. Niles Eldredge, ejemplificó esta tendencia con el aumento de la capacidad craneana registrado entre los diferentes homínidos que se fueron sucediendo hasta llegar al hombre moderno (Ver más adelante).

Luego de acaloradas discusiones existe ahora la búsqueda de una conciliación entre ambas explicaciones; el proceso evolutivo es contemplado como la combinación de cambios relativamente rápidos y modificaciones graduales, quizá las modificaciones significativas se produjeron más por cambios puntuados ya que las especies no exhiben adaptaciones perfectas. Un importante aporte que ha realizado Stephen Gould a la teoria evolutiva moderna es su crítica a la idea de que las variaciones genéticas que se pueden llegar a dar dentro de los organismos son ilimitadas, que todo es posible. La variación no es ilimitada, existen rasgos adquiridos filogenéticamente, a lo largo de la historia evolutiva, y reglas de desarrollo embrionario que limitan o impulsan el cambio; por ejemplo, los anfibios tenían cuatro patas porque los peces de los cuales descendían tenían cuatro aletas lobuladas y no porque las cuatro patas hubieran sido seleccionadas por ser más ventajosas. Para Gould y muchos otros biólogos, las alteraciones en el ritmo de crecimiento (retraso o aceleración) producidas durante las primeras etapas del desarrollo embrionario pueden generar cambios importantes en el organismo.

4. NUESTRO LINAJE PRIMATE

4.1. El orden de los primates; características comunes y tendencias adaptativas

Los primates se diferencian del resto de los mamíferos por un conjunto de rasgos que les son propios y que les proporcionan potencialidades biológicas para desarrollar estrategias adaptativas de supervivencia en ambientes con abundante vegetación. Entre los rasgos más significativos genéticamente determinados, se destacan los siguientes;

1) Las extremidades terminan en pentadactilia (cinco dedos). Esta estructura que es típica de los mamíferos más tempranos del período terciario se ha mantenido en gran medida generalizada sin gran especialización. En otros mamíferos la pentadactilia ancestral se modificó orientándose a diversidad de especializaciones; por ejemplo, en animales predadores como los felinos se orientó a permitir una eficaz cacería mediante poderosas garras; en otros animales donde era ventajoso el desplazamiento rápido por espacios abiertos se produjo una reducción de cinco a tres dedos y luego a uno, tal es el caso de los antecesores del caballo actual. En los primates, la conservación de la pentadactilia está relacionada con el uso ventajoso que ofrece la mano con cinco dedos para el desarrollo de la capacidad prensil y las actividades manipuladoras. A lo largo del tiempo evolutivo de los primates, los cambios que se observan en la mano muestran la tendencia selectiva a favor de la especialización en la capacidad prensil; el pulgar oponible de la mano en la mayoría de los primates (en algunos también es oponible el pulgar del pie), las almohadillas sensibles de los dedos, las uñas planas en lugar de garras y el mayor número de inserccciones nerviosas en los ápices de las falanges terminales.

2) La presencia de una visión estereoscópica a consecuencia de la ubicación de los ojos en un mismo plano frontal. Esto permite obtener imágenes en relieve, profundidad de campo y proporciona la capacidad de calcular distancias. En contraste con el desarrollo del sentido de la visión se observa un menor grado de especialización en el sentido del olfato.

3) La existencia de una columna vertebral flexible proporciona la posibilidad de sentarse o erguirse, y permite en consecuencia dejar liberadas las extremidades superiores de la postura corporal. A su vez, estas extremi-

dades pueden cumplir funciones tales como girar, extender o flexionar y se relacionan con la capacidad prensil y la manipulación de objetos que permite la pentadactilia. Esta estructura ósea facilita el desplazamiento por el ambiente arbóreo y constituye la base substancial sobre la cual se configuraron las diferentes formas de locomoción; a) salto y aferramiento vertical, apto para el traslado por las partes altas de la selva; b) marcha cuadrúpeda sobre las ramas y suspensión con los brazos por debajo de las mismas, son dos formas de traslado ventajosas para las partes medias de la selva donde la vegetación es muy densa, c) marcha sobre nudillos, efectiva para el desplazamiento por las partes bajas de la selva donde se requiere realizar actividades alternativas de trepar o caminar por el suelo y d) la marcha bípeda propia del hombre (Milton, 1993; Campillo, 1988; Doran, 1993; Lovejoy, 1989; Zhilman, 1990).

4) De todos los mamíferos los primates poseen la mayor capacidad cerebral en relación al tamaño corporal. El mayor tamaño y la complejidad encefálica se pueden vincular con la amplia red de conexiones nerviosas necesarias para procesar y dar respuesta a los múltiples estímulos ambientales (Aboiltz, 1992; Halloway, 1990; Simmons, 1990; Tobías, 1982).

5) En el proceso de divergencia evolutiva se producen cambios en la anatomía y fisiología del aparato digestivo tendientes a la mayor absorción de grandes cantidades de celulosa, propia de las dietas frugívoras o herbívoras. Asismismo, el consumo de hojas requiere la capacidad fisiológica de tolerar toxinas (Milton, 1993).

6) En comparación con otros mamíferos, los primates tienen períodos de gestación prolongados y un escaso número de crías por camada. Estas, por su alto grado de inmadurez, tienen una larga etapa de dependencia de los adultos. La infancia dilatada permite la recepción y aprendizaje de abundante información cuando la conducta es más flexible.
Los lazos de cohesión social son imprescindibles para mantener unido al grupo durante el largo tiempo en que las crías se desarrollan. Esta cohesión social se apoya en una comunicación compleja como por ejemplo el uso de gestos faciales y corporales, chillidos y aullidos o bien el constante acicalamiento mutuo (Shefferly y Fritz, 1992; Ghiglieri, 1988; Gould, 1988).

4.2. Reconstruyendo el árbol filogenético

La separación del orden de los primates del resto de los mamíferos se inicia a comienzos del período terciario hace aproximadamente 70 m. de años. Es en este momento cuando se desarrollan las plantas angiospermas y se expanden las vastas forestas de las zonas tropicales y subtropicales. El proceso comienza cuando un grupo de mamíferos muy pequeños, insectívoros y de hábitos nocturnos desarrolla una estrategia arborícola que conduce a los primeros representantes de los primates. A partir de aquí se abre una multiplicidad de formas de vida. A los fines de ordenar la información se pueden sintetizar cinco fases significativas (Milton, 1993; Aboitz, 1992; Pilbean, 1988)

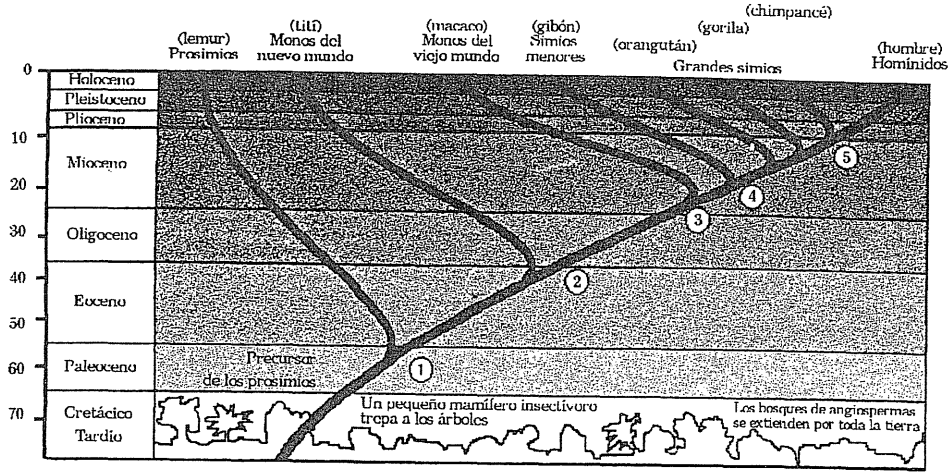


Gráfico Nº 2 EVOLUCIÓN DEL ORDEN DE LOS PRIMATES: sus raíces se originan en el Cretácico tardío, cuando algunos micromamíferos insectívoros aprovecharon los alimentos ofrecidos por los bosques de angiospermas. (1) Los descendientes de este mamífero son los precursores de los primates y desarrollaron rasgos propios de estos tales, como el hocico redondeado y las uñas planas; (2) entre los 40 y 30 m. de años se produce la separación entre Catarrinos y Platirrinos (monos del Viejo Mundo y del Nuevo Mundo); (3) entre los 20 m. y 30 m. de años se produce la separación entre las Superfamilias Cercopitecoidea y Hominoidea: (4) divergencia evolutiva entre las Familias Hylobatidae, Pongidae y Hominidae (5) a partir de los 5 m. de años se separa el linaje evolutivo que conduce a los Chimpancés y a los Homínidos.

Orden	Suborden	Infraorden	Superfamilia	Familia	Género	Especie	Nombre común
Primates	Prosimios	Lemuriformes Lorsiformes Tarsiformes					Lemures Indris Loris Társidos Galagos
	Antropoides	Platirrinos					Monos del Nuevo Mundo
		Catarrinos	Cercopithecoidea				Monos del Viejo Mundo
			Hominoidea	Hylobatidae			Gibones Siamangs
				Pongidae	Pongo	Pygmaeus	Orangután
					Pan	troglodytes paniscus	Chimpancé
					Gorilla	gorilla	Gorila
				Hominidae	Homo	sapiens sapiens	Hombre

Gráfico Nº 3 ESQUEMA TAXONOMICO DEL ORDEN DE LOS PRIMATES: Representa distintos niveles inclusivos partiendo de la especie como unidad básica (reelaborado de Pilbeam, 1981; 26)

1) Entre los 60 y 50 m. de años se produce la separación entre *Prosimios* y *Antropoides*. Los primeros, de talla pequeña y locomoción adaptada al salto, no constiyen la forma de vida cuyos caminos de especialización conducen al género humano. Los segundos, desarrollaron modificaciones orgánicas favorables para la ocupación de las partes bajas y medias de selvas y bosques densos.

2) A partir de los 40 m. de años, cuando América del Sur se separa de África y América del Norte de Eurasia por deriva continental, se produce otra importante divergencia evolutiva entre los *Antropoides*. Esta es principalmente el resultado del aislamiento geográfico entre continentes (ver mecanismos de especiación) y llevó a la distinción de dos grandes grupos: los *Platirrinos* o monos del Nuevo Mundo y los *Catarrinos* o monos del Viejo Mundo.
   Los *Platirrinos* no generaron especializaciones conducentes al linaje humano. Sus representantes actuales (entre los que se cuenta el mono araña y el mono tití) muestran una tendencia adaptativa al uso de las partes medias de los árboles; talla corporal pequeña a mediana, desplazamiento por encima o por debajo de las ramas y larga cola prensil. Esto permite explicar por qué los restos fósiles de los antepasados más cercanos al género humano no se encuentran en América.

3) Entre los 30 y 20 m. de años se producen importantes movimientos orogénicos que formaron, entre otras, las elevaciones montañosas de Próximo Oriente y Europa. Estas elevaciones se constituyeron en fuertes barreras geográficas para el desplazamiento de poblaciones de *Catarrinos* desde África hacia Eurasia y viceversa. Dentro de este contexto se registra la separación de los dos grandes grupos de *Catarrinos* asiáticos y africanos. Por un lado, la superfamilia *Cercopitecoidea,* cuyos representantes fósiles y actuales ilustran la forma de vida propia de los monos,(*macacos, babuinos y colobos).* Por otra parte, la superfamilia *Hominoidea,* ilustra la forma de vida de los antropomorfos, que presentan mayor talla y peso corporal, amplio desarrollo de la braquiación y carecen de larga cola prensil. El representante fósil de los hominoideos se conoce con el nombre de *Aegyptopithecus*. Tiene una antigüedad de 28 m. de años, era de pequeño tamaño y fue encontrado en El Fayum, Egipto.

4) Hace alrededor de 20 m. de años, cuando comienza el Mioceno la temperatura del planeta se eleva gradualmente y el clima se hace estacional y seco, esto provocó la reducción de las selvas. En el continente africano este fenómeno climático se relaciona a su vez con el levantamiento del macizo oriental que aisló las tierras bajas con abundantes lluvias y bosques densos de las tierras altas donde proliferaron los espacios de bosques abiertos y sabanas. El ambiente antes favorable a la proliferación de los primates se fue haciendo cada vez menos propicio.
   Un representante fósil que podría ser descendiente de los primeros antropomorfos de El Fayum, es el *Proconsul* africano encontrado en Kenia que tiene 18 m. de años de antigüedad. *Proconsul* muestra una combinación de rasgos de monos y antropomorfos actuales: tronco alargado y huesos semejantes de la mano y del brazo, la cabeza de mayor tamaño en relación con un cuerpo pequeño, de escasos 11 kg y una dentición con caninos destacados y molares reducidos.
   Hace 18 m. de años África queda unida a Eurasia produciéndose un intercambio faunístico entre monos y antropomorfos. En especial se destaca la radiación adaptativa que tuvo lugar entre los antropomorfos.Estos fósiles son designados con el nombre de *Ramapithecus, Sivapithecus* y un llamativo *Gigantopithecus* fueron fechados en 15 m. años.Todos ellos pueden agruparse con el nombre de ramamorfos (Pilbeam, 1984; Lewin, 1986) y diferían de *Proconsul* por presentar extremidades superiores largas en relación al resto del cuerpo, sus dientes estaban cubiertos por grueso esmalte y se insertaban en maxilares muy robustos.
   Algunos años atrás se consideró que Ramaphitecus era el candidato más adecuado para ser considerado el antecesor de los primeros homínidos. Actualmente la Biología molecular y la anatomía comparada han demostrado que no pudo ser el primer homínido.
   A pesar de la amplia diversidad de restos fósiles aún no está claro el panorama evolutivo comprendido entre los 18 y 15 m. de años. Sin embargo ha adquirido consenso entre los paleoantropólogos el modelo molecular que coloca a los antropomorfos africanos como entidades genéticamente semejantes al hombre actual, en tanto que los antropomorfos asiáticos poseen alrededor del doble de las diferencias genéticas.

5) Para fines del Mioceno la competencia por los recursos vegetales entre los representantes de la superfamilia *Hominoidea* llevó a varias divergencias:
   1. Algunas poblaciones de antropomorfos comenzaron a explorar hábitats transicionales entre las selvas y la sabanas,
   2. Otros continuaron su vida en el ambiente tradicional incrementando su especialización arborícola.

   Es en este contexto que se produce la radiación adaptativa que separa a los antropomorfos en tres grandes familias: a) la familia *Hylobatidae* que incluye a los antropomorfos asiáticos cuyos representantes actuales son los gibones y siamang); b) la familia *Pongidae* que incluye a los grandes antropomorfos africanos que continuaron viviendo en la selva. Estos se diferencian a su vez en 3 géneros: *Pongo, Pan y Gorila* (en la actualidad, orangután; gorila y chimpancé respectivamente) y c) la familia *Hominidae* que incluye a los primeros antecesores directos del género humano.

Aportes de la biología molecular

Existe amplio acuerdo entre los paleoantropólogos en torno a cómo ocurrió la secuencia de estos acontecimientos evolutivos: primero se separaron los antecesores del los gibones, luego los orangutanes y mucho después se produjo la divergencia entre gorilas y chimpancés. Finalmente estos grandes antropomorfos africanos y los humanos compartimos un ancestro común por última vez hace 5 m. de

años. Si bien la distancia génetica que nos separa es tan pequeña (solo el 1 % de los genes que codifican las proteínas) y se la suele encontrar entre especies muy semejantes, la clasificación taxonómica nos incluye en familias separadas hecho que es aún mucho más lejano en el parentesco que el género y la especie (aspectos clasificatorios que falta adecuar a los nuevos datos moleculares).

LA GENÉTICA Y EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN

El ADN es el portador y el transmisor de la información necesaria para la formación de células e individuos. Las diferencias existentes entre los seres humanos que se transmiten a la descendencia (diferencias genéticas), están determinadas por diferencias en el ADN. Si se produce una mutación en una célula sexual (gameta) ésta se transmite a la descendencia si es viable pero, si el cambio se produce en una célula del cuerpo (somática), sus efectos se van a limitar al individuo y el cambio producido se llamará *mutación somática.* (Ver Mutación y recombinación genética en Mecanismos evolutivos; 3.1 pág. 277). El conocimiento de las *mutaciones cromosómicas por translocación* (cuando un segmento de cromosoma se transfiere a otro) ha aportado importante información para la comprensión de las modalidades citogenéticas de la hominización. *La hominización se pudo haber producido por una translocación robertsoniana.*

Se sabe que especies vecinas suelen tener cariotipos semejantes. Cariotipo es el stock cromosómico presente en una célula. Para una misma especie, todas sus células somáticas presentan el mismo e invariable número de cariotipos y se repite en todos los individuos normales de esa especie. *En el hombre el cariotipo es 46.* Se puede pasar de un cariotipo a otro vecino mediante reajustes simples, por ejemplo; la fusión de tipo robertsoniana, en la que se fusionan dos cromosomas acrocéntricos para dar lugar a uno metacéntrico. Es de suponer que este ajuste debió haber desempeñado un papel importante en la hominización si pensamos que *el cariotipo de los póngidos es de 48.*

Según Chiarelli, el antepasado de los póngidos africanos y de los homínidos debió tener 48 cromosomas y por una *translocación robertsoniana,* fusión ocurrida entre 2 telocéntricos, en dos generaciones se podría haber pasado del cariotipo 48 al de 46 cromosomas. Esto habría conducido al género HOMO. Es probable que el cambio haya ocurrido en un individuo que en un primer momento tenía un cariotipo de 47 cromosomas (puede ocurrir que se altere el número de cromosomas pero esto no produce ni la pérdida ni la ganancia de material genético hereditario). Luego cruzado reproductivamente con individuos de cariotipo normal 48, se debió generar un 50 % de descendientes portadores de la translocación 47. Si se cruzaron dos individuos con cariotipo 47 habrían aparecido *nuevos individuos* con 46 portadores de la translocación en estado homocigótico.

Por otra parte, si los individuos portadores del cariotipo 46 presentaron ventajas selectivas debieron suplantar rápidamente a los menos favorecidos, sobre todo si tenemos en cuenta que los primeros grupos reproductivos debieron ser bastante reducidos. Desde la segunda generación, habría un 25 % de individuos con 46 cromosomas y el cruce entre individuos heterocigóticos generaría homocigóticos 48 y homocigóticos nuevos de 46 portadores de la translocacion (Ruffie. J., 1983).

4.3. Los últimos cuatro millones de años

Los fósiles más tempranos pertenecientes a los homínidos provienen de varios sitios distribuidos en África Oriental. El registro fósil de hace cuatro millones de años comienza a mostrar una riqueza tal en evidencias, que nos faculta a elaborar un diseño del proceso último de la evolución humana. (Ver gráficos de p. 298).

Se ha señalado con cierto consenso a *Australopithecus afarensis* como el ancestro común del linaje *Homo y los australopitécidos* (Johanson y White, 1981; Rak, 1983; Eldredge y Tattersall, 1986; Zihlman, 1990). Remitimos a las características morfológicas para señalar el nivel de generalización con elementos comunes a ambos como para constituírlo en una especie apta para cumplir ese rol. Sólo Richard y Mary Leakey sostienen en la actualidad, que no se ha encontrado aún el antecesor del linaje *Homo* y que seguramente éste debería tener un cráneo más voluminoso, produciéndose la diversificación probablemente hace más de 5 millones de años (Leakey, 1981; Leakey y Lewin, 1980).

Ives Coppens y Richard Leakey, ven dos subespecies en lo que aparece como un marcado dimorfismo sexual en *afarensis* (LEAKEY, 1981). Sin embargo, entre los antropoides el dimorfismo sexual se incrementa con el aumento del tamaño corporal de la especie. Así, éste es más marcado en los gorilas que en el chimpancé. Asimismo, es sabido que cuando la variación fenotípica de los machos es grande, la selección natural favorece a los de mayor tamaño en la competencia por las hembras (GODFREY, LYON y SUTHERLAND, 1993).

De ahí en más el pasaje de *Australopithecus africanus* a *Australopithecus robustus* señala un camino hacia la molarización de los premolares (de dos cúspides a tres), al incremento del tamaño corporal y a una morfología de las manos que implica mayor capacidad manipulatoria (MC HENRY, 1991; RAK, 1983; REED, 1993; RICKLAN, 1990; SUSMAN, 1986; 1992). Esta robustez que también se daría en el *Australopithecus boisei* como rama paralela, implica un camino de especialización sin retorno: los huesos con crestas en cráneos y huesos largos, nos hablan de una musculatura poderosa, en animales que necesitaron un incremento del volumen de alimentos ingeridos para poder producirse a sí mismos. De modo que los útiles para cavar y procesar el alimento, no les permitieron como en el caso de los Homo, ocupar nuevos ambientes dado que estaban excesivamente especializados en un hábitat de bosques dispersos entre la sabana y con una dieta especialmente basada en semillas duras y raíces.

AUSTRALOPITHECUS AFARENSIS

Otros nombres: Lucy
Area de dispersión: Hadar (Etiopía)
Laetoli (Tanzania)
Antigüedad: 4.000.000 años (hay evidencias de un maxilar de Australopithecus de 5.000.000 de años, pero es una evidencia insuficiente para determinar la subespecie).
Características físicas específicas:

1. La peculiaridad más notable es la conjunción de un esqueleto postcraneal moderno con un esqueleto craneal primitivo (JOHANSON y EDEY, 1981).
2. La capacidad craneana se ubica entre 400 y 500 cm3.
3. La arcada inferior tiene forma de V muy abierta, no es aún la parabólica que nos caracteriza. La arcada superior tiene una curiosa forma ovalada, con los segundos y terceros molares apartándose de las líneas rectamente divergentes de cada rama, para cerrarse hacia atrás.
4. Como en otros homínidos, la sínfisis mandibular está reforzada por dos engrosamientos o torus, pero sin que el inferior se convierta en plataforma simiana.

→

5. Los incisivos están implantados de manera bastante oblicua, en correspondencia con un prognatismo alveolar relativamente pronunciado.
6. Los caninos son poco sobresalientes
7. Los premolares anteriores tienen a veces una única cúspide como en los Ramapithecus y Kenyapithecus, pero por lo general muestran dos cúspides desiguales, con lo que resultan transicionales hacia los primeros premolares bicúspides que constituyen una de nuestras características actuales.
8. Existe un pequeño diastema entre los incisivos superiores y los caninos, y entre los caninos inferiores y el premolar siguiente.
9. Los cráneos muestran fuertes inserciones musculares, e inclusive una cresta témporo-occipital.
10. Los brazos son más largos que las piernas.
11. Los huesos del brazo y, principalmente, los de la mano difieren aún por algunos rasgos de los que son plenamente humanos, pero los huesos de la rodilla y del pie, indican una postura ya enteramente bípeda:
El "ángulo de portación", formado por la superficie de articulación de la rodilla, que es paralela al suelo, y por el eje largo del fémur, es oblicuo con respecto a dicha superficie.
Pelvis: el ilíaco se observa acortado cambiando los puntos de inserción de los músculos abductores, los que indican un cambio de función: en lugar de ser propulsores de los miembros pasan a ser estabilizadores de la postura erecta, como en nuestra especie.
12. En consonancia con la postura bípeda, el agujero occipital se encuentra en el centro de la base del cráneo.
13. Diversos rasgos sugieren la existencia de un marcado dimorfismo sexual (como en el hombre, gorila, chimpancé y orangután). La estatura total es de 125 a 130 cm.
Está en discusión si se trata de una sola especie o dos, por el pronunciado dimorfismo sexual que presenta, con pesos estimados para los machos de entre 55 y 75 Kg, y las hembras de 28 a 34 Kg (JOHANSON y EDEY, 191981; HARTWING-SCHERER, 1993, 1992).
Dieta:Vegetariana: frutas, nueces, raíces
Industria lítica asociada: no aparece con ninguno de los hallazgos.

AUSTRALOPITHECUS AFRICANUS

Otros nombres: Australopithecus gracilis, Plesianthropus tansvaalensis.
Dispersión: Sterkfontein, Makapan, Swartkrans, Kromdraii, Taung (Sudáfrica).
Antigüedad: 2.600.000 años (desaparece del registro hacia 2.200.000)
Características físicas específicas:

1. Capacidad craneana promedio 450 cm3
2. Aparato masticatorio menor que en los robustus y boisei, no sólo en términos absolutos sino en relación a cráneo.
3. El tamaño relativo de molares e incisivos, al revés que en robustus y boisei presentan molares más pequeños.
4. Caninos pequeños y ausencia de diastema.
5. Arcada dentaria parabólica (en forma de V más abierta que en los hominoideos miocénicos).
6. Ausencia de cresta sagital y rebordes supraorbitarios
7. Estatura total entre 130 y 150 cm
8. Peso entre 40 y 50 kg.
9. Estatura total aproximada 1,20 a 1,30 m.
Dieta: Frutos, raíces, nueces.
Industria lítica asociada: no aparece.

AUSTRALOPITHECUS ROBUSTUS:

Otros nombres: Paranthropus robustus, Paranthropus crasidens.
Antigüedad: 1.500.000 años (desaparecen del registro hace 1.000.000 años).
Dispersión geográfica según hallazgos: Sur de África: Kromdraii, Swartkrans.
Características físicas específicas:

1. Capacidad craneana de aproximadamente 540 cm3.
2. Presencia de cresta sagital y rebordes supraorbitarios, concordando con mayor volumen de maxilares, superior e inferior, que requieren músculos masticatorios más poderosos y por lo tanto inserciones óseas más fuertes.
3. Aparato masticatorio considerablemente mayor, no solamente en términos absolutos, sino también en relación con las dimensiones del cráneo.
4. El tamaño de los molares es mayor que el de los incisivos.
5. De lo anterior se deduce un comienzo de especialización hacia el consumo de semillas.
6. Arcada dentaria parabólica (en forma de V más abierta que en los hominoideos miocénicos).
7. Los huesos de la mano (como en el boisei), presentan capacidad para movimientos de precisión, cosa que no ocurre con la de los Australopithecus africanus y los gracilis.
8. Tamaño corporal un 50 % mayor que el de los gracilis.
9. Peso corporal aproximado de 40 kg.
10. Estatura total aproximada de 1,40 a 1,50 m.
Dieta: predominantemente a base de semillas duras y raíces.
Industria lítica y ósea asociada:
Los instrumentos de Swartrans y Kromadrai, presentan señales de haber sido utilizados para cavar. En ambos yacimientos aparecen instrumentos líticos y óseos con fines utilitarios relacionados con la recolección de raíces y semillas duras y su procesamiento (SUSMAN, 1988; 1992).

AUSTRALOPITHECUS BOISEI

Otros nombres: Australopithecus hiperrobustus, Paranthropus hiperrobusto, Zinjanthropo.
Dispersión: Este de África: Olduwai (Tanzania); Shungura y Koobi Fora (Kenya); Omo (Etiopía)
Antigüedad: 2.500.000 años hasta 1.000.000 años.
Características físicas específicas:

1. Capacidad craneana aproximada: 500 cm3.
2. Marcado desarrollo de los molares y molarización de los premolares.
3. Caninos e incisivos menos pronunciados.
4. Maxilar inferior fuerte.
5. Presencia de gran reborde supraorbitario.
6. Frente huidiza y pequeña.
7. Presencia de cresta sagital, lo que indica gran desarrollo del músculo temporal que intervienen en el control del maxilar inferior, y que se inserta en dicha cresta.
8. Los huesos de la mano presentan capacidad para movimientos de precisión, cosa que no ocurre con los Australopithecus afarensis y africanos (SUSMAN, 1992).

→

9. Peso corporal 43 a 50 Kg.
Dieta: Predominantemente vegetariana con preeminencia del consumo de semillas y raíces duras.
Industria lítica:
Tanto Homo habilis como Australopithecus boisei aparecen asociados con industria lítica en la Bed I de Olduwai George, fechados en 1.760.000 años. Sin embargo, se han encontrado instrumentos de 2.700.000 a 2.500.000 en el Valle del Omo, sin asociación con restos de homínidos, que podrían pertenecerle (SUSMAN,1988 y 1992).

Si tuviésemos que hablar del linaje *Homo* deberíamos invertir el punto de observación y situarnos en el *Homo sapiens sapiens*, es decir, el producto terminal. Tal como lo vemos hoy, único sobreviviente de este árbol filogenético, extendido por todo el globo terráqueo y viajando fuera de él marcando una capacidad heredada de sus ancestros; la de modificar el entorno y producir cultura, ya se trate de un simple artefacto lítico como de una nave espacial que lo transporte a la luna.

El hilo conductor que rige el proceso desde *Homo habilis* hasta *Homo sapiens sapiens*, muestra las características que fueron seleccionadas como más adaptativas para nuestra especie:

— mantuvo un nivel elevado de generalización en su aparato masticatorio y la posibilidad de metabolizar todo tipo de alimentos (DAEGLING y GRINE, 1991; SPENCER y DEMES, 1993; SPERBER, 1990; WALKER, ZIMMERMAN y LEAKEY, 1982);

— elevado desarrollo neuromotriz otorgado por la relación compleja mano-cerebro, de la que vemos en el registro arqueológico una evolución tecnológica progresiva (ABOITZ, 1992; ZIHLMAN, 1990; LEAKEY, 1981);

— incremento del volumen y complejidad cerebral (HALLOWAY, 1990; ABOITZ, 1992; LEAKEY, 1981);

— conducta exploratoria y creatividad (inteligencia) (GOULD, 1988; WASHBURN, 1988, 1982).

— lenguaje articulado (CHOMSKY, 1985; GARDNER y GARDNER, 1983; PREMACGOUK, 1983; RISTAU, 1983;AVAGE-RUMBAUGH et. al., 1983; SIMMONS, 1990; HOUGHTON, 1993);

— capacidad de simbolizar: los artefactos y la palabra son fruto de esa capacidad (LEROI-GOURHAM, 1971; CHOMSKY, 1985).

Es indudable que la postura bípeda fue la condición necesaria aunque no suficiente para el surgimiento de la cultura, tanto es observable en *australopithécidos* como en Homo, por eso le otorgamos especial atención en explicación aparte.

Durante un millon de años (entre 2 y 1 m) el registro muestra la coexistencia de ambas formas, sin embargo sólo la conducta omnívora desarrollada por los *Homo* pudo sobrevivir a los avatares del cambio ambiental. Vemos que hace un

HOMO HABILIS

Dispersión: Sudáfrica: Sterkfontein, Makapan, Swartkrans;
Olduvai Tanzania, Omo (Etiopía), Koobi Fora (Kenya).
Antigüedad: 1.760.000 años.
Características físicas específicas:

1.Capacidad craneana promedio: 642 cm3 (TOBIAS y HOLLOWAY,1992).
2. Dientes anteriores (incisivos y caninos) más grandes en relación con los posteriores (premolares y molares), ubicandose más cerca de las proporciones humanas actuales).
3. Marcada tendencia hacia el acortamiento de los dientes (especialmente evidente en premolares y molares inferiores); además el segundo premolar es más largo mesodistalmente.
4. Prognatismo alveolar más reducido.
5. Ausencia de cresta sagital, parietales más arqueados acorde al mayor volumen cerebral.
6. Peso corporal de entre 40 y 45 kg, talla de aproximadamente 1.45 m.
Industria lítica asociada: Oluvaiense, caracterizada por choppers y chopping tools, generalmente pequeños y más anchos que largos; poliedros (utensilios con tres o más bordes activos que habitualmente se cortan entre sí); discoides (utensilios irregulares con un borde activo bifacialmente tallado sobre toda o la mayor parte de su circunferencia); lascas con filos usados en estado natural; lascas con retoques aislados; raederas; cepillos; buriles y otros tipos de artefactos. La materia prima es predominantemente lava basáltica o vesicular; también andesita, traquita y fonolita, probablemente procedente de la zona volcánica situada a alguna distancia hacia el sur y este de Olduvai, trasladada por los cursos de agua. Buena parte de los instrumentos fueran llevados ya tallados.
En Omo aparecen conjuntos de artefactos aislados de: guijarros partidos, núcleos, lascas y fragmentos de ellas; algunas presentan retoques esporádicos. La materia prima es el cuarzo lechoso que debió ser transportado desde lugares ubicados 20 o 30 km de distancia.

HOMO ERECTUS:

Otro nombres:
Pitecanthropus erectus, Sinanthropus, Pitecanthropus pekinensis, Pintecanthropo de Java *(el nombre erectus no debe dar lugar a confusión, se le otorgó por ser el primer espécimen del cual se podía inferir que caminaba erguido, en el año 1892. Hallazgos posteriores hacen retroceder este modo de locomoción al Australopithecus afarensis, de 3.750.000 años. La tradición hizo que se lo continuara llamando de ese modo).*
Dispersión:
Este deAfrica: Olduvai George (Tanzania, 1.400.000), Omo (1.400.000), Koobi Fora (2.000.000) Lago Turkana(Kenya), Hadar (Etiopia)
Norte de África: Ternifine (800.000), Salé (400.000).
Sur de África: Swartkrans (1.500.000)
Europa meridional: evidencias indirectas, es decir elementos culturales como industrias, restos de vivienda, fuego y huesos de animales. Torralba y Ambrona (300.000), Terra Amata (400.000)

→

China: Chukoutien (500.000), Lantian (800.000), Hexian (300.000).

Java (Isla de Indonesia): Sangiran (1.600.000), Mojokerto (1.800.000), Trinil (900.000), Samburgmachan (500.000), Ngandong (500.000) (SWISHER et al, 1994).

Antigüedad: 2.000.000 a 1.900.000 años (GIBBONS, 1994; SWISHER et al, 1994;FEIBEL et al, 1989; MC HENRY,1988,1991, citados por HARTWING-SCHERER, 1993).

Características físicas específicas:

1. Capacidad craneana: entre 900 y l.l00 cm3.
2. Cráneo bajo y largo.
3. Arcos superciliares notorios, muy desarrollados.
4. Molares menores que el Homo habilis.
5. Huesos fuertes en general.
6. Maxilar inferior fuerte.
7. Estatura total entre 1.50 m a l,55 m
8. Peso corporal de entre 54 y 60 kg.

Dieta: Omnívora

Industria lítica asociada:

Industria Abbevillense, Chelense y Achelense: en líneas muy generales podemos caracterizarlas por la presencia de bifaces (artefactos obtenidos a partir de núcleos de guijarros tallados en ambas caras). Fueron tallados a grandes golpes, presentan forma groseramente puntiaguda, conservando en parte, la corteza del guijarro. Se reconocen 10 tipos de instrumentos utilizados para diferentes funciones.

Otras evidencias de cultura:

En Niza (Francia) la excavación de varios sitios de ocupación, revela la existencia de una variedad de chozas de refugio, una de ellas tan grande como de 6 por 12 m. Los agujeros centrales indican que había un poste que sostenía el techo. Las paredes aparentemente estaban confeccionadas con ramas. Aparece también un fogón rodeado de piedras. El tipo de industria acheuliana sugiere la presencia de Homo erectus aunque lamentablemente aún no se encontraron restos óseos por lo que la atribución es dudosa.

Dominio del fuego: Swartkrans en una cueva, en el nivel 3, entre l y 1.500.000 años (BRAIN y SILLEN, 1988).

Chou Koutien (China).

millón de años mientras los *australopithécidos* desaparecen del registro, hay en *Homo erectus* una expansión territorial extraordinaria para cualquier otra especie de primate conocida (GIBBONS, 1994).

¿Qué pudo ocurrir para que se extinguieran los australopithécidos? La misma razón que hizo que *Homo erectus* emigrara hacia el continente asiático y europeo: *presión demográfica* y una mayor *competencia por los recursos*. Dado que los Homo pudieron diversificar su dieta y desarrollar artefactos para obtener alimento, las posibilidades de supervivencia fueron mayores.

Homo erectus reemplazó tempranamente a *habilis*, quizás porque aparecen mucho más marcadas con este homínido las características antes mencionadas (ZILMAN, 1990; PILBEAN, 1988; BRAIN y SILLEN, 1988; RUKANG y SHENGLONG, 1988; SWISHER *et al.*, 1944).

Del mismo modo, seguramente entre los primeros *Homo sapiens arcaicosy neanderthalensis*, la felxibilidad en la conducta fue la característica humana más seleccionada en toda la historia de nuestra especie (HAUGHTON, 1993; SPENCER y DEMES, 1993; STRINGER y GRÜN, 1991; TRINKAUS y HOWELLS, 1988;

WASHBURN, 1982, 1988; GOULD, 1988). Esto es lo que enseñan las evidencias paleoantropológicas y arqueológicas: mientras en otras especies sus genes las determinan en un único sentido, a la nuestra la condicionan hacia una variabilidad de respuestas tan peculiares como los individuos que la componen.

El *Homo sapiens* arcaico emerge de *erectus*, existiendo evidencias fósiles y arqueológicas en varias partes del mundo hacia 300.000 años, siendo la subespecie *neanderthalensis* de una antigüedad aproximada de 250.000. Esta variedad humana prosperó durante la última glaciación, quizás por sus características aptas para un clima muy frío. Sin embargo desaparece del registro antes de que se retiren los hielos. Aún está en discusión si hay un reemplazo total o se mestizó con los *Homo sapiens sapiens* de un tipo que es imposible de discriminar del hombre moderno y que aparece hace 100.000 años.

HOMO SAPIENS NEANDERTHALENSIS

Otras denominaciones: Hombre de Neanderthal

Dispersión: Europa occidental:valle de Neander, La Chapelle-aux-Saints, La Ferrassie, La Quina, Le Moustier

Próximo oriente: Amud, Kebara, Tabun C., Shanidar

Asia occidental: Teshik Tash

Antigüedad: desde 230.000 a 36.000 años. Desde comienzos de la última glaciación pleistocénica.

Características físicas específicas:

l. Cráneos muy grandes. Largos y bajos, protuberantes hacia atrás.

2. La capacidad craneana aproximada es de l200 a 1600 cm3.

3. El esplacnocráneo presenta mayor altura, anchura y proyección hacia adelante que en el Homo erectus.

4. Los arcos superciliares son grandes y continuos a través del hueso frontal. Los senos frontales ocupan los arcos superciliares, desde la parte superior externa de la nariz a la mitad de las fosas orbitarias, con cavidades multicameradas "en coliflor".

5. Presenta fosas orbitarias redondas y grandes.

6. Las fosas nasales son más amplias que las de cualquier otra gente que haya existido antes o después, incluyendo los aborígenes australianos actuales.

7. los arcos zigomáticos se inclinan hacia atrás, en lugar de formar ángulo como sucede con los pómulos del hombre moderno al elevarse hacia arriba.

8. la frente se inclina hacia atrás en lugar de elevarse hacia arriba, como en el hombre moderno de esplacnocráneo aplastado.

9. El prognatismo se debe a la proyección de los dientes hacia adelante. Esto es tan pronunciado, que en una vista lateral se advierte un espacio entre el último molar y el borde de la rama ascendente del maxilar inferior.

10. Los premolares y molares no son significativamente mayores que los del hombre actual. Los incisivos son más grandes dando al arco de la mandíbula una apertura mayor en la parte frontal.

11. En algunos ejemplares se insinúa un mentón.

→

12. El esqueleto postcraneal se caracteriza por un llamativo desarrollo lateral, son fuertes y robustos, en ambos sexos. En los huesos largos, la presencia de crestas e inserciones fuertes para los tendones de los músculos, evidencian actividad física intensa y mucha fuerza. Esto último aparece aún en los niños pequeños por lo que se deduce que sería una característica genética.

13. Todas estas características los diferencian de las poblaciones humanas modernas y de los que vivieron para la misma época en África y en Asia oriental.

Algunos rasgos culturales:

Habitaban abrigos rocosos y lugares al aire libre. Encendían fogones tanto para cocinar como para calentarse. Usaban ropas de pieles (presencia de agujas de hueso). Primeras prácticas de enterratorios individuales y colectivos *acompañados de ajuar fúnebre.*

Industrias líticas asociadas: musteriense, clactoniense, tayaciense y levalloisense. Se trata de industrias sobre lascas (elemento que se obtiene a partir de la talla del núcleo). Corresponden a períodos fríos, glaciales. Se caracterizan por la presencia de raederas, raspadores, denticulados y muescas. Importa destacar la técnica de talla Levallois que implica una serie de tallas centrípetas a partir, de los bordes de un guijarro, produciendo el descortezamiento. Se prepara un extremo con una serie de pequeños facetados produciendo un plano de percusión en donde por un único golpe aplicado por un percutor de piedra, se determina la lasca característica, chata y ovalada, de forma predeterminada, que ofrece en su cara superior las huellas de los negativos de las tallas centrípetas. Esto muestra una técnica sistemática de extracción de fragmentos que permite aprovechar mejor la materia prima. Se reconocen 60 tipos de instrumentos líticos.

HOMO SAPIENS SAPIENS

Dispersión: África,Asia,Europa,América,Oceanía,Antártida.

Características físicas específicas:

1. La capacidad craneana es aproximadamente de 1200 a 1600 cm3. Importa destacar que ésta es grande en relación a la talla total.

2. Hay dimorfismo sexual en la capacidad craneana a favor del varón. Sin embargo la mujer presenta mayor capacidad craneana en relación a la estatura total, siendo esta diferencia significativa (HOLLOWAY, 1990).

3. La porción cerebral del cráneo es mucho mayor en relación a la facial (relación neurocráneo - esplacnocráneo).

4. El agujero occipital esta ubicado en en centro de la base del cráneo, en consonancia con la postura bípeda (en los antropomorfos, éste se ubica hacia atrás).

5. Los cráneos humanos son lisos, redondeados, sin crestas ni rebordes supraorbitarios continuos.

6. Ausencia de prognatismo y presencia de mentón.

7. La dentadura es generalizada por lo siguiente:

a. es pequeña en relación al tamaño total del cráneo,
b. la ausencia de diastema y el arco dentario continuo,
c. el canino tiene un tamaño similar a los demás dientes,
d. el arco dentario tiene forma parabólica (en los antropomorfos la forma es de U),

→

e. el tamaño de los molares disminuye desde el primero hacia el tercero (en los antropomorfos ocurre lo contrario),

f. las coronas de los primeros molares tienen cuatro cúspides (en los antropomorfos cinco, con surcos intermedios en Y).

8. En la parte interna del maxilar inferior, detrás de la región mentoniana hay una pequeña apófisis, llamada Spina mentalia, en la que se insertan los músculos de la lengua permitiendo la movilidad adecuada para el lenguaje articulado. Otros primates carecen de ella.

9. La frente es vertical y no huidiza hacia atrás.

10. El cráneo es más ancho a la altura de los parietales.

11. La estructura general de los huesos de las extremidades inferiores indica una postura vertical con marcha bípeda y plena colocación de muslo y pierna sobre una misma línea.

12. Los huesos ilíacos son mucho más anchos que en los Primates antropomorfos, pues deben ofrecer una base de sustentación más firme para los órganos del abdomen.

13. El acortamiento de la pelvis sumado al cerebro grande hace que las crías humanas nazcan prematuras cuando las suturas aún no han cerrado. Esto provoca dificultades en el parto a diferencia de otros primates y dependencia prolongada de las crías con los adultos.

14. La columna vertebral presenta curvatura dorsal y lumbar, que sirven para aumentar su resistencia mecánica y mantener el cuerpo erecto (en los antropomorfos la curvatura es única acorde con la postura semierguida). Lo anterior provoca patologías en la columna vertebral asociadas con la postura.

15. Las extremidades superiores son más cortas que las inferiores a diferencia de lo que ocurre con los antropomorfos.

16. El dedo mayor del pie no es oponible al resto.

17. En condiciones de alimentación adecuadas, hay marcado dimorfismo sexual en la estatura total a favor del varón.

18. La especie humana actual presenta una gran variabilidad intra e interpoblacional en cuanto estatura total, sentada, perímetro cefálico, peso y pliegues cutáneos.

Rasgos culturales: Es el autor de los logros culturales que se manifiestan desde el Paleolítico Superior (técnica de hojas, arte parietal y mobiliar, cacería especializada, etc.) hasta la actualidad.

Extrema variabilidad de conducta individual y social. Adaptación y modificación del ambiente a través de la cultura. Es la única especie que ocupa al mismo tiempo toda la tierra y que puede esporádicamente salir y volver a ella.

5. CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTALES DEL LINAJE HOMO

5.1. Locomoción bípeda y dieta

De las características anatómico funcionales que nos constituyen, es quizás, la bipedestación, la que mayores implicancias ha tenido en nuestro destino evolutivo como especie.

La forma en que un individuo se desplaza y el alimento que está capacitado fisiológicamente para consumir, tienen que ver no solo con su posibilidad de supervivencia inmediata, sino también con las potencialidades genéticas que le permitirán adaptarse a uno o varios ambientes.

Los hábitos alimentarios condicionan la conducta que atañe a los siguientes aspectos:

1. el intercambio de un organismo con su medio;
2. la interacción entre los organismos de una misma especie entre sí, y
3. la interacción de una especie con las otras que comparten un mismo ambiente.

La forma de trasladarse determinará el espacio que pueda transitar y las posibilidades de huida ante un eventual agresor.

En otras palabras, estamos hablando de estrategias adaptativas y es por eso que la paleoantropologia ha dedicado especial tiempo y esfuerzo a la búsqueda de evidencias óseas que involucren al sistema locomotor y al aparato masticatorio.

Si bien existen evidencias fósiles de la conducta de homínidos que caminaban perfectamente erguidos hace 4 millones de años, en un ambiente de sabana, eso no nos está indicando que en esa época y ese lugar apareciera por primera vez ese tipo de locomoción. Mas aún existiendo un vacío en el registro que se extiende desde el *Proconsul* al *Australopithecus afarensis*. Por lo tanto, la respuesta acerca de cuándo y cómo no puede ser respondida por el momento.

Los fósiles de huesos relacionados con la articulación de los miembros inferiores, son la condición necesaria pero no suficiente para inferir cómo se movilizaban los homínidos del Pleistoceno. Para ello, será necesario recurrir a la Anatomía Comparada, y a la utilización de evidencias indirectas que surgen del uso de modelos analógicos. Es decir, recurriremos a las observaciones realizadas sobre antropomorfos que habiten la selva porque son los únicos modelos vivos. Aunque tendremos el recaudo epistemológico de no hacer traspolaciones mecánicas.

LOS MITOS SOBRE LA LOCOMOCIÓN BÍPEDA

No sabemos donde se originaron, ni cuando o por qué. Pero se repiten de boca en boca. Tienen más fuerza que las evidencias científicas que tratamos de divulgar como antropólogos a los que se interesan por el tema. Algunos nos miran imperturbables y al más leve descuido... repiten los mitos acerca de la locomoción bípeda:

."los hombres bajaron de los árboles para caminar por la sabana"
."el hombre se paró para liberar las manos de la locomoción"
."el hombre se puso en dos patas para alcanzar las frutas de los árboles"
."el hombre se paró_ para poder divisar a los enemigos entre los pastos altos de la sabana"...
"el hombre fue perfeccionando su postura hasta alcanzar el bipedalismo actual"...

En todas estas afirmaciones subyace la idea del bipedalismo como un acto volitivo. Como si el tipo de locomoción humana fuese producto de la reflexión consciente de un grupo de homínidos que en algún momento hubiesen evaluado la conveniencia de continuar viviendo en la selva o emigrar a la sabana.

Desde un punto de vista teórico estas afirmaciones se inscriben en el viejo y desechado Lamarckismo, según el cual el medio modifica mecánicamente a los organismos que lo habitan, y esas modificaciones se trasmiten luego a la descendencia.

Hoy, luego de l30 años que Mendel formulara las primeras leyes de la herencia, sabemos que los organismos tienden a perpetuar sus características intrínsecas en la descendencia a través de su patrimonio genético. Y que estas solo se modifican por mutaciones azarosas.*(ver mecanismos evolutivos)*

Se ha sostenido que la locomoción bípeda es un tipo de adaptación propia de la selva marginal, donde los árboles dejan claros abiertos por donde se pueda transitar. En este hábitat, el bipedismo debió coexistir con otras formas de locomoción, como así lo muestran los modelos vivos de primates actuales, incluída nuestra especie.

El estudio postcraneal de los homínidos del Plio-Pleistoceno, particularmente los Australopithecus afarensis (JOHANSON y EDEY, 1981; LATIMER y LOVEJOY,1989; LOVEJOY, 1989; DORAN, 1993; HAY y LEACKEY, 1988; REED, 1993; PARDIEU, 1993), sugieren la presencia de dos patrones de locomoción bípeda:

1. sustentado por los australopithécidos, con evidencias de su existencia de 4 millones de años;
2. propio del linaje Homo, con evidencias de 2 millones de años.

Los primeros, que representan un estadío más antiguo, no tenían solamente hábitos terrestres, pues retuvieron sus habilidades primitivas de trepar y suspenderse. Esto último se infiere a partir de: la forma de la escápula más larga y angosta; brazos más largos que las piernas.

En el segundo —característico del hombre— el desplazamiento lateral y vertical del centro de la masa corporal estaría minimizado, reduciendo al mínimo el gasto de energía usado para desplazarse sobre el suelo. Esto último constituye por sí mismo una considerable ventaja desde un punto de vista adaptativo.

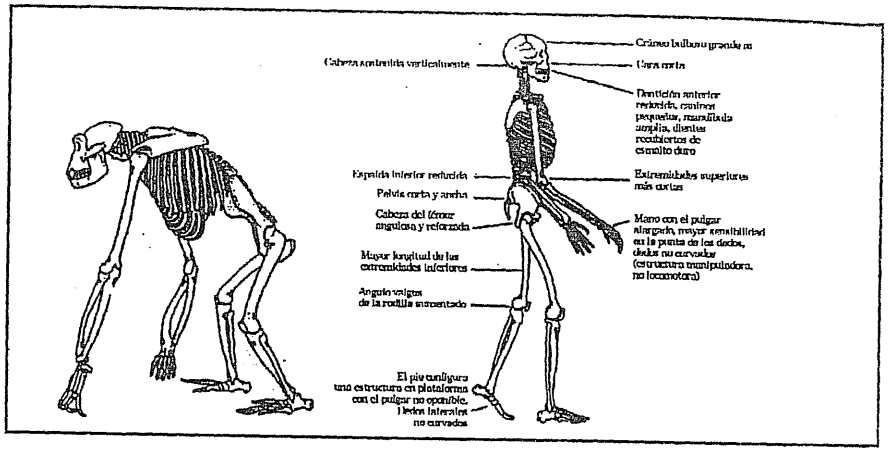


Gráfico Nº 5 - Adaptaciones a la locomoción bípeda.
Principales caracteres del cuerpo humano en un contexto evolutivo. La anatomía de la región inferior del cuerpo ha sido modelada en gran parte por el estilo bípedo de locomoción, y contrasta con la pelvis alargada, los miembros inferiores relativamente cortos y los pies prensiles del gorila (izquierda). (Nota: el ancestro común entre el hombre y el gorila: es casi seguro que no caminaba apoyándose en los nudillos). (Modificado de Lewin, R., 1987.)

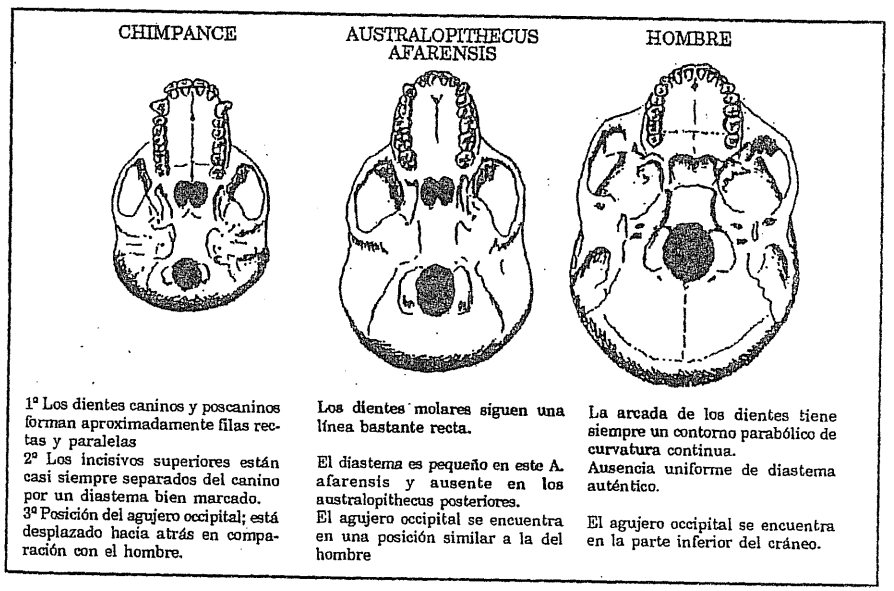


Gráfico Nº 6: Comparación de cuatro características entre Chimpancé. *A. afarensis*, y Hombre: 1º forma de la arcada de los dientes; 2º desarrollo del diastema; 3º posición del agujero occipital; 4º tamaño del cerebro (modificado de Johanson 1981).

¿Explicaría la economía energética el por qué aparece la locomoción bípeda? Dicha pregunta es imposible de responder porque está mal formulada. No debemos preguntarnos por qué sino cómo. Si la pregunta es cómo, la respuesta ineludible es una o varias mutaciones al azar, que produjeron la materia prima sobre la que actuó la selección natural distribuyendo individuos en las partes del hábitat que le eran más favorables

¿Cómo actuó la selección?

- — los más livianos y ágiles, capacitados para trepar por las ramas más frágiles y columpiarse; se podían mover en la copa de los árboles;
- — los menos livianos y gráciles a las ramas medias, más gruesas;
- — los más pesados y capaces de caminar en dos patas, alternativamente en el suelo y la parte baja de los árboles.

CARACTERÍSTICAS LOCOMOTORAS DE LOS PRIMATES

Antropoides y monos	Linaje Homo
* cuadrúpedo	* bípedo
* el peso se distribuye en 4 patas	* el peso se distribuye en dos patas
* el centro de gravedad cae en el área definida por las 4 extremidades	* el centro de gravedad cae entre las dos extremidades inferiores
* el eje desciende desde la articulación de la cadera al suelo	
* cuando un chimpancé se para en dos patas, debe separar los pies	* permanece parado con los pies juntos
* el ocasional avance bípedo se produce con los pies hacia afuera y adelante	* camina en línea recta manteniendo el centro de gravedad del cuerpo
* el centro de gravedad oscila fuertemente hacia uno y otro lado	* la leve oscilación lateral de la masa corporal es el parámetro característico humano
* el brazo derecho oscila hacia adelante y atrás, acompañando la desviación hacia la derecha	
* usan su repertorio de movimientos arborícolas en su tránsito por el suelo	
	* plantea una patología exclusiva del hombre: hernias inguinales discales, ptosis diversas, etc.
* no presentan dificultades en el parto	* dificultades en el parto en las hembras al aumentar la capacidad craneana

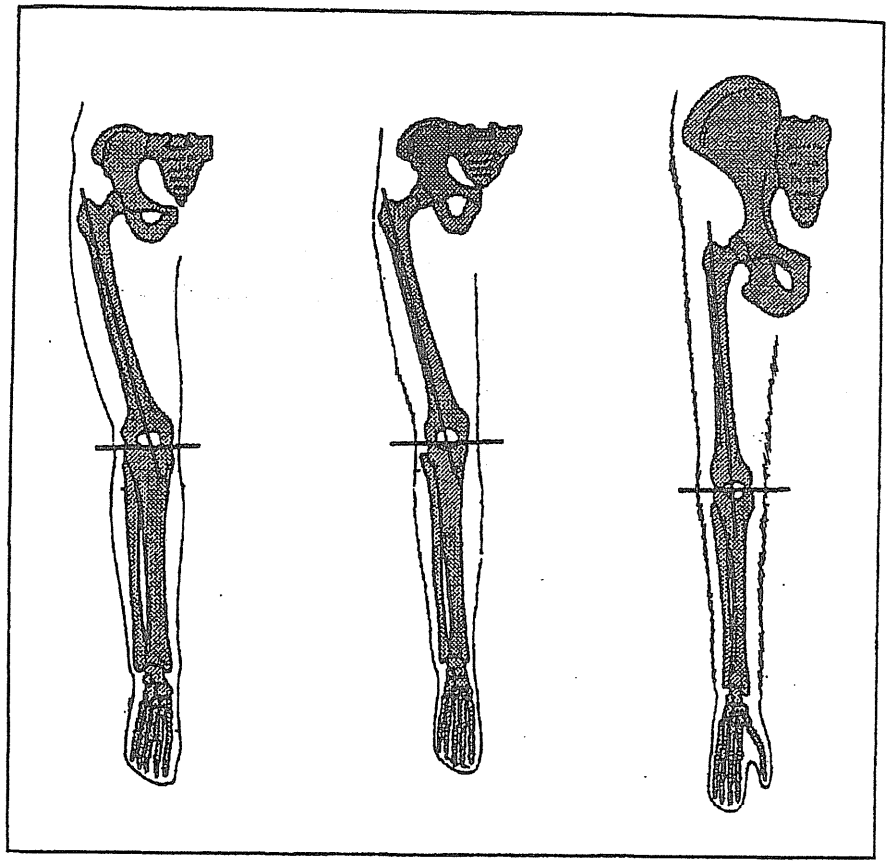
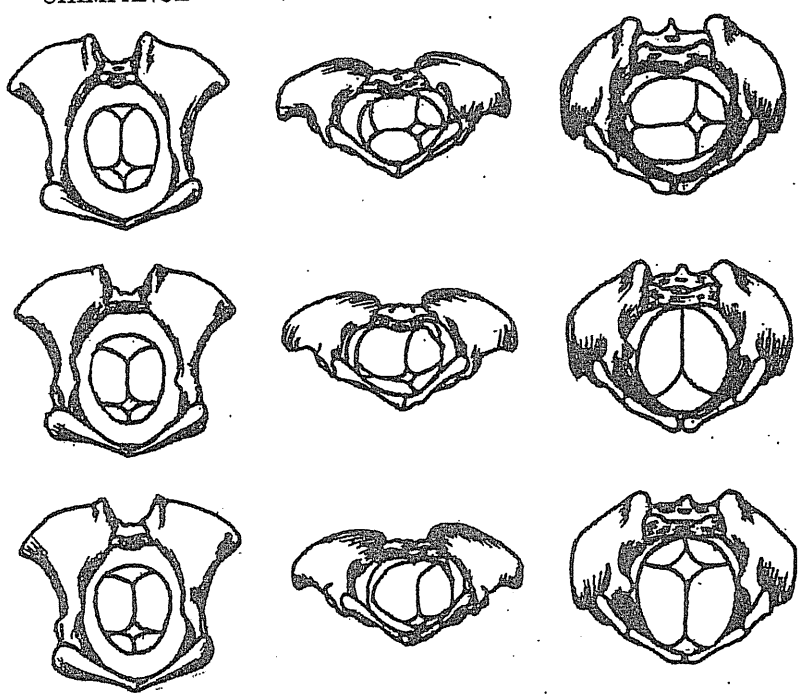


Gráfico Nº 7 comparación de cadera, pierna y pie entre Chimpancé, A. *Afarensis* y Hombre.

El diagrama muestra los diferentes ángulos valgus. El ángulo que subtiende el fémur en la rodilla, el ángulo valgus, es decisivo para la locomoción bípeda. Con el fémur ladeado como en los seres humanos, el pie puede quedar por debajo del centro de gravedad mientras se avanza. El fémur del antropomorfo no está ladeado así, de modo que "anadea" durante la locomoción bípeda. El ángulo valgus de *Australopithecus afarensis* es como el de los humanos, lo que demuestra su compromiso con el bipedismo. Obsérvese también la forma humana de la pelvis de *afarensis*. (Modificado de Lewin, 1987).



Gráficos Nº 8

Los procesos del parto han competido con la bipedestación en conformar la pelvis humana moderna. En la pelvis del chimpancé (mostrada desde atrás), la cabeza del feto desciende sin dificultad a través de la entrada *arriba),* plano medio *(centro)* y salida *(abajo)* del canal del parto. En Lucy, el proceso del parto fue algo más difícil: sus huesos ilíacos, cortos y cóncavos, eran adecuados para el bipedismo, pero originaban un canal de parto que, aunque ancho en sentido transversal, se estrechó en sentido antero-posterior. El cráneo del feto solamente podría pasar si primero giraba hacia un lado y después de inclinaba. El cerebro, mucho mayor, de un feto humano requiere un canal de parto más redondeado. El necesario alargamiento de la pelvis en sentido antero-posterior redujo el ensanchamiento de los huesos ilíacos y, por tanto, la ventaja mecánica de los músculos abductores; aun así, el proceso del parto en la especie humana es complejo y traumático, requiriendo una segunda rotación del cráneo dentro del canal del parto. (Modificado de Lovejoy, 1989)

El homínido que caminaba en dos patas y permanecía más tiempo en el suelo que los otros; lo hacía por su estructura anatómica y porque su conducta alimentaria omnívora le permitía comer de todo: raíces, semillas, insectos, frutas, carne, etc.(DAEGLING y GRINE, 1991; SPERBERG, 1990).

Entre los póngidos actuales, los más pesados y grandes, como el chimpancé común —*Pan troglodytes*—, el orangután —*Pongo pygmeus*— y el gorila —*Gorilla gorilla*—, pasan comparativamente, más tiempo en el suelo que sus congéneres de menor tamaño, como el bonobo o el chimpancé pigmeo —*Pan paniscus*— (DORAN,1993; WHITE, 1992; GHIGLIERI, 1990; GODALL, 1986).

Es interesante hacer notar todas las diferencias anatómico-funcionales que se relacionan con la postura bípeda:

1-Cambios importantes en la estructura de los huesos e inserciones musculares de las extremidades inferiores,

2-en los huesos:

3-en los músculos que permiten la postura erecta:

GLUTEOS MAYOR, MEDIANO Y MENOR; su función es impedir que el cuerpo no se desplome hacia adelante;

MUSCULOS DE LOS CANALES O GOTERAS VERTEBRALES; mantienen la espalda derecha;

MUSCULOS COMPLEXOS, cubiertos por el TRAPECIO, más delgado y ancho; mantienen la cabeza erguida, apoyada en el atlas —primera vértebra cervical— Su relajamiento produce la caída de la cabeza hacia adelante.

4-plena colocación de muslo y pierna sobre una misma línea,

5-los huesos ilíacos son mucho más anchos y acortados que en los Primates antropomorfos, pues deben ofrecer una base de sustentación más firme para los órganos del abdomen.

Los músculos abductores tienen su punto de inserción diferente a los vinculados con la propulsión de los miembros inferiores.(LOVEJOY, 1992; JOHANSON y EDEY, 1981)

6-la columna vertebral presenta dos curvaturas: dorsal y lumbar, que sirven para aumentar su resistencia mecánica y mantener el cuerpo erecto. En los antropomorfos la curvatura es única, acorde con la postura semierguida.

7-El agujero occipital está ubicado en el centro de la base del cráneo. En los antropomorfos, éste se ubica en la parte posterior en consonancia con cabezas que cuelgan hacia adelante y con un esplacnocráneo más desarrollado que el neurocráneo.

8-el dedo mayor del pie no es oponible al resto.

Parece poco probable que tantos cambios intervinculados sean producto de una sóla mutación genética, sin embargo Gould (1977,1988) ha propuesto la interesante hipótesis de la neotenia.

La neotenia es la persistencia de otra fase primaria del desarrollo en un organismo. Esta se da prácticamente en todos los grupos de animales y ha tenido un importante rol evolutivo (*ELDREDGE y TATTERSALL, 1986; GOULD, 1977,*

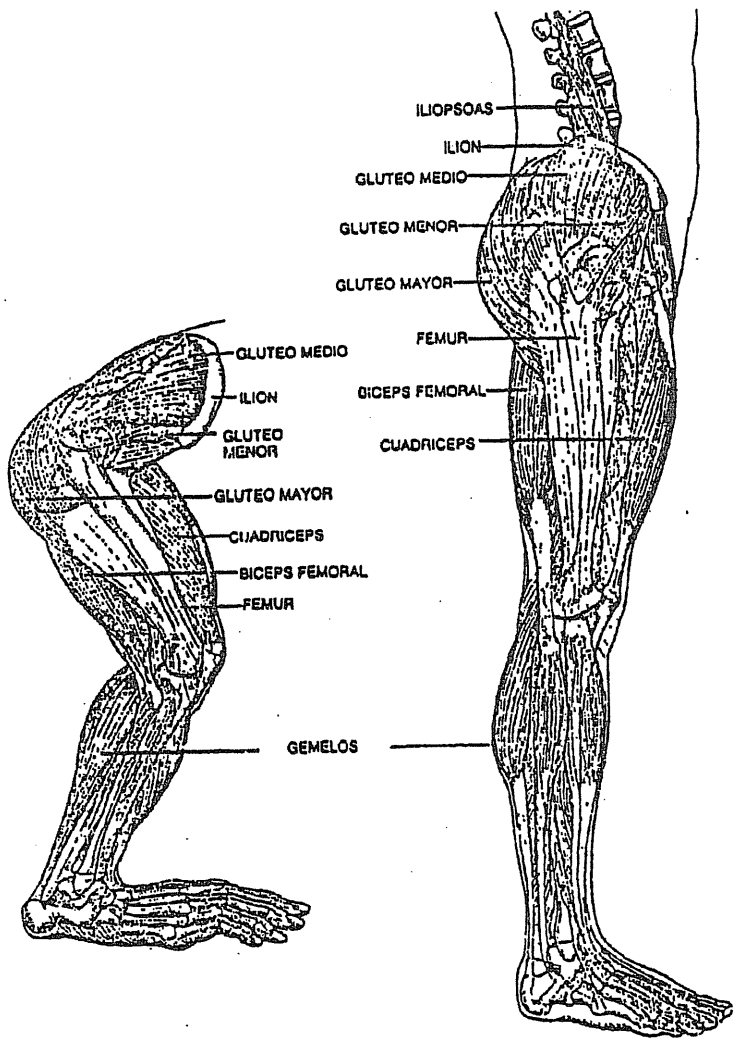


Gráfico N°9: Diferencias musculares entre la marcha sobre nudillos y la marcha bípeda humana (modificando de Lovejoy, 1989)

1988). En ella el ritmo de crecimiento se lentifica y las etapas juveniles del ancestro se constituyen en etapas adultas de los descendientes volviéndose definitivas.

ALGUNAS DE LAS CARACTERÍSTICAS NEOTÉNICAS HUMANAS SON

* esplacnocráneo pequeño en relación al neurocráneo
* cráneo abovedado
* cerebro y cráneo muy grande en relación a la estatura total.
* dedo mayor del pie no rotado
* agujero occipital en el centro de la base del cráneo
* pelo en cabeza, axilas y pubis.

Todas estas características del humano adulto, son compartidas con el chimpancé infantil. Si el Hombre en su historia evolutiva sufrió una mutación neoténica, su cuerpo no hizo más que retener para siempre las características de la niñez. Es más, en los mamíferos, la conducta flexible, la exploración y el juego son cualidades de la infancia; y es en el hombre donde esta ductilidad alcanza una amplitud paradigmática.

DESVENTAJAS DE LA POSTURA BÍPEDA

. Frena nuestra velocidad.
. Limita la agilidad.
. Entorpece la capacidad de treparse a los árboles.
. Dificulta el parto de seres con cabeza grande, por lo tanto las crías nacen inmaduras.

VENTAJAS

. Aumenta el radio visual.
. Libera las extremidades superiores de la función locomotriz.
. Las manos liberadas asumen funciones de manipulación y acarreo.

5.2. ¿Cómo se produjeron los cambios?

a. Conocemos que la variabilidad otorga la materia prima sobre la cual va a actuar la selección natural.

b. Sabemos que en una población, si bien hay un pool génico compartido, la variación entre los individuos se establece a nivel de los alelos. Si hay

algún rasgo que da ventajas en ese medio, este individuo se ve favorecido pudiendo vivir mejor y/o más tiempo. Pero desde un punto de vista evolutivo la ventaja adaptativa sólo se registra si ese individuo deja descendencia fértil que a su vez porte la característica que le dió ventajas.

c. No podemos hablar de rasgos aislados, como locomoción, alimentación o sexualidad, sino de una serie de carcterísticas que se intervinculan.

Es frecuente, al examinar los modelos que pretenden explicar el proceso de hominización, explicaciones de tipo lamarckiano. En ellos aparece el gradualismo, manifestado en tiempo y acumulación de cambio, como receta infalible destinada a convencernos de la "adopción" de un rasgo estipulado. Por ejemplo, nuestra dentadura omnívora se supone producto de un cambio lento y acumulativo a través de mucho tiempo para poder consumir semillas y raíces duras. Si el cambio es lo suficientemente dosificado y lento, la idea no chocará al sentido común. Y sin embargo, si observamos estos hechos a la luz de la genética, no resisten la menor crítica.

¿Cómo puede el ambiente por sí solo producir que mis incisivos y caninos se achiquen, y que todos mis dientes se cubran de un esmalte grueso, si la información de mis células que viene predeterminada desde las gametas de mis progenitores dice todo lo contrario? Segun Darwin (1859) nos enseñara el proceso, es a la inversa:

MUTACIÓN = VARIABILIDAD ⟵ SELECCIÓN NATURAL

Es decir:

1. Aparece un individuo portador de un tipo de alelo que codifica para que tenga un modelo de dentición diferente. Esta le permite comer cosas distintas.

2. Se alimenta mejor que los demás, sobre todo si el ambiente es cambiante y los recursos comienzan a escasear.

3. Está capacitado para vivir más tiempo y tener más hijos.

4. Los hijos pueden ser portadores de la mutación que produce ese cambio ventajoso.

5. Como estos descendientes son más eficientes que los demás miembros de la población, con el tiempo pueden reemplazar parcial o totalmente a la población ancestral.

6. Pero además, los individuos que comen mayor variedad de alimento pueden conquistar nuevos ambientes, sobre todo si el que ocupan se ve restringido y superpoblado (SPERBER, 1990; GHIGLIERI, 1988).

5.3.Conducta no estereotipada

Sin embargo, la variabilidad no se manifiesta sólo en el plano biológico sino en el del comportamiento. La elasticidad, en oposición a la conducta estereotipada, daría grandes ventajas en un hábitat sujeto a cambios. Es decir, aquel que esté en condiciones de dar respuesta a los problemas nuevos que plantee el ambiente, es sin duda más inteligente que los demás y eso le otorga enormes beneficios. Entendiendo por inteligencia a la capacidad de ofrecer soluciones creativas a las dificultades del entorno.

Por ejemplo, Joan Goodall, primatóloga que ha dedicado largos años a investigar la conducta de los chimpancés en libertad, en el Gombe, tuvo oportunidad de observar esto en muchas oportunidades.

Para examinar de cerca a estos animales, se le ocurrió dejar cachos de banana cerca de los lugares de habitación. Esto atrajo no sólo a los chimpancés sino también a los babuinos. Estos últimos, al ser más livianos y hábiles trepadores, aventajaban a los chimpancés más pesados y de hábitos repartidos entre el suelo y los árboles. Por lo tanto, recogida la fruta con gran velocidad, se ponían a buen resguardo.

Se le ocurrió entoces a la investigadora, ocultar las bananas en cajas semisubterráneas. Este inconveniente fue salvado rápidamente por los chimpancés, que si bien no podían competir en velocidad con los babuinos, tienen una acentuada tendencia a la exploración, lo que los aventaja cuando tienen que resolver situaciones nuevas.

Con este antecedente Goodall fue colocando cerraduras cada vez más complejas. Aquí la selección no actuó ya entre especies que comparten un mismo nicho ecológico, sino entre los individuos de la misma población. Fue así, que sólo algunos estaban en condiciones de abrirlas, y al final del experimento únicamente una joven hembra pudo abrir la cerradura más complicada.

Esta observación "natural" nos permite registrar en vivo el efecto de la selección natural. Las *ventajas adaptativas* no son absolutas, sino relativas. Por ejemplo: los babuinos tendrían ciertas ventajas sobre los chimpancés en un ambiente de bosque si el alimento está a la vista, porque resultaría beneficiado el animal más rápido. Si por el contrario, el acceso al sustento es problemático, el animal aventajado será aquel que tenga una conducta menos estereotipada, es decir el chimpancé.

Del mismo modo una banda de los colobos de pequeño cuerpo y larga cola pueden poner en fuga a los chimpancés si la contienda por el alimento se lleva a cabo en la copa de un árbol. Pero en el piso o en el follaje bajo, los chimpancés cazan y matan a éstos y otras especies de monos (GHIGLIERI, 1988).

Entre algunos primates, el acceso a las hembras en celo, a un lugar sombreado o al mejor alimento, no es en ningún modo indiscriminado, sino que se rige por una estructura jerárquica piramidal, colocándose en la cima un macho denominado Alfa (GOODALL,1986; GHIGLIERI, 1988; WHITE, 1992; SHEFFERLY y FRITZ, 1992). Este rol dominante no siempre es ejercido por el animal más corpulento sino por aquel que hace más ostentación de poder, con gritos y golpes en el pecho, intimidando de ese modo a los demás.

Goodall y otros han observado el uso circunstancial de palos, piedras y ramas como herramientas o armas, conducta que se lleva a cabo frencuentemente cuando permanecen en el piso. La investigadora fue testigo del rápido ascenso de

un macho subordinado mediante el recurso de esgrimir unas latas de gasoil vacías obtenidas en el campamento y que le sirvieron para hacer mucho ruido (GOODALL, 1986).

Se ha constatado que las ventajas de ocupar una posición de dominancia se manifiesta en el sistema endócrino e inmunológico. Sapolsky, que trabajó con babuinos en libertad, comprobó que el estrés sufrido por los animales subordinados desencadenaba procesos metabólicos que dañaban la salud de estos animales. Es decir, ante una situación de peligro o extrema incomodidad, como frío intenso o la agresión de un depredador, todo el organismo se predispone para luchar. La principal fuente de energía que es la glucosa, se desplaza desde la zona de almacenamiento hacia donde más se necesite. La sangre que transporta el oxígeno y la glucosa se desvía hacia los centros fundamentales: cerebro, corazón y músculos voluntarios o esquélicos. De modo que el estado de alerta permite dar una respuesta inmediata al inminente ataque.

Esto es beneficioso a corto plazo, pero perjudicial si tal estado se prolonga, dado que quedan aplazadas funciones de mantenimiento, reparación y crecimiento del organismo. Es decir, el estrés crónico puede producir: detención del crecimiento, reducción de la fertilidad, hipertensión, enfermedades cardiovasculares, disminución de la respuesta inmune, aumento de colesterol y propensión a las úlceras pépticas (SELYE, 1988, SAPOLSY, 1992).

Sin embargo, quizás lo más interesante que se descubrió en este trabajo es que la fisiología diferencial entre machos dominantes y subordinados, no condicionaba la estratificación social sino a la inversa. Es decir, que cuando variaban las posiciones dentro del grupo, y por sistema de alianzas, se desplazaba de su lugar de privilegio y seguridad al macho Alfa, éste cambiaba su respuesta fisiológica produciéndose deterioro a posteriori.

Estos hallazgos tienen una enorme importancia para comprender la evolución humana, dado que nuestra especie es la que más respuestas creativas ha dado a las situaciónes de estrés ambiental. Y las respuestas estan dadas en el plano de la cultura, la posibilidad de fabricar herramientas, habilidad que no sólo tiene que ver con las funciones anatómicas de la mano sino con el desarrollo del neocortex en el hombre.

Ya en los australopithécidos la expansión del lóbulo parietal superior indicaría esta competencia (TOBIAS, 1982, 1983; ZIHLMAN, 1990; ABOITZ, 1992). En Homo habilis el aumento del lóbulo izquierdo, relacionado con la capacidad intelectual es más notable, junto con el desarrollo prominente del lóbulo parietal inferior. Ambos, junto con el área de Wernick del lenguaje no aparecen en monos ni en los australopithécidos.

5.4. Importancia de la sexualidad continua en la especie humana

Entre los primates actuales, sólo la especie humana presenta una sexualiad continua, pues entre los antropomorfos, las hembras sólo son receptivas durante el estro. Es decir, que en el momento de la ovulación, emiten una serie de señales tales como la tumescencia anogenital, color rojo y olor, que atraen a los machos del grupo para copular. Esto aumenta la interacción entre los machos jóvenes y adultos, y entre los jóvenes entre sí, ya sea para pelear o aliarse contra el macho dominante (SHEFFERLY y FRITS, 1993; GOODALL, 1986).

La hembra adulta normal sólo es sexualmente receptiva durante algunas semanas cada cinco años. O sea que desde que es fecundada hasta que desteta a su cría no volverá a copular, lo que limita las posibilidades de reproducción en un grupo medio de 15 hembras adultas, a tres veces por año (GHIGLIERI, 1988; GODALL, 1986).

Paralelo al aumento del estro en las hembras aumentan las conductas sexuales en los machos; heterosexual, homosexual y la masturbación. Entre los chimpancés los conflictos son más acentuados entre los más jóvenes dado que deben ganar su derecho a acceder a las hembras. En tanto que los adultos exhiben una conducta más estable donde la dominancia de unos sobre otros ya establecida, reduce la pelea y el deseo sexual por las hembras (SHEFFERLY y FRITZ, 1992).

Esta información nos habilita a pensar que una sexualidad no restringida a la reproducción tiene un alto papel adaptativo (JOHANSON y EDEY, 1981):

1. la interacción entre ambos sexos es estable;
2. permite la proximidad permanente de los machos adultos necesarios para la defensa del grupo y cuidado de las crías;
3. aumenta el número de hembras disponibles para la cópula y consecuentemente crece el número de crías;
4. se maximiza el éxito reproductivo dado que la presión de selección favorece el comportamiento que potencia las oportunidades de reproducirse (CROW, 1992; LEWONTIN, 1984).

5.5. Compartir la comida

De todas las características sociales humanas es quizás el compartir la comida la que mayores consecuencias ha traído para la supervivencia de nuestra especie (ISSAC, 1978, 1988).

En este punto hay cierto consenso en cuanto que la primera división del trabajo es sexual: hembras recolectoras de frutos raíces, semillas, huevos y animales de pequeño porte; y varones adultos recolectores de carroña primero, cazadores de animales grandes ya avanzado el proceso de hominización (JOHANSON y EDEY, 1981; LEAKEY,1981; LEAKEY y LEWIN, 1980; SHIPMAN, 1984, 1987).

Mucho se ha escrito acerca de la importancia del aporte de proteínas cárneas a la dieta por parte de los varones, estimulados por la atracción sexual ejercida por las hembras del grupo (LOVEJOY, 1981). Esta postura sostiene que el incremento en el volumen encefálico en animales bípedos implicó el nacimiento de crías inmaduras para que pudieran atravesar el estrecho canal de las pelvis humanas. Esta situación produjo una situación de dependencia de éstas con respecto no sólo de sus madres sino de los restantes adultos del grupo.

Creemos que esto es incuestionable, tratándose de seres tan poco dotados de instrumentos "naturales" para el ataque y la defensa, es decir con uñas en lugar de garras y con caninos insignificantes.

Pensemos un instante en estos seres desvalidos, pequeños (1,40 a 1,45 m), cuyos cráneos y huesos lisos nos indican una musculatura insignificante, con pesos

estimados entre 40 y 50 kg, con sus crías supeditadas a los cuidados del entorno mucho más que otras, tratando de sobrevivir en el competitivo medio de la sabana africana. La solidaridad intragrupal debió desempeñar un papel inestimable (Isaac, 1978, 1988; Leakey, 1981; Johanson y Edey, 1981). Y no podemos pensar de otro modo dado que el registro fósil evidencia en lugar de la extinción segura a la que estaban condenados, un éxito reproductivo tal, que la presión demográfica los llevó a ocupar todos los continentes de la tierra.

Sin embargo, consideramos que el argumento de la atracción sexual de las hembras por sí solo, es un tanto débil para fundamentar el hecho de compartir la comida.

Las madres son las primeras que comparten la comida con sus hijos, sobre todo teniendo en cuenta que no sólo nacemos muy indefensos sino que necesitamos un período no menor de 10 a 14 años hasta alcanzar la pubertad. Entre los cazadores y recolectores actuales, el aporte de alimentos de la mujer y los miembros jóvenes la comunidad no es despreciable. Más bien constituye una fuente estable de recursos mientras que la caza, si bien provee de un alimento altamente concentrado en proteínas y grasas, obliga a un esfuerzo mayor y de acceso no asegurado.

Por lo tanto es muy probable, que una vez que los miembros varones estuvieran en condiciones de salir a cazar, al volver compartieran el alimento con quienes ya estaban acostumbrados a hacerlo; es decir su madre y sus hermanos, haciendo luego extensiva esta costumbre a una pareja sexual y crías (Linton, 1979).

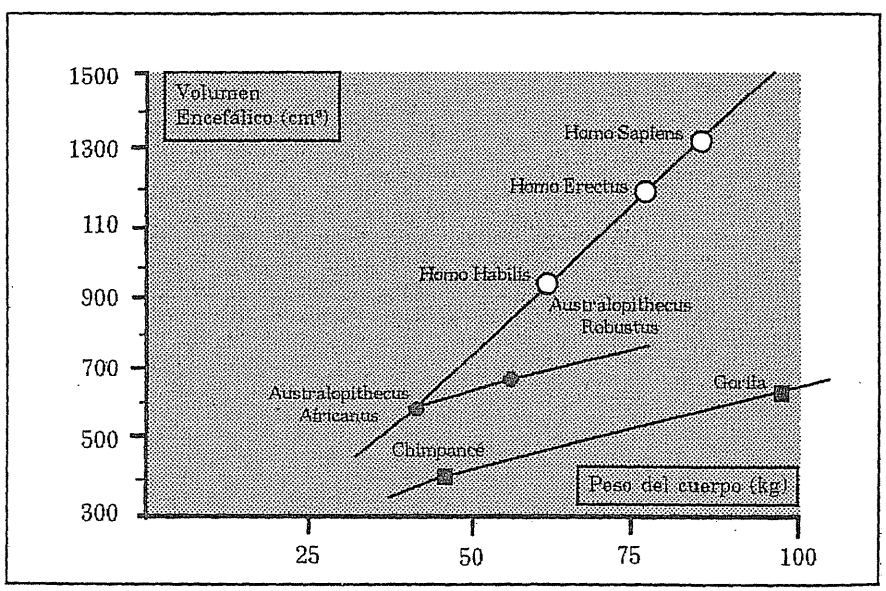


Gráfico Nº 10: Tamaño del cerebro y peso del cuerpo en seres humanos y antropomorfos. La mayor elevación de la recta cerebro/peso del cuerpo en los seres humanos comparada con la de los antropomorfos, revela una encefalización significativamente mayor en los primeros (Gráfico modificado de Rober Lewin, *Evolución Humana,* 1987, Ed. Salvat).

6. EL COMIENZO DEL COMPORTAMIENTO CULTURAL

Hasta aquí se han presentado los hechos más destacados sobre los que se apoyan las explicaciones del origen biológico de la vida humana. Pero si antropológicamente se considera al hombre constituido por dos dimensiones, una biológica y otra cultural, ¿cuándo, dónde y cómo surge el comportamiento cultural?, ¿sobre qué criterios se determina su presencia?

6.1. La cuestión del umbral

Durante mucho tiempo se pensó que el surgimiento de la cultura debía producirse a partir de alguna situación límite que demarcara con claridad lo humano de lo no humano. Se pensaba en términos de *umbral, punto crítico, rubicón* o *salto* como si hubiera que franquear una puerta para que sobreviniera la humanidad, casi como si fuera un soplo divino oficiando un rito de pasaje.

Ya al comenzar los estudios sobre los orígenes humanos, esos criterios de demarcación se elaboraron en base a los rasgos anatómicos y culturales del hombre moderno; estos se proyectaban hacia atrás en el tiempo para reconocerlos entre los hombres más antiguos. Los rasgos anatómicos tomados en general como criterios son: la relación entre la talla (peso y altura) y el volumen cerebral, la dentadura muy poco especializada y la marcha bípeda. Entre los rasgos culturales que con más frecuencia

CRITERIOS UTILIZADOS PARA DIFERENCIAR EL COMPORTAMIENTO HUMANO DEL COMPORTAMIENTO ANIMAL

1850:	utensilios y armas defensivas
1900;	A) hombre pensante; *1ro el cerebro*
	B) hombre en postura erguida; *1ro el* bipedismo
1950:	hombre fabricante de artefactos
1960;	hombre cazador;
1970;	A) mujer recolectora
	B) hombre comunicador, *1ro el lenguaje*
1980;	hombre/mujer; compartición del alimento; comportamiento carroñero
1990;	comportamiento carroñero/ transporte de recursos

se han seleccionado se destacan: el comportamiento relacionado con el uso y la confección de artefactos, la capacidad reflexiva y el tipo de estructura social del grupo.

El uso de estos criterios no es simplemente azaroso, puede vincularse a diferentes aspectos; a los contextos sociohistóricos que han impregnado la elaboración de las ideas, a los prejuicios sociales imperantes en un momento dado, al estado alcanzado por las investigaciones y, a veces también se relacionan con modas teóricas (Lewin 1987; Isaac 1984). Hasta el año 1856 no se habían encontrado registros fósiles humanos, pero en esos años se produjo el hallazgo del Hombre de Neandertal (Alemania), justo en medio de un clima de debate de las ideas darwinianas donde cualquier insinuación de que existiera una procedencia animal para el hombre resultaba explosiva. En 1868 se realizaron en Francia los hallazgos de cráneos y esqueletos del Hombre de Cro-Magnon que fueron aceptados sin mayores problemas como humanos porque sus rasgos (cráneos redondeados y rasgos faciales se podían homologar a los del hombre moderno). En las primeras décadas del siglo XX las publicaciones científicas muestran la coexistencia de dos ideas diferentes en torno de los orígenes del hombre: para algunos el animal pasaba a ser hombre a partir de la existencia de un cerebro más grande, para otros, el motor causal del advenimiento de la humanidad comenzaba con la marcha bípeda.

Primero el cerebro

Ésta ha sido la explicación del umbral que más amplia difusión ha alcanzado y se deriva de las ideas iluministas del siglo XVIII, en las que el hombre, el Homo sapiens de Linneo, se diferenciaba del animal por su capacidad pensante, por el uso de la razón. Una evidencia de esto debia ser la existencia de un cráneo grande.Durante todo el siglo XIX imperaron estas ideas y ya entrado el siglo XX, en 1912, con este principió se preparó un fraude muy famoso; el H*ombre de Piltdown*, que en realidad fue falsificado utilizando un cráneo de hombre moderno y una mandíbula de orangután a la que se le habian limado los colmillos. Su aceptación fue inmediata porque era lo esperado según las ideas de la época; primero tendría que haber surgido un cerebro grande en un rostro que debía ser aún muy simiesco. Cabe recordar que hasta 1924 no se habían encontrado restos fósiles anteriores al millón de años, recién a partir de 1942 comienzan los hallazgos de fósiles en Sudáfrica y a comienzos de 1960 en África Oriental.

Primero la postura erguida

Junto a la anterior circulaba otra idea en la que se consideraba a la locomoción bípeda como antecesora de la presencia de un cerebro más grande. Ya Darwin había señalado las ventajas del bipedismo considerando que dejaba liberada las manos para el uso de palos y piedras con los cuales los hombres se defendían de las hostilidades de otros animales y congéneres. Se suponía que la utilización de armas demostraba la existencia de una agresión irrefrenable en la naturaleza humana.Según algunos autores, estas ideas de las ventajas defensivas del uso de armas tiene su correlato con el contexto sociohistórico en el cual se estaban produciendo crecientes hostilidades entre las potencias que desembocarían

luego en la Primera Guerra Mundial.El paradigma estaba impregnado de ideas sobre la naturaleza agresiva del hombre, su origen era equiparado con la estrategia del cazador porque, según esta argumentación, el animal se hacía humano usando palos y ramas, matando a otros para sobrevivir. Estos argumentos son el resultado de los prejuicios sociales de la época y también de la errónea interpretación de algunos restos fósiles encontrados en 1924 por Raimond Dart en Sudafrica (Australopitecus africanus) a los cuales se les atribuyeron signos de violencia entre individuos del mismo grupo y hasta se especuló con actos de canibalismo.

En los años ' 50 apoyada también en ideas anteriores circuló una explicación no ya morfológica sino cultural: la *fabricación de artefactos* como el umbral separador y el motor principal de la evolución de los homínidos. Estas explicaciones coinciden con la gran expansión de la tecnología capitalista en un marco ideológico donde el hombre es dignificado en términos de su capacidad para producir bienes.En los años ' 60, con el auge de las ideas biologicistas aplicadas a la interpretación del comportamiento humano, escritos como los de Robert Ardrey retoman los viejos argumentos de la conducta agresiva como un aspecto dominante de la naturaleza humana y se construye así la *hipótesis del hombre cazador*: una imagen para los orígenes de la conducta humana fundada en la depredación de la naturaleza, como características inevitables y justificatorias de nuestras actitudes en el presente.

En los momentos en que Mac Luhan difundía la importancia de los medios de comunicación como formas de dominación poderosa sobre la cultura, comenzaba a circular también en los años '70,la utilización del origen del lenguaje como criterio definitorio del umbral. Se proyectaba para los antepasados del hombre moderno una comunicación gutural, de alaridos o chillidos apoyados en instintivos gestos simiescos (basta recordar las imágenes de estos antepasados ampliamente difundidas por el cine en películas como *La guerra del fuego)*. El origen del *lenguaje vocalizado* del hombre actual era considerado el motor causal que permitía transponer el umbral hacia la humanización.

También en los '70 otra hipótesis cobraba auge a medida que crecían los movimientos feministas. Como contrapartida del rol excesivamente machista atribuido al cazador en los orígenes humanos, se comenzó a desarrollar la hipótesis que señala el *rol recolector de la mujer* como estategia adaptativa fundamental en la supervivencia de los primeros hombres, destacándose asimismo la relación hembra-hijo como relación nucleadora y aglutinante de la unidad social.

Las explicaciones de fines de los '70 y comienzos de los '80 intervinculan argumentos de la hipótesis del hombre cazador y la mujer recolectora. Sin dar preeminencia a ninguno de los dos sexos, sino por el contrario destacando el rol cooperativo de ambos para la supervivencia de la especie, se formula la *hipótesis del alimento compartido* (Isaac 1978). La división sexual del trabajo ubicaría a la mujer en las actividades relacionadas con la recolección de alimentos vegetales para el grupo y a los hombres con las actividades de obtención de proteínas mediante el aprovechamiento ocasional de carne por carroñeo. La compartición se habría efectuado en lugares transitorios —a salvo de predadores peligrosos como los felinos— donde la interdependencia social del grupo requería de lazos sociales cada vez más sólidos.

En estos años iniciales de los '90, la imagen de un comportamiento cazador para los orígenes humanos ha sido desestimada. Las evidencias del registro arqueológico localizado en diversos sitios de África Oriental y datados en 2 millones de años, indican que los artefactos confeccionados por los primeros homínidos no

eran armas propiamente dichas, no eran eficientes para cazar sino solo para *cortar* sustancias blandas como la carne y reducirla a porciones consumibles. Actualmente ha cobrado auge la interpretación del *comportamiento carroñero* como la estrategia inicial de supervivencia relacionada a su vez con el *transporte de recursos* (SHIPMAN, 1986,1983; POTTS 1988,1991). Las interpretaciones científicas actuales de los datos arqueológicos que corresponden a los más tempranos representantes del género HOMO localizados en África Oriental, indican que:

— trasladaban rocas de tamaño manuable a más de 2 Km de distancia del lugar en donde se pueden obtener con el fin de confeccionar artefactos en su gran mayoría cortantes (ISAAC, 1984, POTTS, 1991, SCHIPMAN 1983,1988);

— trasladaban comida; especialmente (a partir de los 2 millones de años) carcazas de animales muertos por otros animales predadores como los felinos con el fin de trozar en otros lugares las porciones de carne obtenidas (ISAAC, 1984, POTTS, 1991);

— utilizaban sus artefactos cortantes para extraer carne de las carcazas y reducirlas a porciones consumibles, también utilizaron artefactos para golpear huesos y extraer el tuétano. Las evidencias de estas actividades pueden observarse en las marcas de corte que sobre los restos óseos han dejado los artefactos líticos o bien en los rastros de utilización que han quedado en los mismos artefactos (SHIPMAN 1983, 1988; BLUMENSCHINE,1992);

— recorrian su hábitat de sabana probablemente siguiendo derroteros estacionalmente pautados obteniendo materias primas y carcazas. Se asentaban en determinados lugares durante un corto tiempo y allí realizaban actividades tales como: confeccionar y usar artefactos y trozar carne. Estos asentamientos no son equiparables a los campamentos base de los cazadores recolectores contemporáneos(POTTS, 1988, 1991).

El transporte a distancia de los recursos tales como carne y rocas, constituye una actividad que señala *la posposición* del consumo de alimento para otro momento o del uso de la materia prima lítica para otro tiempo en el futuro en que se van a confeccionar los artefactos. El posponer la realización de una actividad para el futuro mediato es un comportamiento que no poseen nuestros parientes más cercanos en el linaje (orangutanes, gorilas y chimpances); ellos solo resuelven sus necesidades de subsistencia en el presente inmediato. Dada su forma de locomoción no transportan comida u objetos a grandes distancias y no dependen de otros congéneres para la obtención de los alimentos, cada uno lo hace de manera individual. Por el contrario, actividades como el carroñeo y el transporte de recursos pueden considerarse rasgos propiamente homínidos relacionados a la marcha bípeda y la compartición del alimento.

A medida que ha avanzado el conocimiento sobre los primeros homínidos se han ido utilizando criterios demarcatorios más amplios, tanto anatómicos como culturales intervinculados. Las viejas ideas nos muestran los errores en los que se incurre cuando se intenta aplicar criterios únicamente anatómicos o solo culturales. Por ejemplo: si aplicamos el criterio de la *postura erguida* debemos ubicar el origen del hombre hace 4 M de años con el *Australophitecus afarensis*; pero si aplicamos el criterio de la *expansión cerebral* de 850 cm3 a 1000 cm3, ubicaríamos al hombre con el *Homo erectus* hace 2 M de años dejando fuera de la humanidad al *Homo habilis* (650 a 700 cm3). Por otra parte, también existe una discordancia entre el criterio cultural de los artefactos más antiguos de 2,5 millones de años para indicar la presencia humana porque los representantes fósiles del género Homo son más tardíos

Es necesario sustituir el esquema simple que propone una evolución lineal,con un punto crítico a partir del cual surge el hombre por un modelo más complejo de factores ineteractuantes que evolucionaron a diferentes ritmos. Desde este punto de vista la emergencia del hombre aparece como un conjunto evolutivo que requirió mucho tiempo (el ritmo de los cambios biológicos y la aceleración que impuso la cultura) y estuvo constituido por diversas modificaciones intervinculadas (crecimiento encefálico, dentadura, fisiología del aparato digestivo, el aparato fonador, la precisión en el manipuleo de las manos, la coordinación motora, etc..) Estos elementos se van transformando cada uno a su ritmo y van modificando las relaciones que organizan a todos en el mismo conjunto evolutivo (concepto de la Biología de evolución en mosaico); por lo tanto es inútil buscar una frontera morfológica precisa o un umbral claramente delimitado. En la actualidad se prefiere estudiar estos inicios de la vida humana en términos de comportamiento, concepto que involucra aspectos de carácter biológico y cultural intervinculados.

6.2. ¿Qué importancia adquiere el uso y confección de artefactos en el proceso de hominización?

Debido a que se conoce la fabricación ocasional de artefactos dentro del repertorio de comportamientos de los antropomorfos modernos (póngidos), *parece poco significativo el criterio de los artefactos en sí mismos* para separar a éstos del hombre. Es conocido el ejemplo de los chimpancés que preparan palitos para obtener termitas introduciéndolas en un hormiguero. Esto nos indica la capacidad de los póngidos para confeccionar artefactos. Entonces ¿cuál es la diferencia con los artefactos que se atribuyen al comportamiento humano ? Los chimpancés usan artefactos para resolver situaciones ocasionales y del momento, no dependen de los artefactos para su subsistencia, ni para asegurar con ellos su supervivencia como especie (los palitos fueron usados y abandonados en el mismo lugar de uso). Por el contrario, tal como se señaló antes, las evidencias de transporte de materia prima entre los homínidos de hace 2 m. de años indican la importancia que adquieren para la vida de los homínidos.

El hecho de que fueran utilizados por los homínidos de manera frecuente (y no para situaciones momentáneas como en los antropomorfos) revela la intención de ser usados para la supervivencia centrada en la incorporación de nuevos recursos alimenticios, especialmente las proteínas. Esta dependencia del uso de artefactos —estrategia adaptativa extrasomática— sobre los que se apoya la supervivencia de la especie parece ser un rasgo específicamente humano.

En la década de los '60 Louis Leackey, trabajando en la Garganta de Olduvai (Tanzania, África) encontró artefactos de 1,8 m. de años, los más antiguos registrados para ese momento. En estratos ubicados por encima y por debajo de esos

artefactos encontró los restos fósiles de dos homínidos. Leackey consideró que el autor de los artefactos había sido el homínido que tenía el volumen encefálico mayor (650/700 cm 3) y los designó con el nombre de *Homo habilis* pa ra diferenciarlo del otro homínido conocido como *Australopithecus robustus.* Al hacer esta interpretación Leackey utilizó dos criterios muy vinculados a los prejuicios de su tiempo; el primer *Homo* debía tener un cráneo grande y debía confeccionar artefactos. Pero en la actualidad, no solo han aparecido artefactos más antiguos que el *Homo habilis*, sino también restos fósiles de la mano del *Australopithecus robustus.* Estos restos señalan la capacidad manipulatoria y la precisión necesaria para la confección de artefactos líticos. No es extraño que un homínido bípedo (todos los australopithecinos lo eran) haya confeccionado artefactos mucho más frecuentemente que los póngidos actuales, su postura erguida lo posibilitaba.

Entonces ¿los artefactos no sirven para determinar la separación entre un comportamiento humano y otro que no lo es? Si solo se tiene en cuenta la presencia /ausencia de artefactos para definir la separación, entonces no sirven, porque pueden ser parte del comportamiento tanto de los australopitecinos como de los Homo. Pero si se considera la significación que adquieren para los homínidos de hace 2 m. de años que comenzaron a incorporar carne en su dieta, entonces se puede reconocer un diferente *valor de uso* caracterizado por una constante dependencia de estos artefactos para la supervivencia (por ello transportaban rocas hacia los lugares donde se necesitaban de manera imprescindible para trozar los alimentos). Los australopitecinos cuya dieta era esencialmente vegetariana podían usar artefactos líticos para remover y aplastar frutos o raíces pero su uso no necesariamente requirió del transporte constante de materias primas para su confección, pudieron usar en tales situaciones otros objetos ocasionales y del momento como palos o ramas. En síntesis los artefactos adquieren importancia para el proceso de hominización *cuando pasan a ser una estrategia adaptativa necesaria para aprovechar un recurso alimenticio disponible en el hábitat cuyo consumo se vuelve imprescindible dada la alta competencia por los recursos vegetales con otros homínidos y con otros animales herbívoros.*[3]

El uso constante de artefactos necesarios para la supervivencia es un hecho único en la historia de los homínidos. Es la primera vez en la historia evolutiva que una forma de vida fundará su supervivencia sobre la base de elementos extrasomáticos o extraorgánicos. Hasta aquí solo se habían venido produciendo adaptaciones endosomáticas (genéticamente establecidas) pero de ahora en más y hasta el presente la cultura será el factor sobre el cual se organizará la supervivencia de la humanidad.

6.3. La forma de vida de los primeros homínidos

El registro arqueológico que ha quedado de los primeros homínidos es fragmentario dado que por problemas de conservación sólo han quedado los artefactos líticos; la piel, madera, hueso, corteza, no se conservan y se fosilizan excepcionalmente. No obstante, la Arqueología con su metodología y técnicas propias puede llegar a reconocer indirectamente el uso de otras materias primas. Por ejemplo analizando los artefactos de 1,5 m. de años con un microscopio de amplios aumentos, se puede establecer si los artefactos fueron usados para cortar sustancias blandas o duras (carne, madera, hueso).

La Arqueología es la disciplina antropológica que reconstruye el comportamiento humano en el pasado.Lo hace a partir de los restos materiales que han quedado de ese comportamiento. En su quehacer como ciencia se propone: 1) *ubicar en el tiempo y el espacio* a los hechos acontecidos en el pasado, para ello se apoya en numerosos métodos de datación y en el conocimiento que sobre el paleoambiente le pueden proporcionar las ciencias naturales; 2) reconstruir las *formas de vida* para dar respuestas al cómo, qué y quienes; para ello cuenta con técnicas de extracción de datos como la excavación y con estudios de la cultura material relacionada a comportamientos humanos del presente y 3) *explicar los procesos* de cambios o los porqué se producen las transformaciones de una forma de vida a otra.

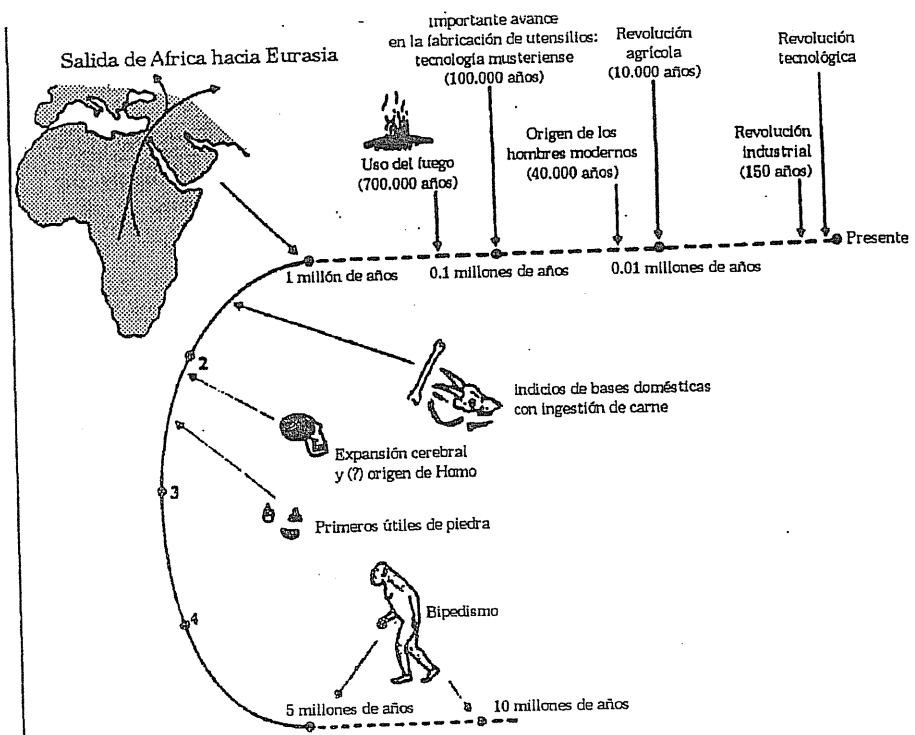
Le compete a la Arqueología responder, entre otras cuestiones, a grandes interrogantes que sobre el pasado nos formulamos los humanos, en especial, acerca de los orígenes del comportamiento cultural, de los comienzos de la producción de alimentos, la domesticación de animales y vegetales y los orígenes de las organizaciones sociales complejas como los estados.

El estudio de los utensilios de piedra que se encuentran asociados a los restos óseos de animales y otros datos de los asentamientos y el ambiente, constituyen los únicos vestigios materiales del comportamiento humano más temprano. Sin embargo, la arqueología con sus investigaciones casi detectivescas, puede extraer mucha información acerca de la forma de vida de los homínidos que nos precedieron; de la tecnología utilizada para tallar los artefactos, de los recursos necesarios para la subsistencia, de las formas en que los obtenían, de las actividades que hacían en un lugar o las distancias que recorrían por el ambiente.

GRAFICO N° 11: Ritmo de algunos de los principales cambios biológicos y culturales (modificado de Lewin, 1987: 42) . Los principales logros culturales fueron produciendo un ritmo de aceleración creciente en las transformaciones del comportamiento humano y las formas de vida. Durante algo más de 1.700.000 años A.C. existió un relativa estabilidad cultural sin grandes cambios tecnológicos; comenzando con la vida de los Homo habilis, quienes por recolección y carroñeo aprovechaban los recursos de las sabanas africanas y siguiendo luego con la de los Homo erectus que exploraron otros ambientes y subsistieron eficazmente mediante la cacería sistemática de animales.

A partir de los 150.000 años A.C. las evidencias arqueológicas muestran una complejidad creciente del instrumental elaborado por los Homo sapiens neandertalensis y sapiens (hombre moderno); las técnicas de cacería se hacen más efectivas y sin tantos riesgos para la vida del cazador; la mayor densidad demográfica introduce aspectos de complejidad en las relaciones sociales dentro de cada grupo humano y entre los grupos vecinos; se expanden las manifestaciones artísticas y los estilos regionales. Para los 20.000 años A.C. aproximadamente, los Homo sapiens sapiens comenzaron a expandirse por América y ya para los 10.000 años A.C. la expansión de las poblaciones por los territorios ocupables del planeta casi está cumplida; la ocupación humana del extremo sur americano (Patagonia) se produce en esos momentos y sabido es que nuestro país constituye la punta final del embudo colector de las primeras corrientes poblacionales americanas que se expandían desde el norte y a donde habían llegado por el Estrecho de Bering.

→



La forma de vida para todos los seres humanos continuó siendo cazadora recolectora hasta que a partir de los 8.000 años A.C. algunas poblaciones del Cercano Oriente comenzaron a domesticar vegetales y animales, produciendo acumulación de bienes alimenticios y generando una de las transformaciones más radicales en la forma de vida de la humamidad. Para los 2.000 años A.C. la mayoría de las poblaciones del planeta producían sus recursos no por generar una forma de vida de más calidad que la caza recolección sino por necesidad ya que era necesario resolver diversos problemas de subsistencia (mayor densidad demográfica, competencia territorial, escasez de recursos tradicionales etc.). La vida cazadora recolectora continúa aún en el presente entre aquellas poblaciones que pudieron mantener un relativo equilibrio entre el número de población y los recursos disponibles en su ambiente.

Suele decirse que durante el 99 % de historia de la humanidad el hombre fue cazador recolector y ésta, por ser la que más tiempo ha perdurado, constituye la forma de vida humana básica . En el 1 % restante se produjeron los más acelerados y vertiginosos cambios que llevaron desde las primeras aldeas agrícolas neolíticas a las ciudades estado a partir de los 3500 años A.C., a los grandes imperios, a la revolución industrial del siglo XVIII en adelante y a la desbocada carrera tecnológica contemporánea.

7. ORIGEN DEL HOMBRE MODERNO

La cuestión de nuestro género, del Homo sapiens sapiens, ha provocado una verdadera polémica entre paleoantropólogos y genetistas, (biólogos moleculares), que se ven comprometidos en el debate sobre: *cómo, cuándo y dónde* se originaron los humanos modernos.

APORTES DE LA BIOLOGÍA MOLECULAR

El primero en utilizar la Biología Molecular para realizar estudios sobre evolución fue Linus Paulin. Consideraba que las moléculas podían proporcionar tanta información sobre la filogenia como los datos anatómicos de los fósiles. Goodman, a principios de los '60 comparó la reactividad de las proteínas del suero de monos y del hombre utilizando una técnica inmunológica para establecer las afinidades genéticas. Sus estudios se basaban en que a mayor diferencia genética entre dos especies, mayor será la antigüedad de la separación entre ambas.

Vicent Sarich y Allan Willson en 1967, utilizaron una técnica similar a la de Goodman pero incluyendo el factor tiempo. Se estudiaron las seroproteínas de chimpancés y humanos considerando que las diferencias entre estos reflejan las mutaciones acumuladas desde su separación. Sarich ya contaba con un reloj molecular, solo faltaba calibrarlo, por ello el siguiente paso fue calcular el índice de mutación entre otras especies cuyas divergencias eran conocidas y se podían datar con bastante exactitud a partir de los fósiles. Así aplicado el reloj a la separación entre chimpancé y humanos, se dató la misma entre 5 y 7 millones de años.

En la actualidad la Biología Molecular aporta un conjunto de procedimientos nuevos a la vez que se acumulan más datos moleculares. Algunas técnicas se basan en el análisis de las cadenas de aminoácidos presentes en las proteínas, que indican que cuanto mayor es el parecido entre las cadenas de los mismos, mayor es la relación entre las especies. Otras permiten mediciones más precisas, son las recombinantes. Con otras se mide la fuerza de las reacciones inmunológicas, introduciendo una sustancia extraña en la sangre de dos especies diferentes, si la reacción es más parecida más cercano es el parentesco. En síntesis estas técnicas que van desde huellas proteicas, secuenciación de las proteínas, mapas de restricción del ADN nuclear y el ADN mitocondrial, hasta la secuencia del ADN, significan una importante contribución a los estudios evolutivos (LEWIN, 1992).

7.1. Perspectivas de la Biología Molecular: el Modelo Regional

En relación al problema sobre la emergencia humana, los datos moleculares permiten determinar: a) localización geográfica, b) tiempo en que se produjeron las divergencias y c) permiten elaborar Modelos de Evolución. Al respecto veremos cómo han surgido algunas discusiones de la interpretación de los datos moleculares y los datos que proporciona el registro fósil.

Los genetistas y algunos antropólogos oponen dos modelos diferentes sobre el origen del hombre moderno. Unos y otros coinciden en admitir que Homo erectus abandonó África hace aproximadamente un millón y medio de años, para ocupar otras regiones del mundo antiguo, el Hombre de Pekín en China, el Homo erectus de Java, serían sus descendientes así como 250.000 años atrás también lo será el Homo sapiens arcaicos. A partir de aquí es donde estos modelos evolutivos divergen en su explicación (LEWIN, 1992).

El modelo de evolución desarrollado por los genetistas Allan Willson y Rebecca Caan, postula que el origen del hombre moderno resulta de la evolución de una única población de Sapiens arcaicos africanos hace tan solo 200.000 años y que los descendientes de esta población habrían emigrado de África sustituyendo a los Sapiens arcaicos que vivían en otras partes del mundo. La otra idea, la de los relojes moleculares, surge de la observación de que el ritmo de cambio genético según mutaciones puntuales, es tan regular en largos períodos que se pueden usar para datar divergencias de troncos comunes (WILSON y CAAN, 1992).

A este modelo también se lo llama *Modelo Out of África o Modelo de la Eva Mitocondrial.* Se basa en el estudio del ADN mitocondrial y se ha aplicado para reconstruir la ultima etapa de la evolución del hombre moderno.

El ADN mitocondrial se diferencia del nuclear en su estructura (anular) y localización. Otra diferencia reside en que solo codifica 37 genes (el nuclear 100.000).El ADN mitocondrial también difiere (y esto fue considerado una ventaja importante para el equipo de Willson, en su heredabilidad. Los genes nucleares, se heredan mas o menos equitativamente del padre y de la madre, en cambio el mitocondrial solo se trasmite por el óvulo y por lo tanto solo se hereda de la madre. Otra utilidad se encuentra en su tasa de mutación, en forma rápida y constante lo que brinda un reloj molecular que se mueve muy rápido y permite fijar un acontecimiento relativamente reciente. Las mutaciones son neutras y la selección natural no las elimina. Wilson y colaboradores, utilizando este reloj mitocondrial, fundado en el número acumulado de mutaciones y no en los cambios de las frecuencias genéticas, construyó un arbol genealógico que revelaba mayor diferenciación en África. Esto les permitió inferir que fue en este continente donde el ADN mitocondrial habría evolucionado durante un período mayor y que se podría seguir la pista hasta encontrar una mujer africana ancestral.

Asimismo midieron cuanto ADN mitocondrial ha evolucionado en poblaciones que se fundaron en tiempo conocido. Así, estimando que las poblaciones de Nueva Guinea y Australia se fundaron hace 50.000 y 60.000 años respectivamente, y comprobando la cantidad de evolución que se operó en ellas esta resultó ser un tercio de la cantidad operada en la humanidad. Por ello dedujeron que "Eva" vivió hace el triple de ese tiempo; es decir entre 150.000 y 180.000 años (WILSON y CAAN, 1992).

7.2. La Paleontología y el Modelo Multirregional

Al modelo de la "Eva" mitocondrial se opone el modelo desarrollado por los paleoantropólogos que rechazan la hipótesis del origen único para el hombre moderno. Defienden por el contrario que los humanos se originaron primero en África, pero que luego desarrollaron sus formas modernas en las diferentes regiones del mundo antiguo. Woolpoff y su equipo proponen como alternativa *el modelo multirregional de evolución humana.* Consideran que el registro fósil y los artefactos son datos mucho mas confiables que las variaciones operadas en el ADN mitocondrial, son observables, son hechos empíricos. Sostienen que el registro fósil constituye la prueba real del hombre moderno, además de ser rico en restos humanos y en yacimientos arqueológicos del último millón de años, por el contrario los datos genéticos son de orden conjetural.

Señalan que la teoría de "Eva" debería ser corroborada por el registro fósil y rechazan la pretensión de la sustitución total de las poblaciones arcaicas por las modernas como así también la falta de hibridación y mezcla con los grupos que reemplazaron. La sustitución rápida en todos los ambientes y climas no condice con la presunción de que son las poblaciones nativas y no las inmigrantes las que desarrollan ventajas demográficas y adaptativas. Habría que encontrar para esta afirmación, restos arqueológicos de las conductas que les confirieron semejante éxito, para que hubiera ocurrido una invasión total y una sustitución completa de los arcaicos por los modernos.

Quienes postulan el modelo multirregional concluyen que la dificultad principal reside en el uso del ADN mitocondrial, más precisamente en la característica que Wilson y Caan habrían considerado su principal ventaja: la forma de heredabilidad. Si el ADN mitocondrial no se recombina y se trasmite solo por vía materna, el potencial de deriva genética (pérdida accidental de linea por azar) es muy grande, en particular, cuando en alguna generación no hay descendencia femenina ésta desaparece.

Ademas se debe tener en cuenta que las variaciones de este ADN no dependen solo de las mutaciones dado que hay cambios drásticos producidos en una población por fluctuaciones climáticas (como debió ocurrir durante los periodos glaciales) o crecimiento demográfico como consecuencia de una nueva forma de obtención de alimentos.

En un nuevo marco interpretativo de los datos de la genética, los paleoantropólogos ubicarían a la "Eva" como el antecesor mitocondrial más remoto de la humanidad, viviendo en África hace por lo menos 1 millón de años (coincidiendo con la salida del Homo erectus del Africa); es decir la migración de las mitocondrias se produciría junto con la de algunos grupos de primitivos antecesores hacia Eurasia, cuando todavía no había allí otros hominidos. Esto reconciliaría de alguna manera el registro fósil con los datos de la genética (THORNE y WOLPOFF, 1992).

7.3. Estado actual del debate

Como hemos visto, ambos modelos evolutivos presentan puntos débiles, así por ejemplo el modo en que una población de hombres modernos sustituyó a los arcaicos sin dejar rastro de una mezcla genética detectable en el Modelo Regional.

Caan, presume que la causa de la sustitución pudo obedecer a enfermedades infecciosas que eliminaron a un grupo. Cavalli Sforza, apoya esta tesis aportando la idea que en los modernos debió aparecer un rasgo que impidió que se cruzaran eficazmente con otros homínidos, es decir, sugiere la aparición de un lenguaje avanzado, que operó como barrera.

Por su parte el Modelo Multirregional, necesitaría de una continuidad genética muy grande, a través de muy amplias regiones geográficas. Sahin Rouhani decía al respecto: *"...incluso en condiciones ecológicamente idénticas, cosa que raramente ocurre en la naturaleza; las poblaciones geográficamente aisladas divergen unas de otras y finalmente se reproducirán aisladamente /.../ es totalmente imposible que la evolución siga idénticos caminos en este paisaje multidimensional"* (LEWIS, 1992).

El modelo Multirregional requiere un recambio continuo de genes, para lo cual es necesario un largo período hasta alcanzar el equilibrio; tiempo que no ha sido suficiente en la historia de la humanidad. Como conclusión podríamos decir que el registro fósil constituye el elemento mas tangible del pasado de la humanidad, pero asimismo, los genes de los hombres actuales son un producto directo de ese pasado.

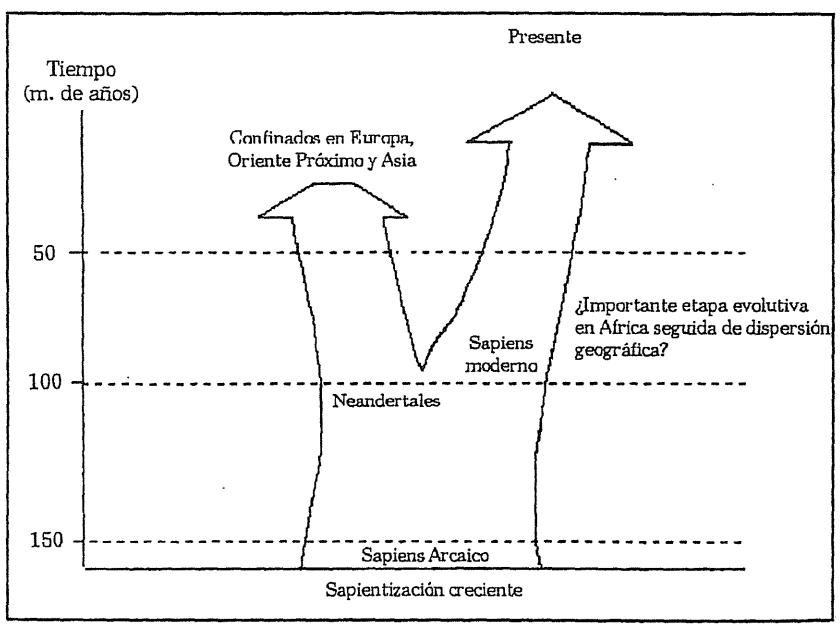


Gráfico Nº 12. Arbol que presenta a los Neandertales como un fondo de saco evolutivo. Una teoría muy difundida sobre el origen de los seres humanos modernos es que los Neandertales eran una variante geográfica de *sapiens arcaico*, que se extinguió cuando el *Homo sapiens* completamente moderno llegó a Europa procedente de algún lugar, posiblemente de Africa. (Gráfico modificado de Roger Lewin, *Evolución Humana*, 1987, Ed. Salvat).

Bibliografía

ABOITZ, F., The evolutionary origin of the mammalian cerebral cortex, en *Biological Research*, 25:41'49, 1992.

AYALA, J. F., *La naturaleza inacabada*, Salvat, Col. Cientifica, Barcelona, 1987.

AYALA, J. F., *Origen y evolucion del hombre*, Alianza, 1985.

BIBEN, M., "Allomaternal vocal behavior in squirrel monkeys", en Developmental Psychobiology, 25(2):79-92, 1992.

BLUMENSCHINE et. al., "Carroñeo y evolución humana", en *Investigación y Ciencia*, nro 195, 1992.

BRAIN, C. K. y SILLEN, A., "Evidence from the Swartkrans cave for the earliest use of fire", en *Nature*, vol 336, dic. 1988.

BROWN, B.; WALKER, A.; WARD, C. V. y LEAKEY, R. E., "New Australopithecus boisei calvaria form at Lake Turkana, Kenya", en *American Journal of Physical Anthropology*, 91:137-159, 1993.

CAMPILLO, D., "Paleopatología de la columna vertebral", en *Investigación y Ciencia*, Paleontología Humana. Barcelona, 1988, págs. 119-126.

CHOMSKY, B., *Reflexiones sobre el lenguaje y el entendimiento*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1985.

CLARK, J. D., "The earliest cultural evidence of Hominids in Southern and South Central Africa", en *From apes to angels. Essays in Anthropology in honor of Phyllip V. Tobias*, Geoffrey H.Sperber, Departament of Oral biology, University of Alberta, Edmonton, Canada, 1990.

COOKE, H. B. S., *Taung fossils in the University of California Collections. En: From apes to angels. Essays in Anthropology in honor of Phyllip V.Tobias*, Geoffrey H. SPERBER, Departament of Oral Biology, University of Alberta, Edmonton, Canada, 1990.

CROW, J. F., "An advantage of sexual reproduction in a rapidly changing environment", en *Journal of Heredity* 83:169-173, 1992.

DAEGLING, D. J. y GRINE, F. E., "Compact bone distribution and biomechanics of early hominid mandibles", en *American Journal of Physical Anthropology*, 86:321, 1991.

DARWIN, C., *El origen de las especies*, Tomo I y II, Planeta-Agostini, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, Barcelona, 1985.

DORAN, D. M., "Comparative locomotor behavior of chimpanzees and bonobos: the influence of morphology on locomotion" en *American Journal of Physical Anthropology*, 91:83-98, 1993.

DORAN, D. M., "Sex differences in adult chimpanzee positional behavior: the infuence of body size on locomotion and posture", en *American Journal of Physical Anthropology*, 91-99-115, 1993.

ELDREDGE, N. y NILES, C., *Phylogenetic patterns and the evolutionary process. Method and Theory in Comparative Biology*, Columbia University Press, New York, 1980.

ELDREDGE, N. y TATTERSALL, I., *Los mitos de la evolución humana*, F.C.E., México, 1986.

FLK, D. "Language, handedness and primate brains. Did the Austhralopithecus sing?", en *Current Anthropology*, 82: 72-78, 1980.

GARDNER, A. y GARDENER, R., "La enseñanza del lenguaje de los sordomudos en Washoe" en Morin y Piatelli-Paknarub M., *La unidad del Hombre,* Argos Vergara, Barcelona, 1983.
GHIGLIERI, M. P., "Ecología social de los chimpances", en *Investigación y Ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 138-146.
GIBBONS, A., "Rewriting —and redating— prehistory. New dates for the travels of Homo erectus, a forerunner of humans...", en *Science,* vol 263, 25 feb, 1994, pp 1087-1088.
GODALL, J., *En la senda del hombre,* Salvat, Buenos Aires, 1986.
GODFREY, L. R.; LYON, S. K. y SUTHERLAND, M. R., "Sexual Dimorphism in large-bodied primates: the case of the subfossil lemurs", en *American Journal of Physical Anthropology,* 90:315-334, 1993.
GOULD, S. J., *La falsa medida del hombre,* Hyspamérica, Buenos Aires, 1988.
GREMFIELD, P. M. y SAVAGE-RUMBAUGH, "Perceived variability and symbol use: a common language cognition interface en children and chimpancee", en *Journal of Comparative Psychology,* 98:201-218, 1984.
HARTWIG-SCHERER, S., "Body wight prediction in early fossil hominids: towards a taxon - "Independent" approach", en *American Journal of Physical Anthropology,* 92:17-36, 1993.
HARTWING-SCHERER, S. y MARTIN, R. D., "Allometry and prediction in Hominoids: a solution to the problem of intervening variables", en *American Journal of Physical Anthropology,* 88:37, 1992.
HAY, R. y LEAKEY, M. D., *Las pisadas fosiles de Laetoli. En: Investigación y ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 110-118.
HOLLOWAY, R. L., "Sexual dimorphism in the human corpus callosum: its evolutionary and clinical implications", en *From apes to angels. Essays in Anthropology in honor of Phyllip V. Tobias,* Ed. Geoffrey H. Sperber, Dep. of Oral Biol., Univ. of Aberta, Admonton, Canadá, 1990.
HOUGHTON, P., "Neandertal supralaryngeal vocal tract", en *American Joural of Physical Anthropology,* 90: 139-146, 1993.
ISSAC, G., "Cómo compartían su alimento los homínidos protohumanos", en *Investigación y Ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 78-92.
JOHANSON, D. et. al., "New partial skeleton of Homo habilis form Olduvai George, Tanzania, en *Nature,* vol 327, 21 may 1987, págs. 205-187.
JOHANSON, D. y EDEY, M., *El primer antepasado del hombre,* Planeta, 1981.
KNOLL, A., "Al final del Eon proterozoico", en *Investigacion y Ciencia,* nro 183, 1991.
LATIMER, B. y LOVEJOY, O. "The calcaneus of Australopithecus afarensis and its implications for the evolution of bipedality", en *American Journal of Physical Anthropology,* 78:369-386, 1989.
LEAKEY, R. E., *La formación de la humanidad,* Serbal, Barcelona, 1981.
LEAKEY, R. E. y LEWIN, R., *Los orígenes del hombre,* Aguilar, Barcelona, 1980.
LEROI-GOURHAM, *El gesto y la palabra,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1971.
LEVIANTON, J., "La edad de oro de la evolucion animal" en *Investigación y Ciencia,* nro 196, 1993.
LEWIN, R., *Evolución humana,* S. Dalvat, Col.Científica, Barcelona, 1987.
LEWIN, R., "La Antropología molecular", en *Mundo Científico,* nro 119.
LEWONTIN, R., *La diversidad humana,* Labor, Prensa Científica, 1984.
LINTON, S., "La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología", en *Antropología y feminismo,* Compiladoras Harris, O. y Young, K., Anagrama, Barcelona, 1979, págs. 35-47.

LOVEJOY, O., "Evolución de la marcha humana" en *Investigación y ciencia,* enero de 1989, nro 148, págs. 72-80.
MC HENRY, H., "Petite bodies of the "Robust. Australopithecines", en *American Journal of Physical Anthropology,* 86:445-454, 1991.
MC MENAMIN, "La radiacion de la vida animal", en *Investigacion y Ciencia,* nro 129, 1987.
MILTON, K., "Dieta y evolucion de los primates", en *Investigacion y Ciencia,* nro 205, 1993.
ORQUERA, L., *La hominización,* Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires, 1980.
PILBEAM, D., "Origen de Hominoideos y Homínidos", en *Investigación y Ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 127-137.
POTTS, R., "Why the Oldowan? Plio-Pleistocene toolmaking and the transport of resources", en *Journal of Anthropological Research,* 1991.
PREMACK, D., "El lenguaje y su construcción lógica en el hombre y en el chimpancé", en *Morin, E., Piatelli-Paknarubu,* Argos Vergara, Barcelona, 1983.
RAK, Y., *The Australopithecine Face,* Academic Press, 1983.
REED, K. et. al., "Proximal femur of Australopithecus africanus from member 4 Makapansgat, South Africa", *American Journal of Physical Anthropology,* 92:1-15, 1993.
RICKLAN, D. E., "The precision grip in Australopithecus africanus: anatomical and behavioral correlates", en *From apes to angels,* Essays in Anthropology in honor of Phyllip V. Tobias, Geoffrey H. Sperber, Dep. of Oral Biol., Univ. of Alberta, Admonton, Canadá, 1990.
RIGHTMIRE, G. P., "Variation among early Homo crania from Olduvai Gerge and The Koobi Fora Region", en *American Journal of Physical Anthropology,* 90:1-33, 1993.
RUKANG, W. y SHENGLONG, L., "El hombre de Pekin, en *Investigación y Ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 27-36.
SAPOLSKY, R. M., "El estrés en los animales", en *Investigación y Ciencia,* marzo de 1990, nro 162, págs. 68-76.
SAVAGE-RUMBAUGH, et. al., "Can a chimpancee make a statement?", en *Journal of Experimental Psychollogy,* 112:457-492, 1983.
SCHWOERBEK, W., *Evolucion,* Salvat, Col. Cientifica, Barcelona, 1986.
SELYE, H. *La tensión en la vida,* Compañía Fabril Editora, Buenos Aires, 1980.
SHEFFERLY, N. y FRITZ, P., "Male chimpanzee behavior in relation to female ano-genital swelling", en *American Journal of Primatology,* 26:119-131, 1992.
SHIPMAN, P., "Caza carroñera", en *Natural History,* vol 4 pp 20-25, 1984.
SHIPMAN, P., *Hallazgos en Kenia: revolución en las teorías sobre la evolución,* Geo Mundo, febrero: 109-114, 1987.
SIMMONS, R. M. T., "Role of the Thalamus in the evolution of speech and language in man", en *From apes to angels. Essays in Anthroplogy in honor of Phyllip V. Tobias,* Geoffrey H. Sperer, Dep. of Alberta, Admonton, Canadá, 1990.
SPENCER, M. A. y DEMES, B., "Biomechanical analysis of masticatory system configuration in Neanderthals and inuits", en *American Journal of Physical Anthropology,* 91:1-20, 1993.
SPERBER, G. H., "The phylogeny and ontogeny of dental morphology", en *From apes to angels. Essays in Anthropology in honor of Phyllip V. Tobias,* Geoffrey H. Sperber, Dep. of Oral biol., Univ. of Alberta, Admonton, Canadá, 1990.
STRAUS, L. G., "Age of the modern Europeans", en Nature, vol 342, 30 nov 1989, págs. 476-477.
STRINGER, C. B. y GRÜN, R., "Time for the last Neanderthals", en *Nature,* vol 351, 27 de junio de 1991, págs. 701-702.
SUSMAN, R., "Who made the oldowan tools? Fossil evidence for tool behavior in Plio-Pleistocene Hominids", en *Journal of biological Research,* 1992, pp 130-151.
SUSMAN, R. L., "Hand of Paranthropus robustus from Member 1, Swartkrans: fossil evidence for tool behavior", en *Science,* 233, 85, 1986, págs. 781-748.

SWISHER, C. C.; CURTIS, G. H., JACOB, T., GETTI, A. G., SUPRIJO WIDIASMORO, A., "Age of the earliest known hominids in Java, Indonesia", en *Science,* Vol 263, 25 de febrero de 1994.
TARDIEU, C. et. al., "New method of three-dimensional analysis of bipedal locomotion for the study lf displacements of the body and body-parts centers of mass in man and non-human primates: evolutionary framework", en *American Journal of Physical Anthropology,* 90:455-476, 1993.
TOBIAS, P. V., *The evolution of the Human Brain, Intellect and Spirit,* Andrew Abbie Memorial Lecture, Adelaide, Australia: University of Adelaide Press, 1982.
TRINKAUS, E. y HOWELLS, W., "Neanderthales", en *Investigación y Ciencia,* Paleontonogía Humana, Barcelona, 1988, págs. 14-27.
WALKER, A. y LEAKEY, R. E. F., "Los homínidos de Turkana Oriental", en *Investigación y Ciencia,* Paleontología Humana, Barcelona, 1988, págs. 64-77.
WALKER, A.; ZIMMERMAN, y LEAKEY, R. E. F., "A possible case of hypervitaminosis A in Homo erectus", en *Nature,* Vol. 296, marzo de 1982, págs. 248-250.
WASHBURN, S. L., "El comportamiento humano y el comportamiento de otros animales", en *Proceso a la Sociobiología,* Varios Autores, Ed. Tres Tiempos, Buenos Aires, 1982.
WASHBURN, S., "La evolución de la especie humana", en *Investigación y Ciencia. Paleontología Humana,* Barcelona, 1988, págs. 100-109.
WHITE, F. J., "Pygmy chimpanzee social organization: variation with party size and between study sites", en *American Journal of Primatology,* 26:203-214, 1992.
WILSON, A. y CAAN, R., "Origen africano reciente de los humanos". En Investigacion multirregional de los humanos", en *Investigacion y Ciencia,* nro 184, junio de 1992.
WOOD, B., "Who es the "real" Homo habilis?", en *Nature,* vol 327, mayo de1987, págs. 187-182.
ZIHLMAN, A., "Knuckling under: controversy over hominid origins", en *From apes to angels, Essays in Anthropology in honor of Phyllip V. Tobias,* Geoffrey H. Sperber, Dep. of Oral Biol., Univ. of Aberta, Admonton, Canadá, 1990.

Notas

1 "Folk Literature of the Chorote Indians ", Ed. J. Wilbert and K. Simoneau, University of California, 1985, pag,26 (versión resumida)

2 "Popol Vuh, *Antiguas historias de los indios quichés de Guatemala",* Ed. Porrúa, México, 1973, (versión resumida).

3 Existen diferencias anatómicas que permiten separar a los australopitecinos del género Homo. Asimismo, desde el punto de vista del uso y confección de artefactos también existen diferencias en el grado en que éstos pudieron haber intervenido para la supervivencia de la especie. Se considera que si bien los australopitecinos pudieron usar a menudo objetos extrasomáticos, *su utilización no era condición necesaria para su subsistencia; dado su tipo de dieta esencialmente herbívora y frugívora bien pudieron utilizar palos, ramas o artefactos de piedra, pero no dependían exclusivamente de ellos para su supervivencia como especie.* En este sentido la utilización de artefactos no se diferenciaría en mucho de la forma en que los construyen y emplean los antropomorfos actuales.

PODER, RACISMO Y EXCLUSIÓN

LILIANA MAZETTELLE Y HORACIO SABAROTS

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene la intención de sintetizar y traer al debate algunos de los últimos aportes científicos en torno a una problemática particularmente controvertida. Nos referimos a un tema consustancial al origen y desarrollo de la antropología: la cuestión de la diversidad de nuestra especie y aquellas interrelaciones humanas donde irrumpe el racismo, la discriminación y la exclusión.

Para acercarnos a esta problemática no sólo deberemos atender a las investigaciones sobre el significado de las diferencias biológicas intraespecíficas de la especie humana, sino también y fundamentalmente a las interpretaciones y la carga de significados que los actores sociales atribuyen a esas diferencias. Es a través de este universo simbólico de representaciones de sí mismo y de los demás como los grupos humanos construyen históricamente sus interrelaciones sociales cargadas de identidades y de oposiciones, de solidaridades y de rupturas violentas.

Esta problemática ha sido investigada y conceptualizada de muy diversas maneras en el desarrollo de las ciencias humanas, valiéndose de categorías diversas tales como las de raza, etnia, minoría, vinculadas a aquellas otras que apuntan más a las relaciones entre los grupos: etnicidad, racismo, prejuicio, discriminación y exclusión. Haciendo una revisión de tal desarrollo se advierten períodos de auge en el interés de estos problemas y otros en los que los científicos declinaron su preocupación por estas cuestiones, variaciones que se corresponden con situaciones históricas específicas. No obstante, redefinidas a la luz de nuevos descubrimientos o reelaborando viejos postulados, parecen resistirse a abandonar las discusiones académicas y políticas, siendo realimentadas continuamente por conflictos étnicos-raciales que se suceden en distintas latitudes y que adquieren, en algunos casos, inusitada violencia, retomando el primer plano de la opinión pública mundial.

Iniciaremos este trabajo con un breve recorrido histórico que, tanto a causa del espacio disponible, como de la complejidad del tema, pretende ser sólo un esbozo de la emergencia de postulados racistas en el seno de la sociedad occidental, y de las condiciones sociohistóricas que favorecieron su emergencia. Dentro de este punto consideramos importante tratar un conjunto de ideas racistas, presentes por largos períodos en los ámbitos académicos. En términos generales sostenían la existencia de diferencias sustanciales entre los grupos raciales y, por lo tanto, planteaban que habría razas superiores e inferiores, produciendo lo que algunos llamaron la interpretación jerárquica (en sentido biológico) de la humanidad. Ve-

remos cómo argumentaron sus postulados y cuáles fueron las condiciones sociohistóricas que posibilitaron su emergencia y desarrollo hasta el presente en el campo científico. Su importancia radica en el efecto de "verdad" que suscita su condición de discurso supuestamente objetivo, y su incidencia en las políticas de los Estados y en el pensamiento social en general.

2. TRAS LAS HUELLAS DEL RACISMO

2.1. La irrupción del nuevo mundo

Una de las creencias que más nos fascinan y que incitan nuestra curiosidad, es la de pensar en la existencia de grupos humanos que se han mantenido aislados, fuera del contacto con otras sociedades. La antropología, que ha relevado una gran parte de las culturas existentes, ha puesto en tela de juicio estas creencias. Salvo excepciones, en sí mismas dudosas, las diversas sociedades han estado en contacto con otras, limitadas quizás en número, en espacios considerados reducidos para nuestra visión de hombres del siglo XX, pero no aisladas, no ajenas por miles de años a la existencia de otros seres humanos. La migración, el mestizaje, el intercambio y también los enfrentamientos han sido inherentes a las sociedades humanas. Y quizá justamente en estos movimientos de contacto se encuentre la base de ese prejuicio tan extendido, el etnocentrismo. Como lo expresa Levi-Strauss (1986:25): "Periódicamente cada cultura se afirma como la única valedera y digna de ser vivida; ignora las otras, las niega incluso como culturas". En estos términos, los "otros" serán calificados con términos peyorativos tales como: estiércol frío, huevos de piojos, etc. que los diferencian de "nosotros", los hombres. Pero esas actitudes etnocéntricas no implican necesariamente el rechazo, la búsqueda de la destrucción de otros pueblos. La curiosidad e incluso la solidaridad con el extranjero son ingredientes que se encuentran en distintas dosis en las diferentes culturas.

En gran parte de la historia de la humanidad la noción del mundo y de los grupos humanos que lo habitaban fue limitada, y lo fue también para los europeos del siglo XV, una Europa en pleno proceso de cambio, transitando del llamado oscurantismo medieval a la era de los descubrimientos. A esta Europa le emerge América desafiando un buen número de ideas establecidas sobre la geografía, la teología, la historia y la naturaleza del hombre. Sobre África y Asia, los europeos poseían al menos algunos conocimientos, pero de América y sus habitantes no sabían nada. En ese proceso de expansión van a ir entrando en contacto con distintas culturas. Descripciones físicas de sus habitantes, de sus costumbres, creencias, etc. van a ir arribando a Europa a través del cristal coloreado de la mirada de soldados, misioneros, aventureros varios. Como dice Duchet (1975:15): "En África y en América, mercaderes, marinos, soldados o misioneros se lanzaron en una empresa de la que esperaban obtener una ganancia, bien de orden material, bien de orden espiritual: conquistar un imperio, preparar o fortificar un establecimiento, poner las bases de un comercio continuo en goma o marfil, hacer el censo de las tribus hostiles u hospitalarias, evangelizar pueblos "groseros" y "supers-

ticiosos", fueron otras tantas tareas que no predisponían ni a la observación, ni a la comprensión".

En tanto las distintas potencias de la época discutían sobre la autoridad y jurisdicción en los nuevos territorios, comienzan las polémicas sobre la naturaleza de esos hombres "bárbaros" e "incultos" que en 1537 por medio de una bula papal son declarados "hombres verdaderos", pero comparables a niños que necesitan orientación y amparo.

A lo largo de esta expansión de cuatro siglos, Europa irá constituyendo su propio mito, se inventará a sí misma como Europa la conquistadora, cuna de la civilización. El europocentrismo, la forma acentuada de un etnocentrismo "a la europea" llevará a lo largo de los siglos a la construcción de una historia universal, una versión de la historia que se conformará en función de los intereses de las potencias europeas.

Se va conformando una visión de los pueblos no europeos en la que lo que prima es la simplificación y los estereotipos. El hombre europeo tendrá la carga de "humanizarlos", "convertirlos", "inculcarles necesidades europeas", etc., y el derecho de usufructuar sus tierras y su trabajo.

2.2. El hombre como mercancía, el color como estigma

Las actividades económicas encaradas por los europeos en diferentes áreas de América, ya sea en minería, o en agricultura —rubro en el que predominó la sustitución de cultivos tradicionales por monocultivos comerciales— requerían contar con trabajadores. Ante la falta de mano de obra libre europea, se buscó por distintos medios, en general compulsivos, contar con trabajadores indígenas. En algunas regiones de América esto fue imposible dado que los aborígenes se rebelaban o huían favorecidos por su conocimiento del territorio, o bien se había producido un verdadero genocidio de las poblaciones nativas, ya sea por haber muerto en la lucha contra los invasores o debido a las condiciones de trabajo, enfermedades, desarraigo.

Los conquistadores no se amedrentaron, y si no podían utilizar el bajo costo del trabajo aborigen, recurrirían al que les brindaría un comercio, que en el siglo XV aún era incipiente: la trata de esclavos. Esta "actividad comercial" que estuvo en sus inicios hegemonizada por los portugueses, y posteriormente lo fue sucesivamente por holandeses e ingleses, se abasteció principalmente en África, alcanzando su apogeo en los siglos XVIII y XIX. Según Wolf (1982) "(...)entre 1701 y 1850 llegó al nuevo mundo el 80 % de todos los esclavos". Aproximadamente ocho millones de personas salieron por la fuerza de África, muchos ni siquiera llegarían a destino dadas las condiciones inhumanas en que eran 'transportados' ".

Little (1961:65) plantea que los tratantes de esclavos "...eran abastecidos por proveedores africanos, pudiendo adquirirse esclavos por medio del cambio. Los africanos puestos en venta eran, teóricamente, prisioneros de guerra, criminales o indígenas que habían vendido su libertad. Estas cómodas excusas liberaban a los europeos de toda responsabilidad moral, y los defensores del comercio de esclavos presumían incluso de liberar a sus víctimas de la muerte".

La realidad era que fueron tratados como mercancías pues despersonalizar al otro, reducirlo a la condición de cosa, objeto comerciable, fue condición de este

redituable comercio. Un comercio que comenzó la larga sangría de África que dura hasta la actualidad.

Para el comprador, los esclavos no constituían más que instrumentos de producción, a los cuales había que someter a una dirección, control, disciplina y prácticas paternalistas, pues los negros eran considerados seres inferiores carentes de inteligencia, perezosos e infantiles. Pero esta visión distorsionada e intencionada no fue lo que motivó el sistema esclavista. La base de éste fue fundamentalmente económica y como consecuencia de la empresa exportadora colonial, su resultado fue una sociedad estructurada de la esclavitud.

Otra forma de reforzar su visión negativa de los esclavos fue negar las diferentes formas de rebelarse al sometimiento que éstos desarrollaron. Entre éstas se encuentran la destrucción de herramientas, heridas, sarcasmo, ironía, defensa de la vida privada, sabotajes, rebeliones, etc., formas que nos demuestran que no hubo una aceptación pasiva de la situación, aún cuando estas formas de lucha no presentasen el carácter de una organización negra, masiva, de rebelión contra la esclavitud.

El trato inhumano dado a los esclavos, unido a los principios igualitarios popularizados por la revolución francesa y norteamericana, así como una serie de circunstancias político-económicas que desestructuraron el sistema de producción basado en el uso de mano de obra esclava, favorecieron, en el transcurso del siglo XIX, la abolición de la esclavitud en diferentes países. Ahora bien, el desarrollo de movimientos en favor de la abolición de la esclavitud, dio lugar a una serie de controversias ideológicas en torno a las capacidades de los negros, reemplazándose, según Little (1961) por parte de los esclavistas, la primacía de los argumentos acerca de la necesidad económica de contar con esclavos, por el argumento biológico de una inferioridad innata de dichos pueblos, que se reflejaría en sus aptitudes intelectuales, morales y psicológicas.

El esclavismo dejará una marca, ésta persiste aún hoy, la marca del color que como dicen Preiswerk y Perrot (1979:372) dio lugar a que "(...)el negro como color se convirtió en símbolo de sujeción, de inferioridad radical".

2.3. La Ilustración: la diferencia tolerada

En el siglo XVIII se desarrolló el movimiento filosófico-cultural conocido como Ilustración. Estos pensadores sentaron bases teóricas fundamentales dentro del pensamiento occidental, las mismas tuvieron gran incidencia en toda la praxis político-social europea. Un siglo XVIII que se caracterizó por la desaparición del mundo feudal, lo que llevó a grandes convulsiones sociopolíticas que coincidieron con el avance del capitalismo comercial y el comienzo del industrialismo. De ese mundo feudal desmembrado, surgieron los estados nacionales, los cuales compitieron entre sí en el proceso de expansión marítima con fines comerciales.

Es el momento en el cual se dan los movimientos que culminaron en una serie de revoluciones y regicidios, que dieron el triunfo al orden burgués, el cual encontró en el pensamiento de los filósofos de la ilustración las bases para su justificación y fundamentación.

Para estos pensadores, la razón, el impulso a la crítica, la libertad espiritual y la tolerancia religiosa debían sustituir a la tradición. Presentan una actitud negativa frente al orden políticosocial existente, pues a su juicio, ahogaba las

posibilidades de construir un orden social más "racional", que permitiese un desarrollo pleno de las potencialidades del hombre.

En este siglo XVIII los discursos etnológico y antropológico se presentan como parte de un discurso filosófico general en el seno del cual se desarrolla toda una reflexión acerca de la naturaleza del hombre y la génesis del movimiento de las sociedades humanas. Ideas claras de este período serán las de evolución social, unidad psíquica, progreso, doctrina de la perfectibilidad.

Las diversas culturas no europeas formarán parte de su reflexión, pero como dice Duchet (1975:13), la finalidad no es tanto explicarlas sino que serán abordadas como parte de "...un debate interminable, cuyo objetivo no es tanto, finalmente, la condición del salvaje, como la condición del civilizado, y el sentido de la historia humana". En este marco deben entenderse las controversias acerca del Buen Salvaje.

Estos pensadores condenaron los crímenes de los conquistadores y el comercio atroz de esclavos, pero siempre dentro de una actitud que puede ser calificada como reformismo humanitario, tolerante, el cual presenta una alta carga de europocentrismo: asimilar e incorporar a los pueblos "salvajes" debe ser el objetivo de una política racional, pues estos pueblos son vistos como los retardatarios en el camino de la razón y la civilización. Se debía sustituír una colonización a través de la violencia por una política de asimilación, que sería redituable en súbditos leales y en rentas de la inversión económica que representan los establecimientos coloniales.

Ahora bien, en el seno de estos discursos filosóficos no emerge una concepción que busque explicar la diversidad sociocultural basándose en factores biológicos hereditarios. Las explicaciones en cuanto a la diversidad son referidas a factores ambientales, principalmente el clima y otros factores geográficos y también aspectos tales como la dieta, el modo de vida y las enfermedades.

Una figura representativa del pensamiento de la época es el conde de Buffón; en él el discurso científico y el filosófico se confunden, se interesó por la anatomía en su calidad de filósofo. Buffón reflexionó acerca de la unidad de la especie humana y sus variaciones. Utilizó el término de raza a los fines de clasificar las variedades de la especie, pero no lo definió con precisión. Lo que es claro en él es la importancia que adjudica al clima, y además qué tipo de clima favorece el surgimiento de una humanidad más plena: "El clima más templado es el que existe desde el grado 40 hasta el 50 (...) es también dentro de esta zona donde se encuentran los hombres más bellos y mejor hechos; es en este clima donde debemos tomar el modelo o la unidad con la cual contrastar todos los matices de color y belleza" (citado por Duchet, 1975:221). Nos encontramos aquí con una postura que refiere a la perfección de la raza blanca como habitante de los climas templados. Un hombre europeo, que a diferencia de los "salvajes" aceptó el reto de la naturaleza y la dominó.

Para Buffón sólo hay dos posibilidades: degenerar o perfeccionarse. La degeneración se produce como consecuencia de una serie de factores: el clima —muy caluroso o muy frío—, enfermedades epidémicas, variaciones que se transmitan hereditariamente o motivos culturales tales como alimentación, manera de vivir, etc. El hombre americano representaba un ejemplo de esta degeneración, la cual le había impedido doblegar a la naturaleza. Pero para Buffón, la colonización europea y su influencia civilizadora permitiría remediar esa situación, pues con un adecuado control del medio todas las formas contemporáneas del hombre podían perfeccionarse.

Como vemos, la idea de una degeneración de determinadas "variedades" de hombres constituye la muestra de un racismo latente. Un racismo aprisionado en el seno de un sistema filosófico que le pone límites tales como la doctrina de la perfectibilidad y el papel de la educación. Y que emerge sobre la base de ser hombres europeos que se consideran validados por su superioridad tecnológica que, aunada a una serie de recursos políticos y económicos, les permite expandirse e imponerse a pueblos de los distintos continentes.

2.4. Creacionismo: monogenistas versus poligenistas

En el siglo XVIII dentro de los círculos intelectuales, se desarrollaron y enfrentaron diferentes posiciones acerca del origen de los hombres. Una de las principales tuvo como fuente de inspiración el Libro del Génesis. Esta posición creacionista-monogenista planteaba que la humanidad entera tenía a los mismos descendientes de Adán y Eva como antepasados comunes. Las razas humanas habían sido producto de la "degeneración" que sucedió a la perfección del paraíso. Esta degeneración habría variado según las razas: fue menor para los blancos y mayor para los negros. El proceso de degeneración sería consecuencia de una serie de factores, principalmente el clima.

Dentro de los degeneracionistas hubo dos posiciones: aquellos que sostuvieron que las diferencias se debieron a un desarrollo gradual por influencia del clima, pero se habían fijado y eran irreversibles; y por otro lado, los que plantearon que debido al desarrollo gradual se podía revertir el proceso creando un entorno adecuado.

La otra postura presente en la época, fue la denominada poligenista. Estos abandonaron la versión bíblica por considerarla alegórica, y atribuyeron las diferencias raciales a actos de creación separados.

Como hemos visto, en el siglo XVIII predominó en el ámbito intelectual la interpretación evolucionista y ambientalista, lo cual favoreció la adscripción a la postura monogenista, especialmente aquella que postulaba la reversibilidad de la situación.

2.5. Posturas racistas en la etapa pre-darwinista

La postura poligenista tuvo importantes representantes entre los científicos norteamericanos durante la primera mitad del siglo XIX. Debemos recordar que Estados Unidos era una Nación que aún practicaba la esclavitud y estaba expulsando a los aborígenes de sus tierras.

Ser poligenista no implicaba necesariamente no tener una filiación religiosa, así como tampoco ser partidarios de la esclavitud. Por el contrario, muchos de ellos no adhirieron a la esclavitud, institución muy cuestionada en los Estados Unidos en el siglo XIX fundamentalmente por motivos político-económicos. Por su parte, los partidarios de la esclavitud buscaron argumentos que sustentasen dicha práctica en la Biblia; por ejemplo: la degeneración de los negros por la maldición de Caín.

Entre los científicos poligenistas considerados prestigiosos en la época tenemos a Louis Agassiz y Samuel Morton. El primero era un teórico que, por medio

de una apreciación prejuiciosa de las personalidades y aptitudes de cada raza, planteó como óptima la implantación de una educación diferencial de acuerdo a las habilidades supuestamente innatas de cada grupo racial: los negros debían adaptarse al trabajo manual y los blancos al intelectual. Sus ideas raciales, que promovían una política social segregacionista, se extendieron en la opinión pública norteamericana.

En tanto Agassiz especulaba, Morton se dedicaba a acumular datos. El objetivo era demostrar su opinión sobre la existencia de una jerarquía entre las razas basándose principalmente en el tamaño del cerebro. Con ese objetivo se dedicó a la medición de su impresionante colección de cráneos humanos. Sus resultados coincidieron según S. Gould (1988:4) con "...los prejuicios de todo buen yanqui: los blancos arriba, los indios en el medio y los negros abajo, y entre los blancos, los teutones y los anglosajones arriba, los judíos en el medio y los hindúes abajo".

El estudio de los datos de Morton llevó a S. Gould (1988) a considerar que los mismos constituían un conjunto de falsificaciones, pero no deliberadas: aquél los habría manipulado inconcientemente, autoengañándose, condicionado por sus prejuicios.

En Francia, una figura relevante en la etapa que nos ocupa fue el conde de J. A. Gobineau. Este era un enemigo encarnizado de la Ilustración, representante de la aristocracia francesa, tenía una posición antirevolucionaria y escéptica ante las posibilidades del progreso. En su "Ensayo sobre las desigualdades humanas" (1853-55) planteó que las bases del desarrollo o retroceso social dependían de factores raciales. Negó cualquier papel a la explicación socio-política o geográfica. Postuló que la conquista de un pueblo por otro de raza superior llevaba a la decadencia racial y cultural de los conquistadores debido a que generalmente se mezclaban con los conquistados. Sus doctrinas racistas fueron adoptadas en el siglo XX por el nazismo hitleriano.

Muchos otros científicos y pensadores de la época adhirieron al racismo, en un marco en que la interpretación subjetiva de la expansión capitalista occidental se les presentaba como justificatoria de la arrogancia racista.

2.6. El impacto del evolucionismo

En 1859, Ch. Darwin publicó "El origen de las especies", en el cual desarrolló su interpretación de la evolución biológica, señalando los mecanismos básicos de tal proceso: lucha por la existencia, selección natural y supervivencia del más apto. El libro de Darwin fue la culminación de un proceso de desarrollo teórico en el cual participaron geólogos como Lyell y filósofos zoologistas como Lamarck y Erasmus Darwin. Estos se opusieron al creacionismo estático propagado por la Iglesia y por su parte la obra de Darwin reafirmó la existencia de leyes naturales en el proceso de evolución biológica, dando un golpe decisivo a los partidarios de la versión bíblica.

El concepto de evolución social, como hemos visto, había precedido al concepto de evolución biológica, pero el desarrollo de éste y su consecuente demostración por paleontólogos y naturalistas reforzó la idea de evolución social.

En este siglo, dominado por la idea de evolución, se acentuó el debate sobre las razas humanas, su clasificación y fundamentalmente la creencia en la existen-

existencia de diferencias jerárquicas entre las razas. Se elaboró toda una serie de posturas que buscaron demostrar científicamente la superioridad de la raza blanca. Los argumentos científicos irán sustituyendo a las bases teológicas utilizadas por los racistas, sustentándose en el prestigio que le confiere ser una mirada "objetiva".

Coincidimos con S. Gould (1988:4-5) en "...que existe una realidad objetiva y que la ciencia, aunque a menudo de una manera torpe e irregular, es capaz de enseñarnos algo sobre ella". Pero como lo señala este autor en muchos casos al encontrarnos ante temas de gran importancia social y escasa información fidedigna es común que los desarrollos científicos sean un registro indirecto de los movimientos sociales. Consideramos que no sólo es falta de información sino principalmente la carencia de modelos teóricos adecuados.

Lo sucedido con los estudios sobre las razas lo demuestran, su auge durante el siglo XIX y el consecuente desarrollo del racismo no pueden ser comprendidos fuera del contexto socio-histórico de la época. El prodigioso avance de las ideas racistas en el siglo XIX no puede ser visto sino en combinación con el colonialismo, con el desarrollo de la ciencia y de la industria, el crecimiento de las ciudades, la migración y mezcla de poblaciones, y además con la individualización y auge de los nacionalismos. Muchas de las teorías desarrolladas en este período condicionaron y/o reforzaron las políticas sociales así como constituyeron en gran medida el sentido común respecto a estos temas, perdurando, en algunos casos, como tal, aún en nuestros días.

2.7. El darwinismo social

En el siglo XIX, se desarrolló una corriente de pensamiento denominada darwinismo social que tuvo como principales representantes a Herbert Spencer y William Summer. El concepto de lucha por la existencia que aparece en la obra de Spencer no había sido tomado de Darwin sino de Malthus, de quien a su vez lo había tomado también Darwin. Tomas Malthus había elaborado una hipótesis del crecimiento poblacional desmesurado en relación al crecimiento de la producción de alimentos.

En la etapa del desarrollo del darwinismo social el paradigma científico se fundaba en las ciencias naturales, y se impuso en muchos intelectuales fundadores de las ciencias sociales la modalidad de analizar las sociedades como si fueran organismos vivos (organicismo), haciendo uso de conceptos traídos de aquellas disciplinas, como salud y patología social, anatomía y fisiología social, organismo social, etc. que se impusieron y perduran actualmente como modelos de lo social tanto en el sentido común como en algunos ámbitos académicos.

Por otra parte, la naciente economía política proclamaba en los albores del siglo XIX la naturalidad de la economía capitalista, y la libre competencia en el mercado como el sistema que mejor expresaba la naturaleza humana. Si bien muchos liberales de la época hicieron votos antirracistas, el laissez faire fue entendido y usado políticamente como justificación a la no intervención frente a las desigualdades. El pensamiento de Spencer era solidario con estas posturas, planteando una no ingerencia del Estado ante los problemas de la pobreza y ante las consecuencias genocidas y etnocidas de la expansión colonial, pues allí se libraría una lucha por la existencia en la que sólo perdurarían los pueblos y los sectores

de la sociedad capaces por sí mismos de sobrevivir, los biológicamente superiores. Se iba imponiendo una opinión en la cual "...los pobres eran pobres porque eran biologicamente inferiores, los negros eran esclavos como resultado de una selección natural que ya les había asignado un lugar adecuado para ellos. Así la filantropía, el abolicionismo, o cualquier otro intento de violentar la "naturaleza" solo podía debilitar a la raza superior favoreciendo a pueblos inferiores" (Van Den Berghe, 1971:39).

2.8. La cosificación de la inteligencia

Con el desarrollo de la teoría evolucionista y su refutación del creacionismo, la posición que dominó fue un monogenismo evolucionista y racista: unidad humana pero con probadas diferencias intelectuales y morales entre las razas, las clases sociales y los sexos. Las pruebas eran aportadas por diferentes corrientes científicas, y servían de justificación al orden social vigente y al colonialismo.

Uno de los principales argumentos sostenidos fue que "...el valor de los individuos y los grupos puede determinarse a través de la medida de la inteligencia como cantidad aislada" (Gould, S., 1988:12). Esta tesis buscó ser demostrada primero por la craneometría y posteriormente por los tests de inteligencia.

Pero, ¿qué es la inteligencia? S. Gould (1988:6) la define como "...un conjunto de capacidades humanas prodigiosamente complejo y multifacético". Entonces ¿cómo hicieron para medir un conjunto de tal complejidad? Simplemente transformaron este concepto abstracto en una "cosa" separada, una entidad innata heredable y localizable y con un substrato físico, el cerebro; se la constituyó en una propiedad del cerebro. Además, se presentó la medición como una operación totalmente objetiva, pero si nos interrogamos al respecto, vemos que medir y ordenar fenómenos requiere de un proceso de comparación, es decir, que significan algo en relación a otros distintos, y como lo expresa S. Chorover (1985:52) "...cuando la descripción y la definición de los fenómenos objetos de medida están influenciadas por valores morales y éticos, como ocurre en el caso de las características humanas, la medida y las características también se verán influenciadas, sin importar lo cuidadosamente que se realicen". Ya hemos visto el caso de S. Morton, quien inconcientemente distorsionó datos y no dudó de la veracidad de los mismos.

En el siglo XIX se desarrolló la craneometría. Las conclusiones de estos científicos tuvieron difusión masiva y aún hoy algunos de sus argumentos pueden ser detectados en la opinión pública.

El objetivo perseguido era hacer un estudio del volumen de los cerebros, a fin de establecer una correlación entre estos y los distintos grupos humanos. Una de las figuras más reconocidas de esta corriente fue el francés Paul Brocca. Este enumeró los objetivos de la etnología, estableciendo entre ellos determinar la posición relativa de las razas dentro de la escala humana. A través del análisis del trabajo de Brocca, S. Gould concluyó que había tenido gran cuidado en cuanto a la recolección de datos (trabajó sobre la base de mediciones de cráneos y peso de los cerebros) pero la recolección había sido selectiva y manipulada inconcientemente para confirmar ideas preconcebidas: superioridad de los blancos, inferioridad de los negros y pobres, inferioridad de las mujeres.

Para ver cómo se pueden manipular datos tomemos como ejemplo lo siguiente. En época de Brocca fue común que los hombres eminentes donaran su cerebro

a la ciencia. De resultas de esto muchas eminencias mostraron tener cerebros pequeños. En estos casos, Brocca buscaba siempre una justificación (válida en muchas ocasiones) como su estatura, su contextura, su edad y de últimas... se había dañado por una mala conservación. Siempre un argumento aparecía ante todo hecho que refutase las ideas preconcebidas. También intentó reforzar sus estudios mediante la frenología, ciencia muy respetada por entonces, cuyo objetivo era establecer localizaciones cerebrales de las distintas aptitudes humanas.

Hoy en día se ha desechado la creencia de una correlación causal positiva entre tamaño del cerebro e inteligencia, además de remarcarse una serie de factores que inciden en el tamaño del cerebro. Los craneómetras no desconocían que el mismo variaba de acuerdo a la altura, a la edad, al tipo de enfermedades sufridas, a la dieta. No ignorarlo no significa que no hayan manejado estos argumentos en función de si avalaban sus posturas teóricas o no. Además se debe tomar en cuenta que hay toda una serie de precisiones que no aparecen explicitadas en los diferentes científicos y que según cómo sean manejadas hacen variar los datos numéricos obtenidos, como por ejemplo en qué nivel se separa el cerebro de la médula espinal, cuánto tiempo después de la muerte debe pesárselo, si hay que conservarlo en algún líquido, en cuál y durante cuánto tiempo. Por ende esto limita la posibilidad de dar como veraces conclusiones resultantes de correlacionar los datos de un científico con otros, e incluso los datos de un mismo científico.

2.9. La teoría de la recapitulación

En el siglo XIX se planteó una teoría que sostenía que la ontogenia recapitula la filogenia, es decir que los diferentes individuos atraviesan una serie de estadios que corresponden a las diferentes formas adultas de sus antepasados. Desde la biología, el concepto de la recapitulación se expandió hacia varias disciplinas y fue muy utilizado por aquellos que sostenían la existencia de jerarquías entre las razas. Los grupos inferiores fueron comparados a niños varones blancos, pues los adultos de los grupos inferiores eran considerados como los niños de los grupos superiores. Se buscó utilizar como elementos que mostrasen la inmadurez, argumentos craneométricos o estéticos tales como una nariz bien conformada, una barba abundante o pantorrillas poco desarrolladas, es decir, patrones estéticos netamente occidentales.

La teoría de la recapitulación también se extendió al desarrollo psíquico: los salvajes y todos los humanos inferiores son como "niños". El viejo argumento paternalista y justificador reaparece vestido con ropajes supuestamente científicos.

2.10. Lombroso y el criminal nato

Con Lombroso surge una teoría científica de la criminalidad que dio lugar a grandes debates en círculos legales y penales, que incluso se extendieron hasta la primera guerra mundial.

Buena parte de la difusión de su trabajo partía de preconceptos muy extendidos acerca de los criminales, dándole un soporte aparentemente científico. El consideraba que un cuarenta por ciento de los criminales actuaba por compulsión hereditaria. Eran vistos como seres que mantenían caracteres de un pasado ances-

tral, por lo que les era innato comportarse como un "salvaje normal", pero en la sociedad occidental esto era considerado criminal.

El criminal nato se podía reconocer por su anatomía tomando en cuenta caracteres tales como falta de simetría, tamaño pequeño de la cabeza, tamaño exagerado del rostro, frente baja y estrecha, orejas grandes, ausencia de calvicie, piel más oscura, o aspectos tales como no sonrojarse, lo cual se consideró claro indicio de criminalidad y desvergüenza.

Los antropólogos lombrosianos construían sus argumentos manejando la información para que acordase con sus prejuicios; por ejemplo: un blanco que enfrenta con valor la tortura y la muerte es un héroe, un salvaje en la misma situación es alguien que tiene "insensibilidad física". También consideraron la epilepsia como un signo del criminal nato, lo que convirtió a los epilépticos en seres marcados, representantes de la degeneración moral, y blanco de los programas eugenésicos. En los lombrosianos para comprender el crimen se debe estudiar al criminal. La sociedad queda a salvo de cualquier cuestionamiento.

2.11. La eugenesia

Uno de los máximos exponentes de esta posición fue el inglés Sir Francis Galton, autor de un trabajo sobre la herencia de la capacidad mental. Su objetivo era demostrar lo que en la Inglaterra victoriana era de conocimiento público: que las personas eminentes solían ser hijos de padres eminentes. Para él esto corroboraba que el talento era fundamentalmente hereditario. Olvidó tomar en cuenta la influencia del medio sociocultural, la herencia económica y las redes de conexiones sociales que permiten un mejor acceso a todo tipo de beneficios.

A fin de lograr sus objetivos, estableció un gabinete psicológico destinado a medir las diferencias intelectuales entre los seres humanos. En base a estos estudios formuló una primera escala de inteligencia.

En 1883, Galton culminó sus estudios con la eugenesia. Consideraba que los incompetentes, enfermizos y desesperados tendían a tener muchos hijos que heredaban esas características. Por ende, se los debía persuadir u obligar a tener menos hijos, en tanto la gente de las clases superiores debían tener más hijos a los fines de lograr una mejora de la raza.

La eugenesia contó con la aceptación de algunos círculos de científicos y reformadores sociales, influyendo en la delineación de políticas sociales que propugnaban medios de control sobre la conducta. Se definió como "desviada" a toda conducta considerada socialmente molesta, dañina o peligrosa. Su objetivo eran los incapaces y desviados.

Tomemos un ejemplo de su influencia en Estados Unidos. En 1898 en Massachusetts, se castró "terapéuticamente" a veintiséis niños varones; entre los motivos aducidos se cuentan: "epilepsia y masturbación persistente", "epilepsia e imbecilidad", "masturbación con debilidad mental". El control social se enmascaró con ropas de humanitarismo.

2.12. Los tests de inteligencia: el inicio

En la segunda mitad del siglo XIX, el aceleramiento del ritmo de la industrialización en Europa y Norteamérica provocó la necesidad de la escolarización universal. En este contexto "La tarea de las instituciones educativas era identificar y desarrollar las capacidades necesarias, así como configurar las aptitudes sociales, de tal forma que los niños, al salir de ellas, ocuparan el nicho laboral adecuado dentro del estado industrial en desarrollo" (Chorover, S., 1985:56).

Dentro de este entretejido de necesidades políticas, sociales, económicas y educativas que continuarán vigentes durante los inicios del siglo XX, es donde el ministro comisionado de educación francés, Alfred Binet, desencantado de su paso por la craneología, publicó en 1905 un test de inteligencia que fue modelo de otros posteriores. El objetivo de su aplicación era diagnosticar qué estudiantes necesitaban de escolarización especial, por lo tanto no requería una definición de la inteligencia. Binet sostenía que la inteligencia era demasiado compleja para poder representarla en un solo dato numérico pues no era una simple magnitud escalonada como la altura.

Los principios en que se basaba su test y su aplicación eran sencillos:

- Los niños mayores debían ser capaces de llevar a cabo tareas mentales que los niños de menor edad no podían efectuar.
- La inteligencia de un niño dependía de la relación entre su edad cronológica y su edad mental.
- Se debían someter al test niños que compartían antecedentes culturales similares.

Binet bregó por que sólo se aplicase a los niños ligeramente retrasados y con problemas de aprendizaje a fin de darles una asistencia especial con el objetivo de incrementar las potencialidades del niño. Recalcó la importancia de enseñarles a "aprender a aprender". No entendía la inteligencia como una cantidad fija y heredada sino como una "potencialidad" que puede desarrollarse con una educación adecuada.

Este investigador pidió prudencia en el uso de los tests de inteligencia pues temía que fueran utilizados como un rótulo indeleble, que incluso condicionase el comportamiento futuro de los niños o bien que se constituyese en una "excusa cómoda" para los maestros, a fin de deshacerse de los niños que causan problemas. Otro de sus temores era que se utilizase para clasificar jerárquicamente a los alumnos de acuerdo a sus valores intelectuales. Los sucesos posteriores demostraron que sus temores no eran infundados.

2.13. La utilización de los tests de inteligencia en los Estados Unidos

Al morir Binet en 1911, los simpatizantes de la posición eugenesista tomaron el control de la producción y aplicación de test mentales en los países de habla inglesa.

El test Stanford-Binet se constituyó en modelo de las distintas pruebas

elaboradas en Norteamérica, donde se realizó un uso incorrecto de dichos test pues se basaron en una serie de falacias, ya que cosificaron los resultados de Binet considerando que medían "una entidad" llamada inteligencia. Supusieron que la inteligencia era en gran parte heredada, y elaboraron una serie de argumentos engañosos donde confundían las diferencias culturales con las propiedades innatas. Por otra parte, se suele identificar heredable con inevitable, es decir fijo e invariable, pero los biólogos han demostrado que los genes no fabrican las partes y componentes específicos del cuerpo sino que codifican unas formas que pueden variar según las disposiciones ambientales. Es decir, la intervención del ambiente puede modificar los efectos heredados que presentan determinados rasgos.

Al considerar a la inteligencia como una entidad fija, invariable y heredable buscaron explicar las diferencias de status, riqueza y poder como resultantes de aptitudes desiguales de las razas y clases sociales. Entre algunos de los más famosos psicometristas norteamericanos se cuentan H. H. Goddart, L. Terman, R. M. Yerkes. Tomaremos a este último como ejemplo para analizar la forma de aplicación y utilización de los test, así como el contexto sociohistórico en que se impusieron en E.E.U.U.

En dicha nación, la importancia de los movimientos eugenésicos y de evaluación mental coincidió con el aumento de la tasa de inmigración europea a Norteamérica. Luego de 1880 se produjo un descenso de la inmigración proveniente de Irlanda, Alemania y Escandinavia, y un aumento de la proveniente de Europa oriental y meridional (eslavos, judíos, italianos, polacos, rusos y otros), coincidiendo esta transformación con la que se da en la economía de Estados Unidos, que pasó de ser una nación agrícola a ser una potencia industrial y comercial. Es decir, cuando los intereses sociales ligados al desarrollo industrial en gran escala requerían de trabajadores y consumidores relativamente estandarizados, la nueva ola inmigratoria estuvo compuesta de inmigrantes procedentes de los países menos industrializados de Europa. Los sectores de poder empiezan a considerar poco útil la política de "puertas abiertas", y a delinearse leyes restrictivas de la inmigración que fueron, poco a poco, planteando una especie de "control de calidad" de la misma.

Por otro lado, la opinión pública norteamericana presentaba una profunda preocupación por la sangre y la herencia, lo cual creaba un clima propicio para discusiones sobre la habilidad mental innata. En este marco se va a dar el florecimiento de la psicometría. Veamos el caso de R. Yerkes.Para este investigador, como para muchos de sus contemporáneos, ciencia y rigor, se confundían con cuantificación y números, de esta manera los tests de inteligencia permitirían considerar a la psicología como una auténtica ciencia. Yerkes propulsó y logró que se aplicasen test mentales a los reclutas durante la primera guerra mundial. El objetivo era clasificarlos por medio de una escala y establecer la función que fuesen capaces de desempeñar. Pero estos tests, como la mayoría, en realidad medían el grado de instrucción y la familiaridad con la cultura, lo cual no depende tanto de la inteligencia heredada como de la educación. En el caso de los reclutas el nivel educativo variaba muchísimo.

Se aplicaron dos grupos de tests: el primero —Alpha— constaba de instrucciones escritas, mientras que el segundo —Beta—, delineado para reclutas extranjeros o analfabetos —llévaba las instrucciones en forma de completar figuras. Pero ambos se basaban en materias de la escuela norteamericana o en información de acceso a grupos socioculturales de larga inserción en la sociedad norteamericana.

Franz Boas criticó profundamente estos tests. Ejemplificó su crítica con el caso de un recluta siciliano a quien se le requirió completar el dibujo de una casa; éste agregó una cruz a la misma pues esa era la usanza de su país, su respuesta fue considerada incorrecta dado que se presuponía que lo correcto era agregar una chimenea.

Tengamos en cuenta que una buena parte de los reclutas eran analfabetos o inmigrantes recientes, por ende tenían un escaso conocimiento del idioma y el medio, graves falencias educativas que llegaban hasta no saber tomar un lápiz... imaginemos los resultados obtenidos. Si a esto agregamos las críticas que se le hicieron al test, tales como que los procedimientos fueron dudosos, que el programa establecido no fue aplicado correctamente a los negros, la confusión y angustia de pasar un test, la falta de consignas claras y uniformes, vemos que sus resultados fueron más que dudosos.

A partir de los miles de casos analizados, E. G. Boring, ayudante de Yerkes, elaboró una serie de conclusiones que reforzaron las creencias hereditaristas del momento:

- La edad mental media de los blancos adultos norteamericanos se situó justo por encima del borde de la deficiencia mental. Esto dio lugar a que los eugenesistas propugnaran que se debía a la reproducción incontrolada de pobres y débiles mentales, al mestizaje con negros y con la "escoria" inmigrada del sur y este de Europa.

- Los inmigrantes europeos podían clasificarse según los países de origen. En muchas nacionalidades el hombre medio era deficiente, tal el caso de las personas de tez oscura del sur de Europa y los eslavos del este.

- El negro era el inferior en la escala. En algunos campamentos se los dividió por la intensidad de color en tres grupos: los "más claros" recibieron los resultados mas altos.

Al analizar los resultados de los tests, Yerkes descartó los factores ambientales, con argumentos que en ocasiones rozaron lo ridículo: Frente a reclutas que presentaban enfermedades típicas de la pobreza, como la anquilostomiasis, que influían en los resultados, no le dio importancia. Sus palabras muestran a las claras cuál era su posición: "La capacidad innata inferior puede determinar unas condiciones de vida propicias para enfermarse de anquilostomiasis" (citado por Gould, S., 1988:226). Además creía que los negros no concurrían a la escuela por una falta de interés debida a su baja inteligencia.

Cabe agregar que los resultados de estos tests, fueron esgrimidos por los grupos racistas para proponer la segregación racial de los negros e impedir su acceso a una educación superior. Además favorecieron, junto con la campaña de los eugenesistas, la posición de los grupos de poder que propugnaron por el establecimiento de la Restriction Act de 1924 que determinó un cupo a la inmigración por nacionalidades, disminuyéndose el correspondiente a los pueblos del sur y este de Europa. Uno de sus resultados indirectos fue que durante toda la década de 1930 los refugiados judíos, previendo el holocausto, trataron de emigrar a Estados Unidos pero muchos de ellos fueron rechazados.

2.14. El estudio de los gemelos

En Inglaterra, el psicometrista Cyril Burt, desarrolló investigaciones sobre cociente de inteligencia, que fueron consideradas como las pruebas más sólidas de la base genética del C.I.

Entre 1955 y 1966 realizó estudios sobre parejas de gemelos univitelinos (poseen genes idénticos), criados en ambientes distintos. En estos artículos, utilizaba un parámetro estadístico: el coeficiente de correlación. El mismo varía de menos uno (correlación completamente negativa) indicando que los C.I. son invariablemente distintos uno de otro, hasta más uno (correlación positiva) los C.I. son siempre idénticos, pasando por cero que significa inexistencia de relación sistemática Chorover 1985:73. Los resultados obtenidos fueron los siguientes:

AÑO DEL INFORME	DATOS DE LOS GEMELOS MONOCIGÓTICOS			
	CRIADOS POR SEPARADO		CRIADOS JUNTOS	
	NO. DE PARES	CORREL.	NO. DE PARES	CORREL.
1955	21	0,771	83	0,944
1958	42	0,771	NA	0,944
1966	53	0,771	95	0,944

(extraído de Chorover, S., 1985:74)

Los resultados arrojados por este cuadro demostraban según Burt una correlación muy elevada entre el C.I. de gemelos criados en ambientes distintos. Sus conclusiones fueron utilizadas por otros hereditaristas, como A. Jensen, a los fines de demostrar la validez del carácter hereditario de la inteligencia.

En la década del 70 empiezan a surgir serios cuestionamientos a los trabajos de Burt. El Profesor Kamin, de la Universidad de Princeton, señaló la imposibilidad estadística de que variando el número de casos las correlaciones permaneciesen milagrosamente constantes, incluso en el tercer decimal. Por otra parte, Burt no presentó ninguna descripción de cómo, cuándo o dónde había obtenido sus datos; así como tampoco se pudo localizar a sus presuntas colaboradoras en la investigación. S. Gould opina que estas falsificaciones fueron el resultado de problemas físicos y personales que convirtieron a Burt en una persona enferma y torturada. No obstante lo que más le sorprende es "... por qué unos datos tan obviamente falsificados se aceptaron durante tanto tiempo, y qué conclusiones pueden extraerse de esa voluntad de aceptación con respecto a los fundamentos de nuestro hereditarismo" (1988:247)

2.15. El racismo institucionalizado: el nazismo

Posiciones eugenésicas y de darwinismo social se habían extendido en algunos círculos sociales de Alemania desde fines del siglo XIX, pero recién con la

derrota de Alemania en la primera guerra mundial dichas posturas lograron una mayor repercusión. A partir de allí empezó a tener más peso la idea de que era necesaria una depuración biológica para que Alemania pudiera recuperar su "gloria nacional", encontrando eco en una opinión pública sensibilizada por la derrota y los graves problemas económicos.

Dentro de la plataforma electoral nacional-socialista, un punto ideológico fundamental era el postulado de resguardar una "raza superior", caracterizada por una salud y vigor supremo. Esta ideología no era patrimonio exclusivo de los nazis, sino que "La higiene racial era algo firmemente establecido en Alemania, y el concepto de purificación racial tomó una gran potencia simbólica en las clases sociales mas respetadas e influyentes durante el período Weimar. Se debatían públicamente propuestas que reclamaban el control demográfico mediante la regulación de las actividades reproductivas" (Chorover, S., 1985:110).

Al llegar los nazis al poder se concretó esa idea de manera contundente y buscó avalar su accionar con el desarrollo de una ciencia acorde a esas ideas. El resultado fue la instauración de una violencia institucionalizada, que desde el Estado propulsó el exterminio de aquellos considerados política, racial, étnica y económicamente inferiores.

Los que sufrieron la persecución más encarnizada fueron los judíos. En un proceso que se prolongó durante varios años, fueron perseguidos, segregados, encarcelados, y asesinados en campos de trabajo y exterminio.

La llamada solución final al problema judío formó parte de un proceso más amplio cuyo objetivo fue el exterminio masivo, o la esterilización obligatoria de los considerados desviados, degenerados, enfermos, minusválidos o trastornados. Se debía impedir la propagación de material humano genéticamente inferior. Entre estos se contaban los pacientes de los psiquiátricos; en ese caso los médicos decidían quiénes eran merecedores de ayuda y cuáles eran indignos de vivir.

2.16. Los movimientos antirracistas y las reacciones conservadoras

Al finalizar la segunda guerra mundial, el horror de los experimentos y el genocidio llevado a cabo por los nazis generaron una actitud social muy poco proclive al desarrollo de discursos biologicistas orientados a la interpretación de las problemáticas sociales. Esto limitó la emergencia de posturas de este tipo durante un tiempo, pero las mismas volvieron a aparecer posteriormente, renovando los viejos argumentos.

Por otra parte, organismos internacionales como la UNESCO, propiciaron un amplio debate sobre la viabilidad y el valor científico de clasificar a la especie humana en razas, así como también investigaciones sobre los orígenes y bases sobre las cuales se constituyó el racismo.

La segunda guerra mundial produjo una serie de cambios sociales y económicos a nivel mundial. En relación a nuestra problemática nos parece oportuno analizar brevemente la experiencia de Gran Bretaña y Estados Unidos. En Gran Bretaña la escasez de mano de obra llevó a que se institucionalizaran políticas que promovían la inmigración de asiáticos y africanos, en tanto en Estados Unidos, un gran número de negros y mujeres habían sido incorporados a las fuerzas armadas y como trabajadores en la industria. Ahora bien, el boom económico de la postguerra duró poco, pues Gran Bretaña (a fines de los 50) y Estados Unidos (a

principios de los 60) comienzan a presentar dificultades económicas. En el marco de esta crisis, se va a producir una serie de reclamos por parte de los sectores recién incorporados. En Gran Bretaña, asiáticos y africanos reclamaron trabajo y servicios sociales, en tanto en Estados Unidos se había producido el crecimiento de la militancia negra y los movimientos femeninos empiezan a ejercer presión sobre patrones, sindicatos y el Estado. Además el surgimiento del movimiento por los derechos al bienestar social, transformó la creencia de que los subsidios de ayuda a las mujeres y los niños necesitados eran una limosna que debía recibirse silenciosamente, en un derecho que debía exigirse en voz alta. Es decir, los años 60 marcan la ruptura del consenso y el aumento de la lucha social.

Durante la década del 70 comenzarán a revitalizarse los discursos biologicistas, en corrientes de pensamiento que llevan implícita una posición ideológica que busca debilitar las demandas de los distintos movimientos sociales, negándole legitimidad. Se trata de revivir la vieja coartada ideológica de culpabilizar a la víctima.

Uno de los orígenes de esta tendencia, vieja tendencia, de explicaciones biologicistas de los fenómenos sociales fue el artículo publicado por Arthur Jensen en la Harvard Educational Review en 1969. En éste postuló que la mayor parte de las diferencias entre blancos y negros en cuanto a los logros obtenidos en los test de C.I., eran genéticas. Por lo tanto ningún programa de acción social orientado a la educación permitiría equiparar a blancos y negros; su propuesta era que a los negros se los educase preferentemente para tareas mecánicas. También de Harvard, provenía el profesor de psicología Richard Herrnstein, quien extendió la tesis de la inferioridad genética a la clase obrera en general.

Estos argumentos teóricos fueron manipulados durante la administración Nixon a los fines de justificar las restricciones ejercidas en los gastos de asistencia social y educación.

En Gran Bretaña, los argumentos sobre las diferencias biológicas del C.I. entre las razas fueron promovidos por Hans Eysenck, y éstos sirvieron de base a la campaña en favor de restricciones a la inmigración de asiáticos y negros. Este investigador postulaba que el bajo C.I. de los inmigrantes, explicaría su alta tasa de desempleo. A lo largo de la década del 80, el Frente Nacional Británico y la Nueva Derecha Francesa sostendrán que el racismo y el antisemitismo son resultado de una aversión natural, dependiente de nuestros "genes egoístas". Para validar su posición se basan en el fundador de la sociobiología E.O. Wilson de Harvard, quien afirma que la territorialidad, el tribalismo y la xenofobia están determinados genéticamente, como resultado de un proceso que ha durado millones de años.

3. ¿QUÉ ES LA RAZA?

3.1. Introducción

Durante la primera mitad del siglo XIX, la raza era un concepto difuso. En ocasiones fue utilizado para referirse a la totalidad de la especie,"la raza humana"; a veces a una nación o tribu, "la raza de los ingleses", "la raza de los mapuches"; o bien, simplemente a una familia, "es el último de su raza". Además, los trabajos de filología de la época dieron lugar a un mayor conocimiento de las lenguas (indoeuropeas, semíticas, etc.) que fueron absorbidas en la clasificación somática de ese siglo, comenzándose a hablar de raza indoeuropea, raza semita, etc.

A partir de la aceptación de la teoría de la evolución de Darwin, los biólogos comenzaron a utilizar el concepto de raza de un modo distinto, pasó a significar "clase", un tipo diferente de organismo identificable dentro de una especie; por ejemplo: raza de ratones de vientre claro u oscuro, o razas de caracoles de concha listada o lisa. Como vemos, estas razas eran definidas básicamente sobre la base de caracteres observables.

Las clasificaciones tradicionales de las razas humanas se inspiraron en los criterios de los científicos naturalistas, coincidiendo en líneas generales con lo que el sentido común parecía dictar; la existencia de, por lo menos, tres grandes razas: la raza blanca, la raza negra, la raza amarilla. En los últimos cincuenta años, los criterios en que se basa la clasificación de la especie humana han sido objeto de la crítica de la genética, y en particular de la genética de poblaciones. Estos investigadores no niegan la existencia de diferencias entre los miembros de la especie humana, lo que buscan demostrar es que la noción común de raza no tiene demasiado sentido en biología. Antes de presentar estas posturas críticas, creemos importante realizar una breve reseña sobre las clasificaciones tradicionales de raza.

3.2. Clasificaciones tradicionales de raza

Los científicos que defienden la noción de raza en la especie humana, consideran que la especie Homo Sapiens es una más entre las otras, y que puede ser estudiada con criterios similares a los aplicados al estudio de las otras especies. La definición de razas humanas dada en 1944 por Henry Vallois, es un claro ejemplo de estas posturas: "Las razas humanas son agrupaciones naturales de hombres que presentan un conjunto de caracteres físicos hereditarios comunes cualesquiera sean, además, sus lenguas, sus costumbres, sus nacionalidades" (Vallois, H., 1972:5).

Vallois distinguía cuatro grandes grupos raciales: primitivo, negroide, europoide y mongoloide; esta clasificación se basó en la descripción de una asociación de ciertos caracteres morfológicos tales como el color de la piel, la forma del cabello y la forma de la nariz. Así, las razas negras son caracterizadas como de piel oscura, cabellos crespos o muy ondulados y nariz casi siempre ancha; las razas blancas, de piel clara o morena, cabello rizado u ondulado y nariz generalmente delgada; las razas amarillas, con piel de fondo amarillento, cabello lacio o apenas rizado y nariz de ancho variable y las razas primitivas, con disposiciones anatómicas poco especializadas respecto de las otras.

Este tipo de clasificaciones se basa, a semejanza de los naturalistas, en ciertos rasgos "claves", favoreciendo la idea que una combinación particular de dichos caracteres morfológicos hereditarios correspondería a un "tipo físico" propio de cada raza. Es decir, los individuos que la componen serían biológicamente muy similares, en tanto serían muy diferentes de los de otras razas. Pero en realidad las poblaciones no son homogéneas y los individuos considerados "típicos" son muy escasos. Tomemos el caso de un estudio realizado en Suecia entre reclutas del ejército, en el que se demostró que el pretendido "tipo nórdico" (estatura alta, cabellos rubios, ojos azules, cráneo alargado, etc.) sólo estaba presente en el 10% de las personas en estudio.

La idea de las grandes razas como "agrupaciones naturales", se ve reforzada, en el trabajo de Vallois, porque considera que cada una de ellas ocuparía o habría ocupado un área geográfica determinada: Europa para las razas blancas; África, India y Oceanía para las razas negras; Asia y América para las razas amarillas.

Las críticas realizadas a estas orientaciones desde los años 50, se pueden resumir en dos puntos:

1. Las grandes razas a pesar de lo que las "apariencias" parecen indicar, no constituyen entidades naturales, sino que son categorías construidas conceptualmente, o sea arbitrarias. El siguiente ejemplo permitirá esclarecer lo anterior: los ainú, del norte del Japón, tienen la piel blanca, y fueron clasificados tradicionalmente dentro de las razas blancas. Pero el genetista L. L. Cavalli-Sforza demostró en los años 70 que los ainú estaban estrechamente relacionados, por sus características sanguíneas, con las poblaciones orientales. Esto demuestra que no hay nada "natural" en la selección de rasgos o caracteres realizada a los fines de la clasificación, sino que responde a los criterios utilizados por el científico.

2. Las diferencias biológicas, entre poblaciones "negras", "blancas" y "amarillas", son mínimas, y por ende no permiten mantener la idea de la existencia de grandes razas. Los ejemplos que a continuación daremos demuestran que la supuesta homogeneidad dentro de las poblaciones que conforman las grandes razas, es sólo eso, una suposición. En Melanesia los habitantes de piel negra, tales como los canaca de Nueva Caledonia, suelen tener el cabello rubio y los papúes de Nueva Guinea, a los cuales se ha llamado pseudosemitas tienen la nariz convexa y prominente. Dentro del grupo amarillo encontramos a los que han sido clasificados como "raza siberiana" pero presentan piel casi blanca, cabellos que pueden ser castaños y ondulados, etc. Estos son sólo algunos de los casos, pero las evidencias demuestran que si se quiere abarcar la diversidad humana habría que multiplicar el número de razas. En la actualidad hay algunas clasificaciones que distinguen cientos de razas y algunos científicos postulan que se podría distinguir hasta un millón.

Desde otra perspectiva, los avances realizados por la genética en las últimas décadas nos han permitido acceder a una visión muy diferente a la que postularon los defensores de la existencia de las grandes razas. A continuación veremos algunas de las conclusiones a las que han arribado.

3.3. Aportes recientes a la problemática de las razas

Alrededor de 1940, muchos biólogos, bajo la influencia de la genética poblacional, modificaron profundamente su concepción de la raza. Los diferentes experimentos sobre la genética de organismos extraídos de poblaciones naturales demostraron que había una gran variación genética incluso entre los individuos de una misma familia, y mucho más en una población. Lo que se logró establecer era que muchas de las que fueron consideradas "razas" animales eran sólo formas hereditarias alternativas que podían aparecer dentro de una familia y por ende de una población. Se pasó a considerar que las diferentes poblaciones geográficas locales no difieren absolutamente una de otra, sino sólo en lo que respecta a la frecuencia relativa de los distintos caracteres. Tomemos el ejemplo de los grupos sanguíneos humanos, algunos individuos son del tipo A, otros del tipo B, algunos AB y otros del tipo 0, es decir, ninguna población tiene exclusivamente un solo grupo sanguíneo. Los nuevos avances en el conocimiento permitieron establecer entonces el concepto de raza geográfica:

> "Una población de individuos diversos que se emparejan libremente entre sí, pero diferente de otras poblaciones en cuanto a las proporciones medias de diversos genes" (Lewontin y otros, 1987:148).

Esta nueva visión produjo dos grandes efectos:

1. El concepto de miembro típico de una raza perdió por completo sentido, puesto que se demostró que cada población tenía una amplia variabilidad interna.

2. Dado que cada población se diferencia escasamente por término medio de cualquier otra, todas las poblaciones locales que procrean entre sí son razas, por ende el concepto de raza pierde relevancia. Los kikuyu del África oriental difieren de los japoneses en la frecuencia de genes, pero también se distinguen de sus vecinos, los masai, y aunque la extensión de la diferencia puede ser menor en un caso que en el otro, sólo es cuestión de grado. Esto vuelve a ratificar lo expresado anteriormente, que las clasificaciones que planteaban la existencia de grandes razas eran biológicamente arbitrarias.

No obstante, algunos importantes investigadores del tema como Ernst Mayr siguen sosteniendo la utilidad del concepto de raza, en tanto sea utilizado en forma estadística y dinámica, es decir como "poblaciones variables que difieren de otras análogas de la misma especie por sus "valores medios" y por la "frecuencia" de ciertos caracteres y genes" (Mayr, E., cit. en Lischetti, M. comp., 1987:220).

A la luz de los nuevos descubrimientos se fueron planteando nuevos interrogantes. Uno de estos fue cuánta diferencia habría entre los grandes grupos geográficos —por ejemplo, africanos y australianos— en oposición a las diferencias existentes entre los individuos de estos grupos. Esta pregunta, que se constituyó en un problema a resolver, encontró respuesta gracias a los avances realizados por los genetistas, los cuales mediante la utilización de la inmunología y de la química de la proteína, identificaron un gran número de genes humanos que codifican enzimas específicas y otras proteínas. Del estudio de unas 150 proteínas diferentes codificadas genéticamente se pudo establecer que el 75% de los distintos tipos de proteínas son idénticas en todos los individuos examinados, independientemente de la población, salvo alguna mutación ocasional. Son las llamadas proteínas monomórficas que demuestran que la especie es fundamentalmente uniforme en cuanto a los genes que la codifican. En cambio, el otro 25% son proteínas polimórficas, éstas presentan dos o más formas alternativas de proteínas, codificadas por formas alternativas en un gen, que son comunes pero que tienen frecuencias variables en la especie humana. Se utilizaron estos genes polimórficos para dilucidar el problema planteado. Las conclusiones a las que se llegaron fueron que no hay ningún gen conocido que sea cien por cien de una forma en una raza y cien por cien de una forma diferente en otra raza. Por otra parte, hay genes que varían mucho de individuo a individuo y no presentan en absoluto ninguna "diferencia media" entre las grandes razas. Por ejemplo, tomemos el caso de un gen polimórfico como el que determina los tipos sanguíneos A, B, O. que dependen de tres formas alternativas del gen, simbolizadas por A, B, O. Cada población del mundo se caracteriza por una determinada combinación particular de proporciones de las tres. Por ejemplo, cerca de un 26% de los belgas son del tipo A, un 6% del B, y el 68% restante, del O. Entre los pigmeos del Congo, encontramos un 23% del grupo A, 22% del B y 55% del O. Como vemos, lo que los diferencia es que hay una variación en la frecuencia de las formas alternativas del gen, pero no unos genes particulares para cada grupo.

A lo largo de las décadas del 50 al 70, los antropólogos y otros científicos han contado con mapas mundiales de numerosos genes relativos a los grupos sanguíneos, bioquímicos, tisulares, etc. A través del estudio de estos mapas se pudo determinar que la distribución de los genes en las poblaciones mundiales no se superpone, es decir, no coinciden los resultados de unos con otros y mucho menos con las grandes razas. Considera que el siguiente estudio ejemplifica claramente lo expuesto: la distribución de los genes que determinan los grupos sanguíneos A o B permite agrupar a las poblaciones subsaharianas con las poblaciones orientales, en tanto las europeas se agrupan con las amerindias del norte y australiana. Pero con el gen correspondiente al grupo sanguíneo O, una parte de las poblaciones situadas más al oeste de Europa occidental pueden agruparse con las poblaciones subsaharianas y una parte de las poblaciones australianas, en tanto que las poblaciones europeas de más hacia el este, pueden agruparse con muchas poblaciones orientales. Diferentes son las agrupaciones a las que se ha llegado con el grupo sanguíneo Rhesus, con los grupos tisulares y otros. Todo lo visto nos permite

concluir en que existe una discordancia geográfica de la variación de los diferentes genes estudiados.

Otros aportes relevantes fueron los estudios que llevaron a cabo tres grupos distintos de genetistas que, por medio de muestras representativas del patrimonio genético humano y con métodos estadísticos diferentes, se plantearon estudiar el alejamiento genético entre poblaciones que pertenecían a un mismo grupo racial según la Antropología clásica (negros, amarillos, blancos) y entre estos grupos raciales. Los tres grupos de investigación arribaron a un mismo resultado: a partir de toda la variación genética humana conocida en relación a enzimas y otras proteínas se puede establecer que el 85% se da entre individuos de la misma población local, tribu o Nación; un 8% se da entre tribus o Naciones de las grandes razas, y el 7% restante, entre las grandes razas. Si se extinguieran todos los individuos de la tierra menos los kikuyu del África oriental, aproximadamente el 85% de la variabilidad humana estaría presente, sólo se perderían algunas pocas formas genéticas como las que dan lugar al grupo sanguíneo Duffy, solo conocido entre los europeos o el Diego, presente únicamente en los aborígenes americanos.

3.4. Conclusión

Una de las características más importantes de la evolución y de la historia humana ha sido el mínimo grado de divergencia que existe entre las poblaciones geográficas en comparación con la variación genética entre los individuos. Para comprender esto hay que tener en cuenta que ninguna población humana ha estado tanto tiempo aislada de otras para dar lugar a una raza. Ha habido un alto grado de mestizaje desde la emergencia de Homo Sapiens. Tomemos el caso de los europeos actuales, que son una mezcla de hunos, ostrogodos, vándalos del este, árabes del sur e indoeuropeos del Cáucaso, hasta donde sabemos actualmente, e incluso los australianos que fueron considerados como una raza, se mestizaron con papúes e inmigrantes polinesios del Pacífico aún antes de la llegada de los europeos.

El genetista italiano Cavalli-Sforza (1992) adhiere a las posiciones que remarcan que si se comparan los genes de las diferentes poblaciones no se encuentran diferencias netas, tajantes, sino una gama continua de variaciones. Por ende niega la existencia entre los hombres de razas puras. Para él, una raza pura es algo que podría ser producto de una investigación de laboratorio, por ejemplo si cruzamos unas veinte generaciones de ratas a partir de una pareja original. Esto no existe entre los hombres, pues siempre hay cierta dosis de mezcla. Por otra parte, las diferencias genéticas entre los grupos humanos, como hemos visto, son débiles y en su mayoría corresponden a caracteres neutros desde el punto de vista de la selección natural. Es decir, no son el resultado de un proceso adaptativo, y por ende no pueden reflejar una superioridad de aptitudes, sean ellas intelectuales, psicológicas o morales.

El resultado de estas investigaciones llevadas a cabo por diferentes científicos deberían haber dado fin a las posturas en torno a la superioridad de unas razas por sobre otras pero, hoy en día, planteos de este tipo siguen subsistiendo en algunos ámbitos. El por qué de esta persistencia no encuentra respuesta en lo biológico, sino que nos obliga a adentrarnos en la problemática sociocultural.

4. EL RACISMO COMO PROBLEMÁTICA CIENTÍFICA

4.1. Un campo de análisis controvertido

Con frecuencia los especialistas han presentado al racismo como una invención occidental. Sin embargo, es muy probable que ello no sea del todo cierto. La idea del racismo, en tanto forma de distanciamiento y desigualdad social basada en distinciones visibles como el color de la piel, la estatura, etc., seguramente, fue descubierta y redescubierta a la largo de la historia por distintos pueblos de manera independiente. Sin embargo, la magnitud, los alcances y las consecuencias del racismo occidental desborda todo lo conocido y merece un tratamiento especial, en la medida en que su ideología y praxis ha afectado a las sociedades en su conjunto, y está presente hoy en la vida cotidiana de buena parte de la humanidad.

> "Aparte de su extensión geográfica, ninguna otra especie de racismo ha desarrollado tan floreciente mitología e ideología. En el folclore,así como en la literatura y en las ciencias, el racismo llegó a ser un componente profundamente enraizado en la Weltanschauung occidental. El racismo occidental tuvo sus poetas como Kipling, sus filósofos como Gobineau o Chamberlain, y sus estadistas como Hitler, Theodore Roosvelt y Verwoerd; es este un historial que ni remotamente se ha aproximado, ni en dimensiones ni en complejidad, ninguna otra tradición cultural"
>
> (L. van den Berghe, 1971:32).

Por ello, más allá de la polémica abierta sobre si el racismo es paternidad de una sola cultura o si por el contrario es una expresión antropológica más generalizada, y teniendo en cuenta su relevancia, cuando los científicos sociales se refieren al racismo lo restringen al gestado desde occidente —el que hemos historiado en párrafos anteriores—.

En las ciencias sociales, la constitución de un área de investigación específica denominada relaciones raciales, vinculada a la problemática del racismo, estuvo desde sus orígenes fuertemente articulada a procesos sociopolíticos específicos. Concretamente en Estados Unidos, que es donde surge dicha expresión, el marco social estaba configurado por grupos de distinta procedencia étnica y cultural, interactuando dentro de una nación en formación, y que se iban articulando de manera compleja y conflictiva, convirtiéndose para los sectores dominantes de la sociedad en un problema, un obstáculo a resolver, en una cuestión que merecía un tratamiento científico para la búsqueda de soluciones prácticas. Posteriormente, el surgimiento y consolidación del régimen nazi en Alemania y su derrota militar que puso fin a la segunda guerra mundial, fue motivación más que suficiente para despertar el interés de intelectuales de distintas nacionalidades en la temática del racismo, enfocado desde muy diversas perspectivas.

El racismo no se fundamenta en relaciones sociales simétricas e igualitarias, más bien se trata de relaciones basadas en la desigualdad, la injusticia y la explotación en las que los grupos hegemónicos articulan mecanismos ideológicos de consenso combinados con el uso directo de la fuerza. Como vimos anteriormente, el telón de fondo histórico lo constituyó la expansión europea con sus implicaciones de migraciones voluntarias o forzadas, choque cultural, dominio, expropiación y genocidio. De esta manera no es infundada la insistencia de algunos estudiosos en destacar que las interrelaciones raciales son un tema sumamente sensible a despertar emociones encontradas en los actores sociales. Los científicos no son ajenos a esto y se muestran, en distinto grado, permeados por las ideologías dominantes de su grupo social: "...en el campo de las relaciones interraciales, más que en muchos otros, la teoría de la ciencia social, es poco más que una veleta que gira según todos los vientos ideológicos" (Van der Berghe, 1971:23).

De acuerdo con lo dicho e inaugurando este interés por entender el racismo a partir de las *relaciones*, gran parte de la frondosa producción norteamericana en este campo, potenciada a partir de los años 30 por una declamada tendencia antirracista, evidencia una inequívoca filiación política liberal y una creencia implícita o explícita en las bondades de la sociedad norteamericana. Veían con optimismo desmedido una sociedad que suponían iría mejorando paulatinamente y en ese proceso los conflictos raciales desaparecerían configurando una sociedad futura más justa y armoniosa. La visión funcionalista y organicista de la sociedad era el marco teórico dominante, en este contexto se veía a los conflictos como "enfermedades sociales", y en particular, al problema de las minorías raciales o étnicas como un asunto de integración y asimilación a la corriente principal de una sociedad basada en el consenso.

En este sentido, no debe sorprendernos que hasta hace algunas décadas la producción de trabajos en este tema estuviera dominada ampliamente por científicos sociales norteamericanos, ejerciendo una considerable influencia en los investigadores de otras nacionalidades. Esta situación ha sido puesta de relieve por algunos estudiosos que a partir de los años 70 y haciendo un balance crítico de la producción en este campo han señalado, entre otras cosas, que gran parte de esos trabajos carecen de una perspectiva comparativa y en algunos casos se sugieren generalizaciones a partir del caso norteamericano. Por otra parte, en la década anterior ya comienza a generalizarse el interés por lo interétnico y lo interracial y la producción en países de Latinoamérica como México y Brasil aporta una nueva visión de la problemática. También en Estados Unidos se producen virajes importantes en cuanto a la manera de enfocar las relaciones raciales. Las élites negras, otrora partidarias de la integración y el consenso, emprenden un camino de afirmación de la identidad negra y de confrontación activa con las mayorías blancas. Estos procesos coinciden en el campo académico con fuertes cuestionamientos a los modelos de interpretación usados hasta el momento. El optimismo anterior es visto como ingenuo o interesado y cada vez se duda más de la ideología liberal convencional, el clima intelectual se modifica, las teorías del conflicto comienzan a ser más relevantes en algunas universidades y otros ámbitos intelectuales. Una perspectiva más dinámica, compleja y menos ordenada de la sociedad y la cultura va ganando terreno bajo la influencia de una nueva generación de intelectuales que renuevan las perspectivas de los conflictos étnicos y raciales en las sociedades contemporáneas.

En cuanto a lo que le compete a cada ciencia social en el tema del racismo,

la situación no está del todo clara. Efectivamente, esta problemática no parece pertenecer netamente a la sociología, o a la antropología, o a la psicología, ni tampoco a la ciencia política. De hecho, especialistas de todas estas disciplinas han hecho valiosos aportes a la cuestión, constituyendo una temática fronteriza que se encuentra en la intersección de enfoques psico-sociales y socioantropológicos. Algunos autores han visto esta situación como una traba para su desarrollo, debido a que constituiría una especie de "tierra de nadie", en la cual los especialistas temen sobrepasar sus barreras disciplinarias, predominando trabajos que no van más allá de las generalizaciones empíricas. Lo que sí podemos afirmar es que, por un lado, la mayoría de los sociólogos se han concentrado en la sociedad industrial actual, dejando de lado una perspectiva histórica y comparativa de las relaciones interraciales y por otro lado los antropólogos hasta no hace mucho, en su afán de la búsqueda de las "esencias" y de lo "auténtico" se preocuparon más en la reconstrucción minuciosa de las culturas nativas pre-coloniales perdiendo de vista las complejas transformaciones de esas minorías en sus relaciones históricas con el Estado-Nación al que involuntariamente fueron incorporadas. Haciéndose eco de estas críticas, en las últimas décadas han surgido nuevos modelos de interpretación que pretenden superar las carencias del pasado. Desde estas perspectivas la posición intermedia de la temática racista y sus derivaciones, en cuanto a las incumbencias de las distintas ciencias humanas, es valorada positivamente a pesar de los "problemas" jurisdiccionales y la falta de comunicación entre disciplinas cercanas. Ello permitiría un enriquecimiento interdiciplinario resistente a la sujeción a modelos parcelarios que frecuentemente abundan en cada una de las ciencias sociales.

En este replanteo, otra cuestión importante en cuanto a la delimitación del campo de las relaciones étnico-raciales está referido a la medida en que esta temática puede aspirar a un tratamiento más o menos autónomo con respecto a una serie de fenómenos socioculturales más amplios, dentro de los cuales lo étnico y lo racial sería sólo un interesante capítulo.

Nos referimos a cuestiones más abarcadoras como la de los prejuicios en general y vinculada a ella, la problemática de la discriminación, segregación y exclusión social. Para comprender su dinámica, debemos observar las transformaciones de la economía y la política de las últimas décadas, que en los países del cono sur de América se manifiestan en políticas de ajuste económico y retirada del Estado de áreas sociales críticas, en el marco de democracias formales. Este es el contexto de interpretación necesario para analizar la situación de polarización social y conflictos en estas sociedades complejas. En los últimos años ha producido modificaciones importantes, siendo protagonistas y testigos del surgimiento de "nuevas minorías" basadas en diversos criterios de identidad grupal: mujeres, homosexuales, jubilados, desocupados, etc. se nuclean asumiéndose como discriminados y reclamando justicia e igualdad de derechos.

En estas sociedades llamadas complejas, multiétnicas y estratificadas la diversidad y entrecruzamiento de los grupos, sumado a problemáticas sociales insolubles, que se agravan en las grandes concentraciones urbanas, generan conflictos de identidad, de anonimato y alienación que potencian la producción de imaginarios sociales plagados de prejuicios que tienen su origen sobre todo en las crecientes desigualdades de acceso a los servicios, al trabajo y al consumo. En este contexto el prejuicio racial se presenta, en muchos casos, como parte de un conjunto complejo de visiones negativas donde interactúan también lo étnico, lo religioso, la clase social, etc.

Por ello, tal como se presenta comúnmente el prejuicio racial en lo cotidiano, resulta dificultoso separarlo de una constelación mayor de valores que refieren a otras distinciones e identidades sociales. De esta manera coincidimos con R. Bastide (1973) cuando dice que el prejuicio racial no existe en estado puro y en los estudios de casos concretos los límites entre prejuicios de raza, clase, religión, etc. se tornan borrosos y las distinciones analíticas pueden resultar arbitrarias.

Además, una de las críticas fundadas que se han hecho a una parte importante de análisis interraciales ha sido justamente su enfoque parcial y fragmentario. Unos pocos sociólogos y antropólogos ya clásicos en el tema, como R.E. Parck, Oliver Cox y Roger Bastide, y más numerosos en la actualidad, han intentado vincular las relaciones étnico-raciales con aspectos fundamentales de la estructura social, tales como composición de clases, sistemas de producción y mercado de trabajo, distribución del poder, lucha ideológica y control cultural. Por lo tanto, se va imponiendo entre los estudiosos del tema el punto de vista según el cual es poco probable la construcción de una teoría de las relaciones étnico-raciales que no remita a un conjunto de fenómenos más amplios de los cuales forma parte. Y, en este esfuerzo teórico se encuentran los más destacados especialistas.

4.2. Racismo y etnocentrismo

El panorama esbozado hasta aquí nos sitúa en un campo en el cual los conceptos fundamentales son aún materia de discusión y no se observa un total acuerdo en cuanto a sus significados y sus relaciones. No obstante, y a pesar de la relativa novedad y ambigüedad en cuanto al uso de algunos términos considerados claves actualmente, en la producción científica de los últimos años se manifiestan algunos acuerdos generales, matizados con diferencias de énfasis en algunos aspectos que trataremos de exponer resumidamente a continuación.

En principio, creemos importante traer a esta discusión un concepto clave para la historia de la Antropología. Nos referimos al etnocentrismo, fenómeno vinculado al racismo, que se ha constituido en una herramienta útil para la investigación sociocultural. Como han hecho notar los antropólogos, debido a su especial interés en la diversidad, todas las culturas suelen tener una muy buena opinión sobre sí mismas, en comparación con las sociedades vecinas. La actitud hacia los "otros" puede ir desde un desinterés e ignorancia manifiesta, una curiosidad ingenua por conocer otras costumbres, hasta el afán de hacer la guerra, vencerlos y apropiarse de las personas y los bienes. La toma de conciencia y la explicitación del etnocentrismo como fenómeno universal en las sociedades humanas, contribuyó a dar forma a la idea de la diversidad y especificidad de los valores culturales, cuestionando las concepciones según las cuales habría valores universalmente válidos. El relativismo cultural tomó cuerpo en los trabajos de antropólogos pioneros como Franz Boas que, coherentes con su práctica científica, afirmaron la importancia de la cultura en la conducta humana y se opusieron firmemente a las ideas racistas de su época.

Más allá de los diferentes grados de etnocentrismo, lo universal es considerarse "el ombligo del mundo", creer que las costumbres y cosmovisión propias son las únicas válidas o por lo menos las mejores que definen la Humanidad. Alguien

podría dudar de tal generalización, argumentando que dicha afirmación es inobjetable en la historia humana pasada o en lo que queda de los llamados "pueblos primitivos" que tenían poco conocimiento de otras culturas, pero que el desarrollo de las comunicaciones y el advenimiento de una cultura planetaria supondría que en esa "aldea global" —usando una conocida metáfora— el etnocentrismo habría sucumbido. Nada de ello se ha constatado hasta el presente. Que la visión del mundo de los hombres se ha modificado con las transformaciones sociales y el creciente desarrollo de las comunicaciones es algo fuera de discusión, pero que ello haya obrado en favor de una mayor tolerancia a las diferencias y al desvanecimiento del etnocentrismo, sí es dudoso. Prueba de ello son los ingentes esfuerzos de organismos internacionales como la UNESCO, en su insistente y a veces estéril prédica contra todo tipo de discriminación.

Por lo tanto y de acuerdo con lo dicho, todo fenómeno racista supone claramente etnocentrismo. Por el contrario, no todo etnocentrismo involucra el racismo, y de hecho, ésta es la situación más frecuente. Los antropólogos, historiadores y sociólogos han demostrado que en la dilatada experiencia sociocultural humana el racismo ocupa un lugar reducido. No son muchas las experiencias registradas en las que se conjugaron las condiciones sociales e históricas para su emergencia, pero también debemos destacar que en algunos casos bastante conocidos trajo aparejadas consecuencias devastadoras y secuelas ideológicas que aún perduran e integran nuestro imaginario colectivo.

Tanto el etnocentrismo como el racismo tienen como condición necesaria la puesta en contacto entre grupos diferentes, que se potencia por el fenómeno de las migraciones; característica consustancial a la naturaleza humana desde sus orígenes. Tales movimientos poblacionales han adquirido, a lo largo de la historia y en distintas culturas, variados alcances y escalas. Dos aspectos han influido en tal proceso. Por un lado, las particularidades socioculturales —desde la especial adaptación ecológica, el nivel tecnológico, la organización sociopolítica, la manera de relacionarse con las otras culturas, en fin, la lógica específica de los pueblos involucrados—. Y, por otra parte, los procesos históricos de contacto, choque y entrecruzamiento entre grupos étnicos, que en cada caso específico se fueron construyendo en función de circunstancias únicas e irrepetibles. Por ejemplo, la expansión colonial europea generó en cada área conquistada situaciones migratorias y de relación con las poblaciones nativas muy diversas, las cuales los científicos sociales debemos investigar en su especificidad, más allá que como tales y en un nivel de abstracción más alto comparemos los fenómenos e intentemos sintetizar las líneas de fuerza determinantes de tal proceso como un todo.

No es nuestra intención aquí hacer una tipología sobre el fenómeno de las migraciones. Pero, dada su importancia en cuanto a la formación de estructuras sociales cimentadas en procesos de enfrentamientos étnicos que pueden conducir en algunos casos a una ideología racista, queremos mencionar las formas más frecuentes de movimientos poblacionales. Por otra parte, constituye una cuestión recurrente y central para un análisis posterior de las migraciones en la década de los 90, tema insoslayable para explicar los rebrotes de xenofobia y racismo en la Europa actual y en otras regiones del planeta.

Las migraciones pueden ser violentas, cuando revisten el carácter de una expansión, que puede ser rápida en el caso de conquistas militares, en las que el victorioso establece un dominio sobre las poblaciones nativas (v. g. potencias europeas en África en el s.XIX) o graduales, en los casos en los que hay un progresivo

avance de las fronteras de un grupo, exterminando y arrinconando a las poblaciones aborígenes (v. g. expansión occidental en Australia y Argentina). Otra variante violenta de migraciones es la introducción forzada de grupos étnicos en un país para conformar un estrato servil (la esclavización de grupos étnicos africanos en Estados Unidos y el Brasil) y también, la expulsión violenta de personas de un país por motivos políticos como en las dictaduras latinoamericanas de las décadas del 60 y 70.

También se presentan aquellas migraciones que no revisten una violencia manifiesta o desatada como las anteriores, aunque no nos parece apropiado denominarlas migraciones voluntarias, como se las califica en muchos textos. Casi nadie abandona "voluntariamente" su propia sociedad, si no está sometido a fuertes presiones en su entorno sociocultural de origen, sean éstas de carácter económico, político o cultural, y que suponen otras tantas formas de violencia. Son los casos, en el siglo pasado, de los migrantes europeos a América que huían del hambre y de la guerra en búsqueda de nuevas oportunidades económicas y, en la actualidad, la inmigración de personas provenientes del llamado tercer mundo y de Europa del este a los países desarrollados de Europa y Norteamérica.

Asimismo, se incluyen aquí las llamadas migraciones internas, o sea los movimientos poblacionales dentro de un país, que suelen ser en algunos casos más relevantes que las migraciones internacionales. La formación de las grandes aglomeraciones urbanas en Latinoamérica, como San Pablo, Buenos Aires o ciudad de México y sus consecuencias sociales como la formación de cinturones de pobreza y marginación, tienen como precedente significativo las migraciones internas de pobladores preferentemente rurales expulsados por la falta de trabajo y atraídos por las grandes ciudades que brindan, aunque más no sea como ilusión, mayores alternativas y posibilidades. Estos procesos han influido en la contrucción de prejuicios y expresiones concretas de discriminación y marginación en ciudades como Buenos Aires. La segregación espacial de las "villas miseria", enclavadas en centros neurálgicos de la ciudad como la zona de Retiro, expresan los contrastes sociales y la continua reactualización de la discriminación hacia los "villeros", toda vez que, en los últimos años, el poder político ha pretendido relocalizarlos en otros barrios de la Capital Federal, despertando airadas protestas de los vecinos "afectados".

Todas estas variantes del proceso migratorio, que actuaron las más de las veces de manera combinada o mixta, explican la composición étnica de las sociedades que emergieron de la expansión de las potencias occidentales y, dentro de ellas las que presentaron formas atenuadas o exacerbadas de racismo. Como mencionamos anteriormente, no toda conformación poliétnica de un estado-nación supone el dominio del racismo. Aún en algunos casos en los que se manifiestan claras estratificaciones étnicas, las vinculaciones intergrupales dominadas por la competencia y los conflictos étnicos no desarrollaron el racismo como modalidad ideológica y de acción. Ha de intervenir otra constelación de circunstancias, más allá de la confrontación cultural y étnica, que nos explique la emergencia del racismo como forma ideológica dominante de interacción social. Una auténtica confluencia de factores económicos, políticos y corrientes de pensamiento hace dificultoso aislar una o unas pocas causas que hicieron del racismo europeo del siglo XIX una ideología definida, consolidada y claramente diferenciada del etnocentrismo.

4.3. Racismo y prejuicios

Retomando una perspectiva más amplia que el problema del racismo, creemos que es útil partir del interrogante en cuanto a qué son los prejuicios y cómo se construyen. Los prejuicios en general, son sistemas de valores, juicios totalizadores más o menos coherentes que tienden a dar sentido a la acción humana de una manera simple y generalizadora, favoreciendo la creación de estereotipos sociales. Están relacionados a esferas afectivas de los individuos, siendo más una materia de fe, de creencia, que una evaluación objetiva del entorno. Por ello, una vez adquiridos en el proceso de socialización, se convierten en juicios cristalizados y poco susceptibles de modificación, aún cuando la experiencia concreta y/o críticas fundamentadas señalen su carácter de falsa interpretación de la realidad. Nuestro sentido común que organiza y guía nuestra vida cotidiana está, en menor o mayor medida, permeado por prejuicios. Su influencia en nuestro sistema de valores y en nuestra conducta depende del contexto sociocultural: "...la mayoría de nuestros prejuicios tiene un carácter mediata o inmediatamente social. Esto es: solemos asimilarlos simplemente de nuestro ambiente, o bien los aplicamos espontáneamente a casos concretos a través de mediaciones" (Agnes Heller, 1985:79). No obstante, los individuos no reflejan mecánicamente los valores de su sociedad. Los prejuicios, por muy generalizados y difundidos que se encuentren, son en alguna medida materia de elección por parte del individuo, y su aceptación o no, forma parte de su libertad personal, lo que se evidencia si observamos por ejemplo las variaciones en cuanto a una mayor o menor actitud crítica frente a los prejuicios dominantes o en la posibilidad de crear nuevos valores y pautas de convivencia.

Se observa en distintos autores una coincidencia en cuanto a considerar los prejuicios como construcciones dinámicas que aparecen, se modifican o se desvanecen en un grupo al calor de relaciones sociales complejas y procesos históricos específicos. Es decir, no son el simple y necesario producto de la confrontación con lo "diferente", sea en términos culturales, étnicos o de clase social, y no se explican en función de la naturaleza humana y sus impulsos innatos de agresión al otro diferente. Las relaciones de poder entre las sociedades y en el propio seno de una misma sociedad dan lugar a situaciones de asimetría entre los grupos, actuando como caldo de cultivo para los prejuicios.

Los prejuicios no se construyen en la sociedades de manera azarosa, sino que responden a conflictos e intereses de grupos, haciéndose más agudos y complejos en las sociedades estratificadas. En éstas, los sectores hegemónicos de la sociedad, a partir de su mayor control sobre los recursos, procuran generalizar su ideología como garantía del mantenimiento de su poder político. Así, estigmatizan a los sectores subordinados, adscribiéndoles atributos negativos sintetizados en categorías sociales acusatorias como la de "negro", "villero", "indio", para el caso de la Argentina. Ahora bien, los prejuicios se generan no sólo a partir de los sectores dominantes en función de su pretensión hegemónica, sino que dentro de los diferentes grupos subalternos esos prejuicios son reinterpretados e incluso se generan otros en función de identificarse con los "sectores superiores" y diferenciarse de los "inferiores y pobres". Como bien lo expresó Ben Jalloum: "La vigilancia antirracista no debe subestimar o descuidar ninguna esfera, porque el racismo se agazapa tanto en la cabeza del aristócrata como en los hábitos del obrero" (Ben Jelloun, T., 1983:23).

Dentro de la amplia gama de los prejuicios, el racismo sería un tipo particular en el que la marca identificatoria definida socialmente son los rasgos físicos —reales o imaginarios— que sitúan a los grupos involucrados en un sistema de estratificación dominado por imaginarios colectivos de dominación-sumisión, legitimados por supuestas diferencias genealógicas que determinarían desiguales aptitudes y capacidades individuales y sociales.

Teniendo en cuenta el objetivo central de nuestro trabajo, que es dar cuenta de los fenómenos racistas, debemos buscar necesariamente su anclaje material en las relaciones entre grupos sociales diferenciados, cuya interacción implica consideraciones ideológicas sobre una supuesta inferioridad-superioridad biológica. Ello supone fenómenos identitarios, o sea formas en las que un grupo define un "nosotros" en términos dominados por la pertenencia a una supuesta "raza", transmitida por herencia biológica, lo cual establece, en las valoraciones de los actores sociales, nítidas barreras con respecto a los "otros".

En cuanto a las unidades que interactúan, si estamos tratando fenómenos de racismo se supone que los involucrados son "grupos raciales" o simplemente "razas", entendiendo por tales, grupos humanos que se autodefinen y/o son definidos por otros grupos como diferentes de los demás en función de un criterio dominante basado en supuestas características físicas innatas e inamovibles. Se trata, por lo tanto, de grupos definidos socialmente. Esta última afirmación pretende despejar las dudas en cuanto al uso del concepto de raza, sólo válido en tanto categoría relevante para un grupo social determinado, así como también diferenciarse de otros significados usados por los científicos y de los sentidos vulgares del concepto de raza. En el uso cotidiano de este término, por lo menos en occidente, la gente puede referirse a grupos humanos que comparten también características culturales como la religión, la lengua. etc. (por ej. la raza judía, gitana, japonesa), lo que se acerca más al concepto de grupo étnico, que analizaremos a continuación. Por otra parte, como hemos visto anteriormente, los Antropólogos Físicos en el pasado no dudaban en denominar razas a las subespecies de Homo Sapiens definidas de acuerdo con ciertos rasgos fenotípicos y genotípicos, lo que imprimió al concepto de raza un claro sesgo biológico. En la actualidad no hay acuerdo en cuanto a la posibilidad de clasificaciones biológicas de nuestra especie y muchos especialistas han abandonado por completo las taxonomías raciales y hasta el propio concepto de raza.

4.4. Racismo y etnicidad

Volviendo a la perspectiva sociocultural que nos interesa y sus herramientas conceptuales, una expresión muy difundida y que se ha impuesto en las ciencias sociales en las últimas décadas, en algunos casos como sustituto de raza, es el concepto de etnía o grupo étnico y sus correlativos etnicidad y relaciones interétnicas. La generalización de un concepto en las ciencias no es casual, y quizás en un principio hablar de etnicidad o grupo étnico estuvo dirigido a "exorcizar el mal del racismo", como señala irónicamente L. Van den Berghe (citado por Wieviorka, 1992:91), pero si bien este concepto nos permite prescindir del término "raza" y su connotado lastre racista incrustado en las ciencias, generalmente deja un espacio para los factores físicos. Cuando los antropólogos se refieren a una etnía están considerando una serie de elementos socioculturales que la definen y la diferencian, que pueden o no coincidir con determinadas características físicas distintivas.

Los atributos que definen un grupo étnico serían: 1. Un grupo social capaz de reproducirse biológicamente. 2. Cuyos miembros se identifican entre sí y por diferenciación con otros grupos del mismo tipo. 3. Por reconocer un origen común y 4. compartir ciertos elementos culturales entre los que se destaca una lengua común. La diferencia fundamental estriba en los criterios dominantes en la diferenciación social, cuando hablamos de lo étnico apuntamos más hacia distinciones culturales dentro de lo cual la lengua es importante, pero en la práctica la diferenciación entre un grupo étnico y un grupo racial, a veces se hace borrosa porque las adscripciones basadas en criterios físicos y culturales suelen ir juntas. Al respecto el antropólogo mexicano Bonfil Batalla señala:

> "Sin embargo sucede en muchos casos que la población organizada bajo la forma que denominamos grupo étnico, también presenta peculiaridades somáticas que la distinguen de otras. Esta correspondencia ayuda a explicar que se haya desarrollado una sociología de las relaciones raciales, constituida formalmente antes que los estudios de relaciones interétnicas. No obstante parece claro que el concepto de raza no puede usarse como sinónimo de grupo étnico, tanto por su propia ambigüedad, como por su filiación biológica" (Bonfil Batalla, 1992:113).

Si bien acordamos con lo expresado por el autor en cuanto a la diferencia de significado entre raza y grupo étnico, la observación de situaciones sociales específicas nos muestra que en cada caso concreto puede prevalecer uno u otro criterio de pertenencia, pero creemos que ello no nos autoriza a tratarlos como fenómenos diferentes. Las relaciones raciales, tal como se denominó el estudio de las relaciones entre blancos y negros en Estados Unidos y en otras sociedades como Inglaterra y Sudáfrica donde lo racial adquiría preeminencia social, no es más que un capítulo más exacerbado y violento, dentro de una problemática más amplia que podemos llamar relaciones étnico-raciales. Vale aclarar que las relaciones interénicas no siempre están exentas de violencia latente o desatada, antes bien hay conocidos ejemplos históricos y actuales —como en la ex-Yugoslavia— que muestran lo contrario y donde los límites entre lo étnico y lo racial son difusos.

Aportes importantes se han generado desde la Antropología teniendo como referente empírico a la relación entre las culturas aborígenes y el frente de expansión europeo y, actualmente, a las relaciones entre grupos que se identifican a través de lo étnico en el contexto de sociedades complejas capitalistas. Estos estudios han generado una especialidad dentro de la antropología denominada Relaciones Interétnicas, que supone un campo temático más amplio en el cual estaría incluida la problemática del racismo. En este sentido son dignos de destacar los interesantes aportes de F. Barth y, con la misma orientación, Cardoso de Oliveira en Brasil. Ellos han propuesto un enfoque novedoso de la cuestión, señalando lo determinante de las relaciones entre los grupos por sobre los contenidos culturales, viendo los procesos étnicos como un tipo de organización que se genera y en la cual los mecanismos de construcción y manipulación de la identidad étnica —entendida como representaciones colectivas— nos remiten a las relaciones de poder y a la competencia política en el plano material y simbólico.

Mas allá de este impulso renovador que produjo un verdadero avance en el tema y constituyó una fecunda fuente inspiradora para la realización de estudios específicos muy variados, la sensación de los especialistas es que estamos en deuda en cuanto a una teoría más sólida, sistemática e inclusiva. La síntesis de Leo A.

Despres en cuanto a los resultados del Simposio sobre "Etnicidad y competencia por los recursos en sociedades plurales" realizado en 1973 mantienen aún vigencia:

> "Para resumir, los trabajos que comprenden este volumen sugieren que las concepciones prevalecientes sobre etnicidad son tal vez demasiado ambiguas en su construcción general para que permitan avanzar significativamente en el estudio comparado de los fenómenos étnicos, más allá del trabajo de Barth. Claramente tales fenómenos son multidimensionales. Comprenden simultáneamente elementos que tienden a ser conceptualizados en forma diferente en referencia al análisis de sistemas culturales, grupos organizados y transacciones individuales. A menos que estos elementos sean ordenados en marcos teóricos más sistemáticos e inclusivos, será difícil derivar y establecer comparativamente generalizaciones con respecto a las sociedades poliétnicas" (cit. Bonfil Batalla, 1975:194).

Pasando ahora al foco de nuestro interés, la definición de racismo encontrada en el Diccionario de la Lengua Española, edición del año 1970, Madrid, dice: "Exacerbación del sentido racial de un grupo étnico, especialmente cuando convive con otro u otros". Si bien sintética, la definición relaciona el grupo étnico, entendido como organización social, con el sentido racial, en tanto ideología del grupo. Veremos más adelante cómo las diversas caracterizaciones del racismo lo vinculan necesariamente con los conceptos que venimos analizando.

En el uso más frecuente de la expresión el racismo apunta a las manifestaciones más virulentas de este fenómeno, es decir, a un odio intenso, manifiesto y violento hacia otro u otros grupos raciales. Sin embargo para no restringir excesivamente y dar cabida a un abanico más amplio de situaciones que inequívocamente entran en esta categoría preferimos retener un sentido más amplio de tal expresión:

> "Racismo es todo conjunto de creencias en que las diferencias orgánicas, transmitidas por la vía genética (reales o imaginarias) entre los grupos humanos, están intrínsecamente asociadas con la presencia o ausencia de ciertas capacidades o características de gran importancia social y, por lo tanto, en que tales diferencias son una base legítima para establecer distinciones injustas entre los grupos". (Ván den Berghe, 1971:29).

De la definición precedente queda claro que no son las diferencias físicas observables entre grupos humanos las que crean por sí las nociones populares de raza en una determinada sociedad, sino la aceptación social, más o menos consensuada y conciente, de que tales diferencias son socialmente relevantes. A partir de ello se legitima formal o informalmente una jerarquización social que puede transformarse en algunas sociedades en un criterio básico de estratificación social.

El componente político de tales relaciones es evidente desde el momento que se trata de competencia por el control de los recursos valiosos de una sociedad, ya se trate de objetos materiales, simbólicos o las propias personas. Son relaciones de poder más o menos legitimadas, y como tal continuamente sujetas a la impugnación de los grupos subalternos. Los ejemplos actuales de países constituidos históricamente bajo el signo del racismo dan claras muestras que las etnías y otros grupos oprimidos no soportan mansamente su condición. Constituyen sistemas

políticos "volcánicos" donde la coerción física de los aparatos represivos está siempre alerta a periódicos estallidos sociales espontáneos y muchas veces sangrientos.

4.5. Racismo, discriminación y exclusión

En función de contemplar todas las expresiones posibles del racismo, un aporte interesante en ese sentido es el de los recientes trabajos del sociólogo Michael Wieviorka (1993), quien propone la existencia de distintos planos o niveles del racismo. Empíricamente, plantea una gradación que iría desde un infrarracismo, caracterizado por expresiones larvadas y menores de racismo que se presentan de manera desarticuladas que lo acercan al rechazo xenófobo. Sus características lo vinculan más a identidades comunitarias que a verdaderamente raciales. La violencia, cuando aparece, es difusa o muy localizada y no articulada al accionar de ideólogos. Aquí, la segregación de los individuos los afecta tanto en su condición de pobres como de grupo racializado, presentándose por ejemplo en ámbitos restringidos caracterizados por la miseria, la falta de trabajo y la marginación. Se encuentra una discriminación institucional —aunque dispersa, pero no por ello menos efectiva— en la creación de estigmatizaciones. Continuando en sentido creciente habla de un racismo fragmentario, que sería más preciso y cuantificable, manifestado por ejemplo en los sondeos de opinión, no siendo ya un problema secundario en la sociedad; la segregación o la discriminación son más evidentes y perceptibles en los distintos ámbitos de la vida social y se inscriben en el espacio. La violencia dirigida es más frecuente y el accionar doctrinario racista está más articulado. Posteriormente habla de un tercer nivel que se presenta cuando al pasar al campo político aparece unificado, siendo principio de acción de una fuerza política o para-política, capitalizando las opiniones y los prejuicios de la población, y al mismo tiempo orientándolos y favoreciendo su desarrollo, reclamando medidas discriminatorias o la concreción de proyectos de segregación racial. El racismo se hace política, creando un contexto favorable a la violencia que se puede convertir en un instrumento, en una estrategia de toma del poder. Se inscribe o inicia una tradición ideológica, se rodea de intelectuales orgánicos. Para concluir menciona un racismo total donde el Estado se organiza en base a una ideología racista, fusionando todas las dinámicas sociales, canalizando e institucionalizando los prejuicios para materializar sus proyectos racistas, desarrollando programas de exclusión, de destrucción o de discriminación masiva.

Estas distinciones nos parecen importantes en el sentido de no identificar al racismo sólo con el institucionalizado, definido por el cuarto nivel, sino abarcar una gama más amplia de expresiones de racismo. Cuántos de nosotros identificaríamos en los primeros niveles una serie de situaciones que nos tocan de cerca en Argentina, tales como el caso de los "villeros" en los conglomerados urbanos o las actitudes manifestadas desde distintos sectores de la población con respecto a los inmigrantes de países limítrofes (bolivianos, paraguayos, etc.) y su competencia en el mercado laboral. Los "cantitos de las hinchadas" de fútbol reflejan actitudes cargadas de racismo y xenofobia, en este caso dirigido a los hinchas de Boca:

> "Todos los llaman los negros de mierda, son los esclavos de Bolivia y Paraguay, viven en rancho a dos cuadras del Riachuelo, como los bagres comen mierda y nada más"

> "Yo soy de Boedo vago y atorrante, me gustan los Rollin y los estimulantes, vos sos bostero negro de la villa, porque a vos te gusta Riki Maravilla" (La Maga, año 2, No. 80, julio de 1993).

Como hemos visto, discriminación y segregación constituyen ambas una constante en los distintos planos o niveles de racismo, aunque con distinta intensidad. Sus expresiones polares son: por un lado, estar inscriptas en forma declarada en las distintas instituciones —como lo fue por ejemplo en el régimen del Apartheid Sudafricano, que legisló en base a una ideología abiertamente racista marcando diferencias de acceso a los recursos, empleos y servicios— o bien presentarse de forma fragmentaria, solapada y en ocasiones negada.

En el ejemplo mencionado la expresión "apartheid" significa separación, acción de poner aparte, y era concebida como un desarrollo separado de cada raza en la zona geográfica que le fuera asignada. Esto se utilizó como refuerzo y perfeccionamiento de un sistema basado en la discriminación racial que se remontaba a siglos anteriores. La ideología racista buscó avalarse en creencias tales como: una inferioridad congénita de la raza negra, la necesidad de proteger a los blancos, o bien en citas bíblicas que eran interpretadas como que postulaban la necesidad de separación racial y territorial. A los fines de justificar la realidad sociopolítica y económica del país ante la comunidad internacional, se retomaron viejos argumentos de la misión civilizadora y tutelar del hombre blanco. Con el triunfo electoral de Nelson Mandela en 1994, la prolongada lucha en contra del racismo permitió derrotar el régimen del apartheid.

La situación anterior ilustra un racismo institucionalizado y extremo pero, como planteamos antes, el racismo puede manifestarse bajo otras formas. En el caso de la Argentina, cuántas veces hemos escuchado hasta el cansancio desde la escuela primaria y en los medios de comunicación que la Argentina no es un país racista, que constituye un "crisol de razas" abierta al extranjero. Sin embargo, el racismo fue consustancial a los ideólogos de la nacionalidad argentina, expresado paradigmáticamente en Sarmiento y la generación del 80. Y, reconocer nuestra historia despojándola de mitos no nos hace más o menos malos que otros. El reconocimiento de elementos racistas y xenófobos en nuestra sociedad debería ser un punto de partida necesario para combatir las distintas formas de discriminación racial y de las otras, que efectivamente circulan más allá de nuestra voluntad de querer verlas o no.

Nuestra discriminación cotidiana la podemos ejemplificar a través de situaciones diversas, algunas de las cuales han ganado espacio en la opinión pública. Uno de esos casos es la discriminación llevada a cabo en determinados "boliches bailables", en los cuales se impide el acceso a personas que tengan determinadas características físicas (piel oscura, rasgos aindiados...), "mal vestidas", etc. Cuando se cuestionan y denuncian este tipo de discriminaciones se enfoca el problema en los agentes directos: el portero o el dueño del local, y no se plantea lo determinante, es decir la instalación de graves prejuicios en la sociedad toda. Como bien lo expresa el periodista Alejandro Dolina: "los que realmente generan esto son las personas que están adentro. Es para proteger a esas personas que el portero discrimina, queriendo interpretar el gusto de esas personas" (Arca del Sur, año 2, No 8, 1993:8). Si muchas de esas personas no estuvieran convencidas de su superioridad con respecto a esos otros "indeseables", la discriminación de los porteros quizás no tendría lugar. La mentalidad prejuiciosa está a la "caza" de estigmas que

delaten la condición de pertenencia a los sectores populares, a las clases inferiores, tales como la piel oscura, las manos sucias, demasiado gruesas, uñas "negras" que denotan el trabajo manual, el olor corporal, el mal aliento como síntoma de alcoholismo y malos hábitos alimenticios. Por otro lado otras señales exteriores denotan la pertenencia a determinados sectores de clase de la sociedad, tales como el tipo y la marca de zapatillas, de pantalón, los gustos musicales, el periódico de lectura habitual, la combinación de colores, las intenciones de personalizar los objetos, por ejemplo el coche, la casa, etc. Todos estos rasgos permiten diferenciar a "unos" de los "otros" y se basan en la exclusión de esos "otros" a los cuales se denomina con términos peyorativos tales como "negro", "cabecitas negras", "grasas", "gronchos", "villeros". Como vemos en todas estas estigmatizaciones sociales se combinan y superponen distintos tipos de prejuicios, con distintas dosis de inferiorización biológica y social, que dan lugar a discriminaciones y segregaciones. Este tipo de prejuicios afectan también otras áreas críticas tales como el acceso a fuentes de trabajo, la educación, la salud, el acceso al crédito y la vivienda.

4.6. Nuevas realidades, nuevas violencias

Diferentes científicos sociales han señalado la emergencia en Estados Unidos de grandes transformaciones que se han producido a partir de los años 70 a nivel económico, dando lugar a una segregación total, espacial y social de crecientes sectores de la población como producto de transiciones que reorganizan, entre otras cosas, el mercado de trabajo formal, que demanda una mayor calificación y deja fuera de la competencia a una masa marginal, llamada también underclass. Aquí funcionan mecanismos de exclusión social inherentes a las estructuras económicas donde ya no hacen falta los anteriores mecanismos de segregación racial. El sistema expulsa a todos aquellos que, por carencias de educación y capacitación, no pueden aspirar a ningún puesto de trabajo estable, más allá de su color de piel o su origen étnico. Este proceso es posible gracias a la segregación y discriminación racial precedente y ha producido lo que Michel Wieviorka (1992) caracterizó como una formidable dualización de la sociedad norteamericana. Dada la transnacionalización de las políticas económicas, lo expuesto forma parte de un fenómeno más global de reestructuración del capitalismo a escala planetaria, y a su reformulación política e ideológica, que engloba también a los países Latinoamericanos, donde se generan situaciones sociales en parte comparables a las de los países centrales pero absolutamente originales, derivadas de su historia específica y su lugar en este nuevo reordenamiento mundial.

En diferentes ciudades de Occidente se han producido en la última década una serie de estallidos de violencia sólo comprensibles si se toma en cuenta la situación anteriormente descripta. Los protagonistas de tales disturbios, que tienen como escenarios las grandes ciudades de Francia, Inglaterra y Estados Unidos, son preponderantemente jóvenes provenientes de barrios suburbanos marginales donde la tensión racial se suma a la situación de miseria y desempleo. El tipo de violencia que se da en la actualidad no puede ser caracterizado simplemente como disturbios raciales, siguiendo al sociólogo L. J. D. Wacquant (feb. 1993), podemos decir que nos encontramos ante formas híbridas, debido a la complejidad de las motivaciones y la mezcla pluriétnica de los protagonistas. La población de los suburbios de las ciudades francesas y de los guetos británicos no se compone

solamente de inmigrantes, y estos mismos son en sí heterogéneos en cuanto a su origen. Además, las reivindicaciones y los reclamos tienen como foco su condición de desfavorecidos, aspecto que los iguala por sobre su condición étnica. Pugnan por trabajo, acceso a los sistemas de seguridad social, viviendas decentes, acceso igualitario a la educación.

Los disturbios de Los Angeles, que como detonante evidente tuvieron la "paliza" recibida por el negro Rodney King a manos de un grupo de policías, representa también un caso semejante a los anteriores, porque sus motivaciones fundamentales están más allá del conflicto blanco-negro en Estados Unidos y adquieren un carácter más complejo. Nos encontramos nuevamente ante vastos sectores de la población subsumidos en la pobreza, la falta de políticas sociales y la idea de que "no existe un futuro para ellos". Fue también un estallido de violencia en el que no sólo participaron negros: de los arrestados hubo un 45% de latinos y un 41% de negros. Los ataques fueron selectivos, no se atacaron instituciones valoradas tales como las iglesias y las escuelas.

En definitiva, para poder comprender estos fenómenos hay que tener en cuenta los siguientes puntos:

- Se ha producido una reorganización de la economía capitalista que implicó la automatización de la producción, y el desarrollo de servicios que crean empleos muy especializados, incremento de la electrónica y de la informática en fábricas y oficinas, deterioro de la acción del sindicalismo.

- Reducción de los presupuestos dirigidos hacia el sector de la salud y la vivienda social y una actitud cada vez más hostil hacia los marginados.

- Lo anterior ha producido un aumento de las tasas de desocupación de larga duración y un deterioro general de las condiciones de vida. En barrios suburbanos, mal comunicados, se hacinan individuos excluidos de la clase obrera autóctona y una población muy mezclada de inmigrantes, provenientes del tercer mundo, recién llegados o antiguos residentes, que no poseen el tipo de calificación profesional requerida por el mercado de trabajo actual.

- En el terreno del consumo, la participación de los individuos se ha convertido en un criterio de selección social, consumir determinadas cosas implica ser reconocidos como ciudadanos "decentes y de primera". La exlusión del consumo nos explica algunas situaciones muy extendidas, también presentes en la Argentina, es lo que se dio en llamar en Francia el despojo, o sea el robo de las prendas de moda que llevan los jóvenes, que incluso puede estar acompañado de agresiones físicas. Hay toda una gama de violencias similares que "son el único medio de procurarse dinero o bienes de consumo sin los cuales no hay posibilidad alguna de existir socialmente" (Wacquant, L.J.D., feb. 1993:12).

Podemos concluir que estos tipos de estallidos de violencia constituyen una reacción sociológica ante una violencia institucionalizada, violencia impuesta desde arriba, que se manifiesta a través de un conjunto de cambios económicos y

políticos que afectan fundamentalmente a los sectores más desfavorecidos de la población, y que en muchos casos se agravan por una serie de discriminaciones sociales y étnico-raciales, estableciéndose auténticos abismos entre las clases pobres y las clases de mayores recursos de la sociedad. En este contexto se pueden interpretar también los sucesos acaecidos recientemente en Caracas (Venezuela), Santiago del Estero (Argentina) y el alzamiento zapatista de Chiapas (México).

Por otra parte, en los últimos 10 años nos encontramos frente a un resurgimiento del racismo en los diferentes países de Europa y Estados Unidos, como lo muestra la siguiente reseña:

> "En Francia el sentimiento antiárabe durante mucho tiempo disimulado se proclama ahora a voz en cuello, incita a la agresión racista y contribuye a la prosperidad política del Front National y su populismo xenófobo. En el Reino Unido, la hostilidad entre antillanos negros, asiáticos y blancos se manifiesta cada vez más abiertamente y provoca enfrentamientos callejeros que tienden a multiplicarse al punto que se habla de un "problema negros" cada vez que estalla la violencia en alguna parte. Por último, en Estados Unidos la clase media se resiste a aceptar las ventajas obtenidas por las minorías (afroamericanas sobre todo, pero también hispánica y asiática) gracias al movimiento por los derechos cívicos surgidos en los años sesenta" (Wacquant, 1993:9).

A lo largo de Europa occidental es evidente el aumento de sentimientos más o menos intensos de xenofobia, con distintas dosis de racismo. Los diferentes grupos de inmigrantes se ven afectados cotidianamente por actitudes que reflejan desconfianza y hostilidad; una gama de discriminaciones entre las que se cuentan negarles el acceso al alquiler de una vivienda, al trabajo, a la prestación de servicios, etc. y, con frecuencia las comunidades inmigrantes se han visto afectadas por violencias de tipo racial que han llegado en algunos casos hasta el asesinato. Partidos políticos de ultraderecha han emergido en los últimos tiempos, intentando canalizar el malestar social que se origina en una serie de factores tales como actitudes de desconfianza frente al extranjero, el pasado colonial de Europa, un sentimiento de amenaza a su identidad cultural, temor a un futuro que se les presenta como más impredecible e incierto, en especial en los más jóvenes. El apoyo electoral a los grupos más extremos de derecha sigue siendo limitado, pero no deja de constituir una preocupación para diferentes organismos internacionales como la UNESCO. Estos grupos postulan, entre otras cosas, la inevitabilidad de la guerra de las razas, la negación del genocidio nazi, un antisemitismo virulento y la glorificación de la violencia purificadora.

5. ALGUNAS ORIENTACIONES Y TENDENCIAS TEÓRICAS

5.1. El estudio de las relaciones raciales

Los estudios del fenómeno del racismo presentan, a lo largo de su constitución como temática relevante de las ciencias humanas, una diversidad de modos de acercamiento y modelos teóricos muy heterogéneos y en muchos casos sustentados en investigaciones parciales de un sólo tipo de racismo, como el antisemitismo o el racismo anti-negro.

Por ello se hace tan dificultoso en el estado actual del conocimiento dar respuesta a una pregunta medular, formulada por el sociólogo francés M. Wieviorka, a la hora de hacer un balance crítico: "¿existe o no una unidad del racismo? y, en caso afirmativo, ¿en qué consiste dicha unidad?" (Wieviorka, M., 1992:251).

Plantearemos aquí las líneas de interpretación del racismo y fenómenos conexos que nos parecen fundamentales en el desarrollo de este conocimiento, diferenciando claramente y dándole preeminencia a los modelos de análisis socioculturales, ya que éste es nuestro nivel de investigación de lo humano en tanto antropólogos sociales, pero sin ignorar los aportes psicosociales que sitúan al individuo y la construcción de la personalidad como eje de los análisis del racismo.

Luego de un extenso período, en la propia constitución de las ciencias sociales, en el que la raza se constituyó en un concepto central y en una categoría explicativa de las diferencias y semejanzas entre los grupos humanos, ya en el siglo XX, y en particular a partir de la década del 20 en los Estados Unidos, los especialistas comenzaron a centrar su atención en las relaciones entre los grupos raciales. Abandonan el concepto de raza en tanto principio explicativo de las diferencias morales, sociales y culturales, entendiendo que para comprender estos fenómenos los estudios debían centrarse en las relaciones entre los grupos raciales en el seno de sociedades complejas, desplazando sus preocupaciones hacia factores socioculturales que influían y definían dichas relaciones. Eran momentos en los que la población negra alcanzaba una masividad importante en los grandes centros urbanos de Norteamérica, producto de un desplazamiento del sur rural al norte industrial, creando espacio para el surgimiento de una clase media negra en un contexto político liberal y democrático que enaltecía la competencia individual y una supuesta igualdad de oportunidades. Esta presencia de nuevos competidores reales o potenciales era vista con preocupación por muchos blancos para quienes el prejuicio social anti-negro fue un instrumento para obstaculizar la entrada de los negros en la competición. Robert Park y otros fueron conscientes de esta transición de la sociedad norteamericana y vieron la necesidad de estudiar de manera especial las relaciones de raza que median entre negros y blancos. Su influencia se hizo sentir en la Comisión de Chicago sobre Relaciones Raciales, creada como

respuesta a graves disturbios racistas que produjeron 38 muertos y cientos de heridos en el año 1919. Al influjo de estos acontecimientos la investigación aplicada debía tomarse muy en serio.

Para Park las relaciones raciales se establecen cuando hay conciencia de raza. Ellas se producen "...entre pueblos con marcas distintivas de origen racial, particularmente cuando tales diferencias raciales penetran en la conciencia de los individuos así identificados, determinando de este modo la concepción que cada individuo tiene de sí mismo como de su estatus dentro de la comunidad" (cit. Wieviorka, M., 1992:52). Propone efectuar trabajos de campo en cuatro planos interrelacionados: ecológico, económico, político y personal y cultural. La ciudad es el espacio físico en el interior del cual se dan procesos de adaptación y segregación espacial, siendo precursores de los estudios de ecología urbana que despiertan hoy tanto interés. Sus investigaciones abrieron el camino al conocimiento empírico y la observación en terreno de ciertas formas de racismo, ya se trate de la violencia, la discriminación o la segregación. Quizás su principal debilidad radique en no despegar el racismo de las relaciones concretas, de la experiencia vivida. No siempre hay una relación directa entre ambos y en gran medida el racismo descansa en fantasías y en un mundo imaginario que en ocasiones poco tiene que ver con las características objetivas del grupo acusado.

Para algunos, esta corriente tiene el mérito de haber inaugurado las tareas de importantes tendencias actuales que enfocan el sistema social en sus mecanismos de rechazo, marginación y exclusión, que combinan ciertas formas de racismo con marginación de un subproletariado o masa marginal que ya no aspira a insertarse en los circuitos económicos formales.

5.2. La dimensión subjetiva del prejuicio

A fines de la década del treinta se insinúa un desplazamiento en cuanto al foco de interés de los estudiosos, que va del análisis de las relaciones raciales a la teoría del prejuicio y que irá configurando un acercamiento psicosocial del racismo. Un claro representante de este cambio de orientación es J. Dollard, para quién el prejuicio sigue teniendo un valor instrumental usado por los blancos para mantener sus privilegios de clase y "mantener a los negros en su lugar". Sin embargo, y aquí viene la diferencia, el prejuicio no se explica adecuadamente, no se agota en el análisis de las relaciones concretas entre blancos y negros. Es necesario, según Dollard, centrarse en el estudio del prejuicio en sí, valiéndose de categorías psicosociológicas aportadas por la teorías de Freud y los debates sobre la relación entre cultura y personalidad que contemporáneamente se producían sobre todo en el campo de la antropología.

En esta perspectiva no es tan importante el contacto físico con los negros, sino la presencia en la sociedad de determinadas actitudes hacia ellos. La reproducción social de los prejuicios se explica en base a una teoría psicosocial acerca de la frustración y la agresión. Hay que volverse por lo tanto hacia los portadores de prejuicios, viendo cómo sus dificultades individuales y sociales en la formación de la personalidad generan tensiones derivadas de privaciones y frustraciones de la infancia y de la vida adulta que se resuelven en una agresividad que no puede descargarse en su grupo de pertenencia. La misma tomará cuerpo en otro lugar

donde una tradición de prejuicios lo autorice. Es el denominado "chivo expiatorio", el grupo depositario de todo lo negativo y de todos los males de la sociedad.

Por la misma época Gunnar Myrdal amplió y enriqueció esta perspectiva en su obra clásica "Un dilema americano. El problema negro y la democracia moderna". Aquí, el autor no encuentra en el análisis de la cultura negra norteamericana las claves del "problema negro", más bien cree encontrarlas en las contradicciones presentes en las mentes de los blancos, adoptando la forma de un dilema moral entre los principios democráticos y liberales y las tendencias de excluir a los negros de esos altos valores de la Nación. El desbloqueo de este dilema pasa por lo tanto centralmente por un cambio en la mentalidad de los blancos y por una progresiva asimilación individual de los negros. Mas allá de todas las críticas posteriores que se formularon a Myrdal, comprometido en un enfoque cuasi místico de los "ideales americanos", su punto de vista transcendió el análisis de las relaciones entre negros y blancos,"... para examinar con carácter prioritario el trabajo ideológico de los blancos sobre sí mismos, sus contradicciones internas, su dilema" (cit. Wieviorka, M., 1993:65).

Terminada la segunda guerra mundial e impulsados por oponerse a la reproducción de fenómenos como el nazismo, se crearon en los Estados Unidos programas de investigación patrocinados por el American Jewish Committee, que tenían como objetivo erradicar el racismo desde su mismo origen: cuando se moldea la personalidad. En tal sentido se profundizó una tendencia a considerar y analizar el racismo a partir del agente racista, como un ingrediente de un tipo de personalidad. Aquí cobra sentido el interés de profundizar en la interioridad del individuo, buscando en la conformación de su personalidad aquellas características que nos expliquen por qué determinados individuos son más proclives que otros a adoptar el ideario racista. En esta línea se encuentra la obra de T. Adorno "La personalidad autoritaria", quien se ocupó básicamente del racismo anti-semita, intentando demostrar cómo las convicciones de un individuo forman un todo coherente, un "patrón" que expresa las tendencias más profundas de la personalidad. Por ello el anti-semitismo sería un componente de un tipo de personalidad particular orientada al respeto y sumisión a los superiores, agresividad para con los subordinados, incapacidad de autoanálisis, permeable a los prejuicios en boga, conservador y antidemocrático. Su metodología se basó en la construcción de escalas de actitudes construidas a partir de cuestionarios, que medían la cantidad de personas etnocéntricas o fascistas en un grupo social, dejando de lado la observación sobre el terreno y otras técnicas cualitativas.

Para Adorno y sus discípulos el tipo de personalidad genera disposiciones que pueden ser activadas o no de acuerdo al contexto social. La importancia del entorno sociocultural era puesto de manifiesto sobre todo en el proceso de socialización y en la educación formal gestoras de un tipo de personalidad autoritaria. Sin embargo, esta corriente pone en un primer plano la existencia de algo irreductible y fijo en la personalidad, que está por fuera de las relaciones sociales. Se produce aquí una disociación entre dos clases de fenómenos: los que remiten al sistema social y los que se refieren al actor racista, poniendo el foco de interés en este último, siendo las relaciones sociales y el entorno cultural condiciones que favorecen o no al desarrollo de la personalidad autoritaria.

En la década del 80 y en otro ambiente intelectual, pero también apuntando a factores psicosociales, A. Memmi plantea la existencia de un comportamiento bastante extendido entre los diferentes grupos humanos que consistiría en que

"cada vez que se hallan ante otro ser individual o colectivo diferente o al que conocen mal, el individuo o el grupo reaccionará con actitudes de inquietud o desconfianza, con un gesto de rechazo agresivo" (Memmi, A., 1988:11). Estas conductas se basarían en el miedo y en la competencia por recursos materiales o simbólicos. Según Memmi estas actitudes no excluyen otros sentimientos diferentes que representarían una ambivalencia en relación con los anteriores, como son tener expectativas y esperanzas con respecto a la relación con el otro, plantearse la posibilidad de una dependencia y colaboración recíproca.

Al comportamiento de rechazo agresivo y aterrorizado del prójimo lo va a denominar heterofobia. Esto no constituye racismo. El discurso racista utilizará esta actitud potencial encauzándola hacia una clase de heterofobia que se valdría del miedo a la diferencia biológica y racial para justificar agresiones y privilegios. Este autor propuso una definición de racismo que inspiró a la de la UNESCO: "racismo es la valoración generalizada y definitiva de las diferencias biológicas, reales o imaginarias, en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión" (Memmi, A., 1988:11). En función de una supuesta superioridad biológica, un grupo humano se considera autorizado a utilizar la violencia e inclusive el asesinato. Memmi califica al racismo de pseudoteoría, un mecanismo ideológico que se constituye en una coartada para la dominación y la expoliación. Enlaza sus orígenes con la expansión y colonialismo europeo, la trata de negros y el antisemitismo.

Tahar Ben Jalloun, escritor y periodista Marroquí que vive desde 1971 entre su país de origen y Francia, en sus escritos que constituyen parte de los trabajos publicados por UNESCO, resume en una breve frase la sustancia del racismo "la naturaleza ha creado diferencias. Esas diferencias la sociedad las ha convertido en desigualdades". Se evaluará al otro por la piel, es decir lo que cubre y oculta el ser, sustituyendo la diversidad de valores, por la ficción de una jerarquía en la calidad de los seres. Como resultado de esto, se pretende llegar al alma de esos "otros" y mancillarla con la simple mirada, cuando no negársela sin más.

En las últimas décadas los inmigrantes provenientes de las otrora colonias europeas sufren los embates del racismo, que es como un hábito, una especie de tradición ciega que pasa del judío al negro, del asiático al africano. Ben Jalloum dirá "es profundo en la mentalidad de las gentes y superficial en su eventual justificación" (Ben Jelloun, T., 1988:22). Se ocultan en el individuo racista todo una serie de ideas, de imágenes, de clisés que están siempre prestos para justificar el rechazo.

El "otro" es molesto, no puede ser reducido exclusivamente a su fuerza de trabajo, muda, resignada e invisible. El racista no ve al otro, no quiere mirarle, le niega su humanidad, pero paradójicamente, le otorga una presencia molesta que le hace responsable de todos los males.

Plantea este autor que para entender los elementos psicológicos que sustentan el racismo se podría hacer una analogía con la reacción molesta y de desagrado que ciertas personas sienten al mirarse al espejo. El "otro", el extranjero, sería el espejo que "...devuelve a la sociedad huésped, una imagen en que ésta se reconoce pero rechaza, porque es una imagen que muestra descarnadamente sus contradicciones y pone de relieve su malestar y sus miserias" (Ben Jalloun, T., 1988:23). Pero el racismo también actúa como los espejos deformantes de los parques de diversiones, pues no sólo molesta sino que da también una imagen distorsionada, una caricatura del otro, del diferente. Argumenta la necesidad de una vigilancia

antirracista pues el racismo no es patrimonio exclusivo de un sector o clase de la sociedad.

5.3. El racismo como ideología y acción política

Luego de la derrota de Alemania, el espanto colectivo suscitado al destaparse y darse a conocer a la opinión pública mundial las aristas más terribles de los campos de concentración nazis, se evidenciaron las consecuencias de un racismo institucionalizado; una clara y explícita ideología que guiaba la política del Estado alemán. Por otra parte, otro conjunto de circunstancias de la post-guerra, como los movimientos políticos en favor de la descolonización en África y los debates producidos en función de las emergentes naciones del Tercer Mundo y, vinculado a este proceso, el fuerte despertar de identidades étnicas y colectivos sociales más amplios como la negritud, inducían a volver la mirada de los intelectuales hacia los aspectos políticos del fenómeno del racismo, considerándola como una ideología de amplias repercusiones en la medida que pasaba a constituir un núcleo valorativo central que daba coherencia a la acción política y en especial a las instituciones de Estados concretos.

En esta línea de exploración, Hannah Arendt realizó su pionera investigación sobre el origen del totalitarismo, en la que considera al racismo como uno de los problemas centrales del siglo XX. Desde su punto de vista, el racismo como doctrina teórica sólo se convierte en ideología en el pleno sentido de la palabra cuando trasciende al campo político, cuando pasa de ser un conjunto de ideas bien vistas por el público en general a ser la guía ideológica nuclear de las decisiones y la acción política, como en el Estado nazi. Realiza un detallado análisis del origen del racismo en tres estados europeos, que considera claves en esta historia: Francia, Alemania e Inglaterra. En sus interpretaciones no exentas de polémicas, diferenciaba a Francia porque allí el racismo se habría cimentado a partir de la nobleza, representada en la ideas del conde de Gobineau, quien, luego de la Revolución de 1789, propone una distinción original y genealógica de la "raza" noble, evidenciando la decadencia y caída de una casta que intentaba resistir la pérdida de privilegios sostenidos durante años. En este sentido la génesis del racismo francés no se vincularía al nacionalismo, como en los casos de Alemania e Inglaterra. En la primera, fuertemente anclado en la cuestión de la unidad nacional; los nacionalistas alemanes, a falta de una unidad política proclamaron una unidad ideológica basada en un origen común y en la nobleza innata de la raza. También en Inglaterra el nacionalismo jugó, según la autora, un papel dominante, pero el racismo inglés está más vinculado a un temprano proyecto colonial y a la constitución de un gran imperio.

El aporte de Hannah Arendt al estudio del racismo es el haberlo situado en su contexto ideológico y político, en los proyectos históricos de sectores sociales específicos: como autodefensa en el caso de la nobleza en la Francia revolucionaria, o a través de representantes de las capas medias que se proyectaban y se alimentaban de un auténtico sentimiento nacional, como en Inglaterra y Alemania.

Otro enfoque del racismo que ha despertado sumo interés en los últimos años es el que lo considera como una ideología fruto de la modernidad. Louis Dumond, fuente inspiradora de este punto de vista, coloca en el centro del debate el pasaje del tipo de sociedad holística y jerarquizada a la sociedad individualista

e igualitaria en la cual se gestan los valores e ideas fundamentales de la modernidad. El individuo gana el centro de la escena social y el imaginario colectivo, sobreponiéndose a los intereses comunitarios y a la sociedad como un todo. El racismo sería un componente original de este desgarro producido en Europa occidental entre tendencias que aún perviven de la sociedad tradicional que se articulan contradictoriamente con las fuerzas del nuevo ideario de la modernidad. El nazismo sería un ejemplo claro donde se manifiesta esta contradicción fundamental. Para Hitler, los judíos representaban ese conjunto de valores modernos que él detestaba: la competencia individual, la usura y el dinero anónimo, representaban a sus ojos la amenaza del triunfo del individualismo sobre los valores de la sociedad, representados por la Nación alemana. Esa situación histórica particular, donde se combinaron de manera conflictiva y alternada holismo e individualismo, dio lugar a un régimen totalitario dominado por el odio antisemita y el racismo en general, logrando una primacía política y militar temporaria.

Un aporte cercano a la perspectiva anterior, que explora al racismo en tanto ideología política, es la de León Polyakov, quien ve en el racismo una representación del origen, un mito. Dicho autor, que ha realizado una valiosa historia del anti-semitismo, invita al análisis histórico del racismo en tanto componente de los mitos de origen fundadores; se trata de examinar cómo Europa se ha visto a sí misma. Analiza en ese contexto el mito según el cual se define un origen ario por diferenciación y oposición a un origen semita. Descubre en ellos construcciones imaginarias dinámicas que se transforman en el devenir histórico y que tienen la capacidad de reactivarse continuamente. Encuentra en los mitos de origen de las naciones europeas denominadores comunes que integran y sintetizan en una sola imagen diversos elementos culturales de una nación, que favorecen su unidad y su diferenciación, reforzadas por supuestos proyectos demoníacos y actitudes conspirativas atribuidas a ciertos grupos humanos, como el tan difundido "mito de la conspiración judía mundial".

Estos trabajos, que han tenido como foco de análisis el anti-semitismo, tienen como virtud el haber profundizado en una de las manifestaciones más dramáticas del racismo: cuando se constituye en una ideología para la acción política y penetra en las instituciones de los aparatos del Estado. Sin embargo, como vimos, estas formas manifiestas y genocidas de racismo no agotan esta problemática; formas más sutiles, inconscientes y encubiertas constituyen la manera más generalizada en las que el racismo influye en la mente y en la acción del hombre contemporáneo.

La obra de M. Foucault, "Genealogía del racismo" es el resultado de un curso dictado entre 1975-1976. En este trabajo el autor brinda un análisis que aporta un enfoque novedoso sobre el tema, alejándose de una historia del racismo en el sentido tradicional.

Para poder comprender su obra, es necesario definir en principio cómo aborda sus genealogías. Esther Díaz (1993) plantea que éstas consisten en rastrear los oscuros y remotos comienzos, encontrar la turbia fuente histórica de las verdades. Partiendo de una cuestión presente, se persiguen los rastros, descubriéndose que detrás de las cosas no se revela una esencia, sino las relaciones de poder que hicieron posible una realidad determinada.

En su estudio de la genealogía del racismo, Foucault destacará el surgimiento a fines del siglo XVI, de un nuevo discurso histórico-político sobre la sociedad. Nuevo, en tanto abandonará y buscará suplantar la interpretación filosófico-jurídica de los orígenes de la soberanía, basada en imágenes de convenciones, contratos, consensos y acuerdos. La contrahistoria que emerge, plantea que la guerra es una relación social permanente, la base de las instituciones y las relaciones de poder. El poder se entrega, distribuye, comparte por el modelo de la guerra. Introduce dicho modelo para pensar la historia. Una historia que "...no es simplemente el elemento que analiza o describe las fuerzas, sino lo que las modifica. En consecuencia, el hecho de decir la verdad de la historia significa por eso mismo ocupar una posición estratégica decisiva". (Foucault, M., 1992:126). La historia de unos no es la historia de otros.

Esta contrahistoria considera a la invasión como el acontecimiento inaugural de las sociedades. Es un discurso que interpreta a la historia como una guerra entre razas. La raza no aparece aquí, en los siglos XVI-XVII, ligada a un sentido biológico, sino a dos grupos que no tienen un mismo origen local, ni la misma lengua y a veces ni siquiera la misma religión, es decir, lo que definimos como etnias. Nos encontramos, según el autor, ante dos grupos que han formado una unidad y un todo político sólo a través de guerras, invasiones, conquistas, batallas, victorias y derrotas. El Estado es el modo en que estos dos grupos continúan llevando adelante, en forma aparentemente pacífica, su guerra.

Describirá los enfrentamientos entre Sajones y Normandos (Inglaterra) y Galoromanos-Germanos (Francia), mostrando cómo la contrahistoria —remitiéndose a esas luchas— va a ser utilizada en Inglaterra como instrumento contra el poder por grupos burgueses y populares, y en Francia por los aristócratas como reacción contra la monarquía absoluta.

Posteriormente, el discurso de lucha entre razas será retomado y desarrollado en dos direcciones, una la de lucha de clases y otra la de la lucha de razas. Para esta última considera Fouccault que se debe reservar el término racismo, es decir, retomar el discurso de la guerra de las razas en términos sociobiológicos connotados por el evolucionismo y las teorías de la degeneración de los fisiólogos. Este discurso tendrá como fin el conservadurismo social y la dominación colonial.

El cambio fundamental que se produce es el pasaje de un planteamiento inicial que distinguía una raza interior y otra exterior (en Inglaterra los Normandos invadiendo el territorio habitado por los Sajones, en Francia los Germanos contra los Galos) a la idea del desdoblamiento de una misma raza dentro del cuerpo social en una super-raza (la verdadera, vinculada al poder y la norma) y una contra-raza que amenaza el patrimonio biológico.

Como hemos visto, un discurso que apareció descentrado, como ataque al poder establecido, es adoptado y utilizado con el tiempo por ese mismo poder, sustituyéndose el tema de la guerra histórica por un discurso de lucha por la vida. Veamos cómo, según Foucault, surge este discurso y cuáles son las condiciones de existencia que permitirán la emergencia de un racismo de Estado. En los siglos XVII y XVIII se desarrolló toda una serie de técnicas de poder centralizados en el cuerpo individual, a las que llama "tecnología disciplinaria del trabajo", en tanto en la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolla una biopolítica de la especie humana. Objetos de saber y control de la biopolítica son las problemáticas referidas a la natalidad, mortalidad y longevidad, las cuales están en relación con toda una serie de cuestiones económicas y políticas. Estas problemáticas serán posteriormente retomadas por la medicina.

Se deben tener en cuenta respecto a la biopolítica una serie de puntos relevantes:

- La teoría del derecho sólo conocía al individuo contrayente y el cuerpo social constituido a través del contrato. Por su parte, las disciplinas trabajan sólo sobre el individuo-cuerpo, como vigilancia y adiestramiento. Ejemplo: escuela, hospital, cuartel y fábrica. En cambio la biopolítica trabaja con la población como problema biológico y como problema de poder.

- La biopolítica, como hemos visto, trata fenómenos colectivos, que individualmente son aleatorios, pero que a nivel de masas, presentan constantes, que son posibles de establecer y para eso deben ser tomadas dentro de cierto límite de tiempo. De lo que se trata es de actuar regulando los procesos biológicos del hombre-especie. Es una tecnología que busca controlar y modificar las probabilidades y compensar sus efectos.

Ambos mecanismos, disciplinario y regulador, no se excluyen, están articulados uno con el otro. Aparecerán la demografía, el control de la natalidad, la preocupación por el índice de mortalidad, la higiene pública, la seguridad social, todo esto aplicado a los seres humanos como masa, haciéndolos objeto de un nuevo saber, de un control científico. De los poderes-saber, la medicina es uno de los que actúa sobre el cuerpo y sobre la población, teniendo efectos disciplinarios y de regulación. Emerge la norma como lo que se puede aplicar al cuerpo y a la población. Antes, el soberano tenía el derecho de "hacer morir o dejar vivir", en el siglo XIX emerge un nuevo derecho-poder consistente en "hacer vivir o dejar morir".

Ahora bien, Foucault va a decir que si bien el racismo existía desde tiempo atrás, lo que sucede en el siglo XIX es que la emergencia de un biopoder brindó las condiciones de existencia para la inscripción del racismo como un mecanismo de Estado. El racismo planteará que la muerte del otro, de la mala raza, de la raza inferior es lo que hará que se viva más, se sea más fuerte y se prolifere.

Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, el accionar homicida del Estado sólo puede ser asegurado por el racismo. El conjunto de las nociones de la teoría de la evolución de Darwin (jerarquía de las especies, lucha por la vida, selección natural, etc.) devino en un modo de pensar los conceptos de colonización, necesidad de guerra, criminalidad, locura, enfermedad mental, la historia de las clases sociales, etc. Como dice Tomas Abraham en su introducción al libro de Foucault "El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el judío aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad, la guerra se concibe en términos de supervivencia de los más fuertes, más sanos, más cuerdos, más arios. Es la guerra pensada en términos históricos-biológicos" (Foucault, M., 1992:10). Es decir, no son concebidos como adversarios políticos, sino como peligros internos y externos para la población. Incluso a fines del siglo XIX aparecería la concepción de la guerra como una forma de regenerar la propia raza; el planteo sería: cuanto más mueran de los nuestros más pura será nuestra raza.

Es así como para Foucault lo que hace a la especificidad del racismo moderno no es ser un instrumento ideológico sino más bien la tecnología del poder. El nazismo será el ejemplo extremo del desarrollo de los mecanismos de poder que empiezan a surgir en el siglo XVIII, ninguna sociedad fue más controladora, disciplinaria y aseguradora que la instaurada, o proyectada, por los nazis.

El racismo legitima la función homicida del Estado, que no se constituye

sólo en el asesinato directo, sino también en lo que puede llevar a una muerte indirecta, es decir, favorecer los riesgos de muerte, o la muerte política, la expulsión. Para Foucault "...no se trata... de preguntar a los sujetos cómo, por qué, en nombre de qué derecho pueden dejarse sojuzgar (sujetar), sino de mostrar cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos" (Foucault, M., 1992:36).

Otros enfoques del racismo han intentado vincularlo a los movimientos sociales actuales. En un intento ambicioso, Michel Wieviorka propone, en su búsqueda de la unidad del racismo, un modelo de interpretación en el que actuarían dos lógicas distintas pero combinadas: un racismo desigualitario y otro diferenciador. El primero apunta a relaciones de dominación y a su legitimación ideológica, mientras que el segundo se dirige a la ruptura; tiende a la segregación, la expulsión o al exterminio del otro. La preeminencia de este racismo diferenciador supone la acción concertada contra grupos determinados e implica necesariamente la complicidad de las instituciones del Estado. Obviamente ello se relaciona también con intensidades de racismo, por eso habla de un racismo parcial, que sería predominantemente desigualitario, y de un racismo total, que sería predominantemente diferenciador. Estas dos modalidades de producción social del racismo pueden relevarse una a otra en determinadas circunstancias:

> "Así, por ejemplo, los skinheds aparecieron en un primer momento como expresión desintegrada del movimiento obrero británico, forma sin contenido social, desconectada de todo conflicto de clases, impregnada todavía de una cierta cultura obrera y lastrada con una rabia que enseguida desbordó el racismo parcial dirigido contra los negros y, sobre todo, contra los asiáticos —tan frecuente entre los obreros blancos—, para convertirse, en un espacio que ahora se ha hecho europeo, en un racismo total, de inspiración neonazi, sin ningún vínculo ni con la acción obrera ni con las estrategias sobre los mercados del empleo o de la vivienda"(M. Wieviorka, 1992:217).

Retoma en su análisis la noción de movimientos sociales para vincularlo con los fenómenos racistas. Tomando como referente teórico a Alain Touraine, caracteriza a los movimientos sociales como acciones conflictivas, inscritas en una relación de dominación, llevado a cabo por actores sociales que se reconocen en una identidad social y son capaces de reconocerle también una identidad social a su adversario, que a su vez se sitúa en el mismo terreno que su oponente. A partir del análisis de los movimientos sociales, plantea la hipótesis según la cual cuanto más se organiza una sociedad en torno a conflictos sociales, generando movimientos sociales que alimentan la vida política y el Estado; menos espacio existe para el racismo y viceversa. Por lo tanto la temática del racismo puede concebirse como la negación del mismo, sería el anti-movimiento social. Desde su perspectiva el racismo aflora en los procesos de descomposición o debilitamiento de los movimientos sociales. Ello se evidencia, por ejemplo, en la historia de los movimientos sindicales en Estados Unidos y en el sindicato Solidaridad en Polonia. Según el autor "La debilidad, la descomposición o la ausencia de movimientos sociales influye considerablemente, aunque de forma indirecta, sobre el racismo, sobre todo en los ambientes populares" (Wieviorka, M., 1992:210).

Por otra parte, en los últimos veinte años, al producirse un debilitamiento general del movimiento obrero, resultado de cambios más amplios, se produce en

numerosos países una vuelta y reafirmación de otras identidades basadas en lo étnico, lo religioso así como el reforzamiento y renovación de identidades nacionales, regionales y culturales. Francia sería para este autor un ejemplo paradigmático de este proceso. Allí asistimos a una crisis profunda del movimiento obrero que deja abierto el camino a una sociedad que se dualiza, encontrándose por una parte los marginados y otros residuos de la transformación y, por otra parte, un conjunto de los sectores medios y populares que tienen empleo estable, acceso al consumo y por lo tanto no se ven arrastrados en la caída. En relación con esta situación el tema de la nación pasa a ocupar un lugar central, conjuntamente con lo referido a la religión y la cultura que en gran medida se constituyen en temáticas centrales como reacción frente al Islam, que pasó a ser la segunda religión del país. Desde esta perspectiva, los cambios mencionados, impregnados de racismo, forman parte de una crisis global de la modernidad.

Bibliografía

ABRAHAM, Tomás, "Prólogo", en *Genealogía del racismo,* M. Foucault, Editorial Altamira, Buenos Aires, 1992.

BARTH, Frederik, *Los grupos étnicos y sus fronteras,* Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

BASTIDE, Roger, *El prójimo y el estraño,* Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1973

BEN JELLOUN, Tahar, "Imagen de sí mismo, imagen del otro", en *El Correo de la UNESCO,* año XXXVI, págs. 22-24, 1983.

BLANC, Marcel, "¿Existen las razas humanas?", en *Mundo científico,* No 18, vol. 2, págs., 1016-1018.

BONFIL BATALLA, Guillermo, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina,* Fondo Editorial del CEHASS, Buenos Aires, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R., *Identidade, Etnia e Estrutura Social,* Livraria Pionera Editora, Sao Paulo, 1976.

CHOROVER, Stephan L., *Del génesis al genocidio,* Ediciones Orbis, Madrid, 1985.

DAMIANI, Pablo, "Prejuicios raciales: la ideología de la dominación", en *Transformaciones,* No. 104, Buenos Aires, 1973.

DIAZ, Esther, *Michel Foucault "los modos de subjetivación",* Editorial ALMAGESTO, Buenos Aires, 1993.

DUCHET, Michéle, *Antropología e Historia en el siglo de las luces,* México, 1975.

ELIOTT, J. H., *El viejo mundo y el nuevo 1492-1650,* Alianza, Madrid, 1972.

EURIGENES, Dimitrio, "Informe sobre los resultados de la comisión de investigación de ascenso del facismo y racismo en Europa", Comisión europea, Parlamento, 1989.

FOUCAULT, Michel, *Genealogía del racismo,* Altamira, Buenos Aires., 1992.

GOULD, Stephen J., *La falsa medida del hombre,* Orbis, Argentina, 1988.

GRIGNON, Claude, "Racismo y etnocentrismo de clase", en *Archipiélago,* Editorial Archipiélago, No 12, págs. 23-28, Barcelona, 1993.

GUILLAUMIN, Colette, " 'Ya lo sé, pero...' o los avatares de la noción de raza", en *Archipiélago,* Editorial Archipiélago, No 12, págs. 52-60, Barcelona, 1993.

HELLER, Agnes, *Historia y vida cotidiana,* Editorial Grijalbo, Mexico D. F., 1985.

KINDER, Hermann; HILGEMAN, Werner, *Atlas histórico mundial,* Tomos I y II, Ediciones Istmo, Madrid, 1980.

LEVI-STRAUSS, Claude, *Mirando a lo lejos,* Editorial Emecé, Buenos Aires, 1986.

LEWONTIN, R. C. y otros, *No está en los genes. Racismo, genética e ideología,* Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

LISCHETTI, Mirta (comp.), *Antropología,* EUDEBA (manuales), Buenos Aires, 1987.

LITTLE, K., "Raza y sociedad", en *El racismo ante la ciencia moderna,* Testimonio científico de la UNESCO, España, 1961.

MEINTEL, Deirdre, "¿Qué es una minoría?", en *El Correo de la UNESCO,* año XLVI, junio, págs. 10-13, 1991.

MEMMI, Albert, "Racismo y odio del otro", en *El Correo de la UNESCO,* año XXXVI, noviembre, págs. 11-14, 1983.

PERESSINI, Mauro, "Las dos caras de la identidad", en *El Correo de la UNESCO,* año XLVI, págs. 14-18, 1993.
PERROT, Dominique; PRESWERK, Roy, *Etnocentrismo e Historia,* Editorial Nueva Imagen, México, 1979.
PRACONTAL, M., "Las ciencias y las razas", reportaje a L. L. Cavalli-Sforza, en *Le Nouvel Observateur,* No 1420, enero, págs. 6-12, 1992.
SAEZ, Javier, "Por un análisis de la genealogía del racismo", en *Archipiélago,* Editorial Archipiélago, págs. 42-45, Barcelona, 1993.
SANTANA, Cardoso; FLAMARION, Ciro, "Modos de producción en América Latina", en *Cuadernos de Pasado y Presente,* Ediorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
VALLOIS, Henry-V., *Las razas humanas,* EUDEBA, Buenos Aires, 1972.
VAN DEN BERGHE, Pierre L., *Problemas raciales,* Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1971.
WACQUANT, Loïc J.D., "Disturbios en la ciudad!, en *El Correo de la UNESCO,* año XLVI, febrero, págs. 8-12, 1993.
WIEVIORKA, Michel, *El espacio del racismo,* Paidós, Barcelona, 1992.
— 1993 "Las artimañas del racismo", en *El Correo de la UNESCO,* año XLVI, págs. 13-15.
WOLF, Eric, (1982), Europa y *la gente sin historia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

CRISIS Y VIGENCIA DE UN CONCEPTO: LA CULTURA EN LA ÓPTICA DE LA ANTROPOLOGÍA

MARÍA ROSA NEUFELD

1. "CULTURA", UN CONCEPTO INCORPORADO AL SENTIDO COMÚN

En el uso cotidiano, en cantidad de ocasiones se alude, en busca de una explicación, a la "cultura" característica de determinado sector social. Por qué amanecen las calles de la ciudad tapizadas de papeles y otros desechos urbanos? —"Es una cuestión de cultura"— pontifica desde la radio un periodista. Por qué se produce el contagio del cólera en el Noroeste de la Argentina? "Es problema de la cultura de los collas: estas gentes no tienen pautas culturales adecuadas de alimentación ni hábitos de limpieza..."

En la cotidianeidad de las escuelas abundan, también, este tipo de explicaciones "por" las características culturales de cada quien (de los niños "villeros", de los migrantes de países vecinos): en busca de razones que justifiquen "diferencias" de comprensión o dificultades de aprendizaje, se concluye que tienen "una cultura distinta". Distinta a la de quiénes? Y qué significación adquiere este tipo de explicaciones?

Encontramos, en este tipo de usos, núcleos conceptuales fuertes, tales como la convicción con la que se sostiene la fuerza de la "herencia social": la cultura de un grupo determinado sería producto de esta herencia, y esto a su vez implicaría haber recibido, en un proceso de trasmisión, un conjunto o bloque de pautas y valores, que serán luego conservados en forma inmutable: la idea de "reproducción de lo mismo" parecería estar encerrada en este concepto.

Otras veces, en el uso cotidiano, *cultura* es entendida como "modo de vida", y hay una primera aceptación de que estos "modos" pueden ser distintos. ¿Qué procesos existen en la sociedad que hacen que habitualmente se pase rápidamente de la aceptación de lo "distinto" o diferente a la desvalorización?

En este artículo, vamos a partir, justamente, de estas acepciones cotidianas del concepto de cultura, en tanto que podemos considerarlas como una *apropiación* por parte de los conjuntos sociales, de un concepto que había tenido un desarrollo importante en las ciencias sociales, y convirtiéndose en el concepto central de la antropología.

2. CENTRALIDAD Y POLISEMIA DEL CONCEPTO DE CULTURA

Se ha dicho que la antropología se organizó alrededor del concepto de cultura (Geertz, 1987), y sigue siendo para esta disciplina un concepto clave. En tanto referencia globalizadora a la *"totalidad del modo de vida de un pueblo"*, tiene una profunda e íntima correlación con lo central de la experiencia del trabajo de campo de los antropólogos: el descubrimiento de la estrecha trabazón existente entre los comportamientos cotidianos, creencias, actividades productivas, etc. de una sociedad o comunidad determinada, estructurados en torno de sistemas de símbolos.

Según Valentine,[1]

> "El concepto de cultura, desarrollado por la incipiente ciencia antropológica, brindó un importante medio para alcanzar este fin de descubrir el orden en la variedad.
>
> Dicho concepto reunía tres aspectos que hacían de él una noción valiosa. En primer lugar, su *universalismo:* todos los hombres tienen culturas, lo cual contribuye a definir su común carácter humano. En segundo lugar, está el *énfasis en la organización:* todas las culturas poseen coherencia y estructura, desde las pautas universales comunes a todos los modos de vida (por ej. las normas sobre el matrimonio, que imperan en toda cultura) hasta los modelos peculiares de una época o lugar específicos. En tercer lugar, el reconocimiento de la *capacidad creadora* del hombre: *cada cultura es un producto colectivo del esfuerzo, el sentimiento y el pensamiento humanos..."*

Otro aspecto central de este concepto de cultura desarrollado por la antropología fue la negación de la base biológica de estos comportamientos humanos: —la oposición entre naturaleza y cultura. Como decía Linton.[2]

> "el niño nacido dentro de una sociedad dada descubre que muchos de los problemas con los que se encontrará en su vida fueron ya conocidos y resueltos por quienes vivieron antes que él..."

A diferencia de los animales, destacaba este autor, el comportamiento humano se caracterizaba por este predominio de lo aprendido, a lo que Linton, en su conjunto, denominaba la *herencia social de la humanidad:*

> "En los seres humanos, la herencia social recibe el nombre de *cultura*. El término se usa en un doble sentido. En su sentido amplio, *cultura* significa la herencia social íntegra de la humanidad, en tanto que en un sentido más restringido *una cultura* equivale a una modalidad particular de la herencia social..."

La existencia de "portadores" colectivos: sociedades o comunidades que son posibles, justamente, por la existencia de una serie de *pautas* culturales que contribuyen a su organización y existencia (a la vez que le sirven de soporte).

Otra idea fundamental indicaba que lo que ordena la vida social está constituido por símbolos organizados en sistemas.

3. LOS PROBLEMAS DE INVESTIGACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Nos planteamos que los conceptos, en este caso el de cultura, son elaborados en torno de problemas específicos. El concepto antropológico de cultura, lo fue en torno de los problemas que planteaba la investigación de los llamados "pueblos primitivos". Como destaca Durham,

> ...los aspectos generales del concepto de cultura pueden ser aprehendidos como un conjunto de presupuestos que se derivan de la manera como la antropología concibió su objeto y definió los problemas básicos del trabajo de campo. Esos presupuestos fueron elaborados de modo que pudieran ofrecer soluciones para una indagación central: cuál es el significado de las costumbres extrañas y aparentemente incomprensibles observadas en sociedades diferentes a la nuestra?" (Durham, 1984).

En la obra de B.Malinowski aparece muy claramente esta relación estrecha entre el cometido central de la antropología —comprender y transmitir la comprensión de esos "microcosmos tribales, como todos funcionantes",[3] tal como los percibieran sus primeros formuladores, y el concepto de cultura que desarrollaron simultáneamente. "Los argonautas del Pacífico Occidental", en su conjunto, es un complejo ejemplo de lo que estamos señalando, del que tomamos un párrafo significativo:

> ...el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social, y destacar, entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva...El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor el *conjunto complejo de los fenómenos en cada unos de los aspectos de la cultura tribal estudiada*, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, *en toda su integridad y bajo todas sus facetas*, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.
>
> El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo."[4]

Tan ligado estaba el destino de este concepto a la suerte de la antropología —esa disciplina que en la primera mitad del siglo XX se dedicaba a estudiar las llamadas sociedades primitivas o simples—, que ya en los textos clásicos aparecían

adecuaciones indispensables para cualquier reflexión que se intentara respecto de las sociedades "complejas" —valiéndose de esta herramienta conceptual o extrapolándola: el concepto de cultura como el conjunto de la herencia social de un grupo humano, que era trasmitida por el proceso de endoculturación / socialización a las generaciones siguientes. Había que dar cuenta de la historia a través de la que cada pueblo había llegado a su "cultura", de la diversidad interna de las sociedades modernas, del eventual cambio en las costumbres...

En el texto de Linton que citáramos anteriormente, hay una descripción divertida, casi hilarante, que apunta al hecho de que "no exista una cultura, hoy en día, que deba más del diez por ciento del total de sus elementos a invenciones hechas por miembros de su propia sociedad". Sintetizamos algunos párrafos de ese texto célebre, que gira en torno del despertar de un ciudadano americano:

> "Nuestro sujeto se despierta en una cama hecha según un patrón originado en el cercano Oriente, pero modificado en la Europa del norte antes de pasar a América. Se despoja de las ropas de cama hechas de algodón, que fue domesticado en la India, o de lana de oveja, domesticada igualmente en el cercano Oriente...Al levantarse, se calza unas sandalias de tipo especial, llamadas mocasines, inventadas por los indios de los bosques orientales, y se dirige al baño, cuyos muebles son una mezcla de inventos europeos y americanos, todos ellos de una época muy reciente. Se despoja de su pijama, prenda de vestir inventada en la India, y se asea con jabón, inventado por los galos; luego se rasura, rito masoquista que parece haber tenido origen en Sumeria o en el antiguo Egipto.. (continúa la descripción del desayuno)...y mientras fuma lee las noticias del día impresas con caracteres inventados por los antiguos semitas sobre un material inventado en China, según un proceso inventado en Alemania A medida que se va enterando de las dificultades que hay por el extranjero, si es un consciente ciudadano conservador, irá dando gracias a una deidad hebrea, en un lenguaje indoeuropeo, por haber nacido en el continente americano".[5]

4. LA "CONSTRUCCIÓN" DEL CONCEPTO DE CULTURA

El concepto "cultura" no fue acuñado especialmente, ni apareció de la noche a la mañana. El término que se emplea para referirse a su sentido antropológico no es neutro. Está cargado de una historia, a la que nos referiremos brevemente. De hecho, actualmente coexisten, en el uso social y científico, sentidos distintos ligados al concepto de "cultura"[6].

En el marco que brindaba el despliegue del pensamiento iluminista, y dentro del contexto económico-político marcado por el ascenso de la burguesía, se produce el desarrollo de una serie de conceptos interconectados: sociedad, civilización, economía, y *cultura*, el concepto que nos ocupa principalmente en estas páginas.

Estas preocupaciones por el proceso de constitución de los conceptos no son simple afán de hacer historia. Tal como destaca Raymond Williams:[7]

> "Cuando los conceptos básicos, los conceptos, como se dice habitualmente, de los cuales partimos, dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en problemas; no problemas analíticos, sino movimientos históricos, que todavía no han sido resueltos, no tiene sentido prestar oídos a sus sonoras invitaciones o a sus resonantes estruendos. Si podemos hacerlo, debemos limitarnos a recuperar la esencia en la que se han originado sus formas".

Desde ya que estos conceptos son de importancia crucial, y tal como destaca el autor que estamos citando, sus formas actuales son eco, en realidad, de una serie de problemas no resueltos desde su formulación inicial. En la medida que cada uno de ellos constituye un intento de abordar la complejidad del mundo social desde ángulos distintos, pero complementarios, el ámbito de significación de cada uno involucra a los demás o influye sobre ellos. Escuchemos a Williams:

> La "sociedad" fue la camaradería activa, la compañía, "el hacer común", antes de que se convirtiera en la descripción de un sistema o de un orden general. La "economía" fue el manejo y el control de un hogar familiar y más tarde el manejo de una comunidad, antes de transformarse en la descripción de un perceptible sistema de producción, distribución e intercambio. La "cultura", antes de esas transiciones, fue el crecimiento y la marcha de las cosechas y los animales, y por extensión, el crecimiento y la marcha de las facultades modernas" (Williams, R., op. cit.)

El momento histórico al que corresponden estos desarrollos es situado, por Williams, a partir de los siglos XVI y XVII (correspondientes a la formulación de los conceptos de sociedad y economía), mientras que aún en el siglo XVIII el

concepto de cultura aparecía asimilado a los *procesos* mencionados en la cita: el crecimiento de plantas y animales, el desarrollo y enriquecimiento del intelecto.

En el siglo XVIII, sin embargo, *cultura* —concepto que contenía la idea de mejoramiento—, tenía otro término próximo, y al mismo tiempo diferente, al que hasta ahora no hicimos referencia: *civilización*.

Destaca Norbert Elias:

> "El concepto de *civilización* se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres... si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de "civilización" llegamos a una conclusión muy simple".....El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas "más primitivas"...(Elias, 1987)

Pero *civilización* no tenía exactamente el mismo significado en Inglaterra que en Alemania (países clave, posteriormente, para el desarrollo del concepto que aquí nos ocupa). Tal como destaca Elias: mientras que en Inglaterra *civilización* resume el orgullo que produce la importancia de la nación propia en el conjunto del progreso de occidente..., en Alemania la connotación de *civilización* estaba más próxima a lo exterior, lo utilitario. Allí,

> "la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia...es *cultura*..."(Elias, op. cit.)

Mientras tanto, el concepto francés de *civilisation* reflejaba

> "el destino social específico de la burguesía francesa en idéntica medida a como el concepto de "cultura" refleja el de la alemana. También el concepto de *civilisation*, como el de "cultura" constituye en un principio, un instrumento de los círculos de oposición de la clase media, especialmente en el enfrentamiento social interno (con el ascenso de la burguesía remite a procesos nacionales)" (Elías, op.cit).

De este modo, durante todo el siglo XVIII estos dos conceptos de cultura y civilización eran enormemente ambiguos. Ese es el momento, sin embargo, de constitución de las raíces de los dos usos del concepto de cultura que continuarán en vigencia hasta nuestros días: aquello a lo que se refiere Williams cuando destaca que los conceptos actuales engloban, todavía, problemas no resueltos de estos conceptos.

Por un lado, un concepto muy claramente ligado al pensamiento iluminista, al que un historiador del pensamiento antropológico, George Stocking (Stocking, 1968 a) denomina *alternativa humanista del concepto de cultura*: había una idea de *Cultura* como perfectible, dado que se suponía la posibilidad del mejoramiento progresivo. Era un tipo de pensamiento etnocéntrico (aunque ambivalentemente tolerante y curioso respecto de los pueblos diferentes), que consecuentemente, pensaba en *una* cultura, en singular y en la perfección ligada a los avances y la imagen de los pueblos europeos.

Al mismo tiempo, se abría paso una formulación incipiente del concepto antropológico de cultura. Tal como lo destaca otro historiador contemporáneo de la

antropología, Marvin Harris (Harris, 1978), lo importante no es dar con la "primera definición" de cultura, sino encontrar versiones incipientes aunque los términos utilizados sean otros. Harris encuentra estas formulaciones precursoras en el pensamiento de John Locke (1632-1704), que en el "Ensayo sobre el entendimiento humano", sostenía que las ideas de las cuales luego se puebla la mente se adquieren durante un proceso que ahora llamaríamos de *endoculturación*: la idea central era que, aunque hubiera capacidades distintivamente humanas, opuestas, por tanto a las de los animales, no había ideas innatas. Faltaba desde ya, aquí, todo atisbo de relativismo.

Este sería el núcleo a partir del cual se desarrollará la *alternativa antropológica del concepto de cultura*: centrada en la idea del relativismo. Este afirma la validez por igual de las costumbres y valores de otros pueblos; el interés por las condiciones que aseguran el mantenimiento del sistema, la idea de que hablamos de una pluralidad de culturas igualmente organizadas para responder a todos los requerimientos de la vida humana.

> "A diferencia de la cultura humanista, que era absoluta y conocía la perfección, la cultura antropológica era relativista; en lugar de comenzar con una jerarquía heredada de valores, asumía que cada sociedad, por medio de su cultura, busca, y en alguna manera encuentra, valores; la cultura humanista es progresiva, la cultura antropológica, homeostática; la cultura humanista es singular, la cultura humanista es plural, la cultura humanística distingue grados de cultura; para el antropólogo, todos los hombres tienen cultura por igual" (Stocking, op. cit.)

El concepto de cultura se iba imponiendo en lengua alemana. Altan (Altan, 1979) nos dice que el primero en utilizar el término *cultura* en sentido moderno fue S. Pufendorf (1632-1694). Mucho después, Herder diferenciará *Bildung* (el grado de preparación individual) de *Kultur* (que denota el patrimonio del saber colectivo y del grupo).

En Herder este segundo significado apenas se distingue de otro término que solía utilizar este autor: *Volk* (pueblo). Esta es otra asociación compleja: cultura/pueblo. En el pensamiento de la Ilustración (por ejemplo en J.J.Rousseau), encubría una contradicción: se invocaba al pueblo en discursos contra la tiranía, al tiempo que se lo denostaba, pero "en nombre de la razón" (Martín Barbero, J.1987)

En ese movimiento se gestan las categorías de "lo culto" y "lo popular" (como lo in-culto, lo que le falta).

Será en un momento posterior, el Romanticismo, cuando se postule que también son *cultura* los productos de la vida del pueblo:

> "...el romanticismo construye un nuevo imaginario en el que por primera vez adquiere status de cultura lo que viene del pueblo. Pero ello fue a su vez posible sólo en la medida en que la noción misma de cultura cambió de sentido. De la relación entre el cambio en la idea de cultura y el acceso de lo popular al espacio que la nueva noción recubre es buena muestra el hecho de que Herder, quien en 1778 publica los *Volkslieder*, en los que presenta como auténtica poesía la que emerge del pueblo...sólo unos años después, en 1784, escribe *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, donde plantea... la necesidad de aceptar la existencia de una multiplicidad de culturas, esto es de diferentes modos de configuración de la vida social".[8]

Si vamos siguiendo los cambios de la idea de cultura bajo el Romanticismo, veremos que se aleja de la idea de *civilización*, al tiempo que, al plantear la

índole plural de las culturas, desarrolla la "exigencia de un nuevo modo de conocer: el comparativo" (Martín Barbero, op.cit).

Esta idea plural del concepto de cultura aparece en la obra de Alejandro von Humboldt (1769-1859), viajero alemán que recorrió especialmente América del Sur, relatando y dibujando paisajes, bosquejos de ciudades y personajes característicos de cada región. Allí aparecía, vívida, la experiencia de la diversidad de las culturas. En sus escritos, *cultura* se usa en plural.

De este modo, en 1843 Gustav Klemm podía escribir una "Historia cultural general de la humanidad en la que aclaraba que cultura eran "las costumbres, información, técnicas, vida doméstica y pública, en paz o guerra, religión, ciencia y arte".

Pero no interpretemos esta concepción de "cultura" de la Alemania decimonónica a la luz de lo que significa hoy este concepto; Alemania aún no consolidada como nación unificada, que se incorporaba tardíamente al proceso de industrialización europeo, se preciaba en términos chauvinistas de ser una "nacionalidad", una comunidad cultural antes que política, posicionamiento que acompañó al uso del concepto de cultura en ese ámbito hasta los días de Hitler:

> La cultura (Kultur) entendida como un complejo irrepetible de cualidades, pautas y logros, locales por su origen y significado, emergía de este contexto" (Becker, 1954)

Pese a todos estos antecedentes, la antropología tuvo, sin embargo, su "relato mítico", oficial, según el cual este concepto —en su uso antropológico— habría sido producto del inglés E.B.Tylor, que al tiempo que definía "cultura" estructuraba el programa de creación de una disciplina científica que debería reconocerlo como su héroe fundador:

Según Tylor,

> "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, 1871).

George Stocking, el historiador que citáramos anteriormente, se encargará minuciosamente de desmitificar esta historia. Para ello, destaca, en primer lugar, la necesidad de devolver el pensamiento de Tylor al contexto de su época, y que esto nos llevará a percibir que su idea de cultura estaba, "posiblemente, más próxima a la formulación humanista que del significado antropológico". Observa que Tylor utiliza como sinónimos *cultura o civilización*: recordemos que en ese momento, *civilización* era el estadio más alto de una secuencia formulada explícitamente (entre otros por Henry Morgan) que comenzaba con el "salvajismo", pasaba por la "barbarie" y culminaba justamente, en la "civilización".

Por tanto, si bien este concepto de cultura recogía la idea de una *pluralidad* de formas de vida (llamándolas civilizaciones o culturas), es evidente que Tylor pensaba en *grados* de cultura en cuanto compartía la escala evaluativa-evolutiva propia de su momento histórico. Así decía Tylor en el párrafo inicial de su libro:

> "...la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes, mientras que

por otra parte, *sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución*, siendo cada una el resultado de la historia anterior...Estos volúmenes tienen por objeto la investigación de estos dos grandes principios en diversas secciones de la etnografía, con especial atención a *la civilización de las tribus inferiores en relación con las naciones superiores...*" (Tylor, op. cit.)

De acuerdo con el análisis de Stocking, en Tylor no había desprecio explícito por lo que era inferior, pero no hubiera vacilado en considerar que la civilización europea era lo más perfecto que había logrado el hombre. En todo caso,

> "hubiera podido definir mejor la cultura como *'el progreso' de ese todo complejo"*. (Stocking, op.cit).

En los albores del siglo XX, en el momento de la mayor expansión capitalista previa a la guerra de 1914-18, reaparece el concepto de cultura, ahora sí estrechamente ligado a la naciente experiencia de los antropólogos, en sociedades pequeñas, aisladas, en las cuales era visible la relación "una sociedad, una cultura" a la que nos refiriéramos en las primeras páginas.

En ese momento, se inicia la actividad de Franz Boas, científico alemán formado en las ciencias naturales y que desarrolló toda su actividad, como investigador de campo[9] y como profesor, en EEUU. Destaca Stocking (Stocking, 1968 b) que su formación alemana incluía el conocimiento del concepto "cultura", al que, en sus primeros trabajos, utilizaba en su variante humanista, aún centrado en los problemas del evolucionismo: era un fenómeno singular que estaba presente en mayor o menor grado en los distintos pueblos. A partir de 1910, tanto él como sus numerosos alumnos se manejarán con el concepto antropológico, plural.

Fue uno de los críticos más prolíficos del evolucionismo. Muchos de los planteos de Boas, inculcados a sus alumnos, caracterizaron a la antropología norteamericana en sus comienzos.

Dentro de su crítica al evolucionismo, se enmarcaba también una propuesta metodológica: ésta implicaba desechar los estudios comparativos, que caracterizaban el trabajo de los antropólogos evolucionistas, y reemplazarlos por estudios detallados, que se plasmaran en monografías dedicadas a tribus particulares. Sólo después, utilizando conceptos como "áreas de cultura" sería posible pasar a comparar y eventualmente generalizar.

Otras exigencias metodológicas de Boas proponían estudiar las culturas diversas "desde adentro" y no desde la óptica del investigador. Insistía, además, en la necesidad de revisar los propios condicionamientos culturales, señalando que nunca es tan difícil abandonar la propia óptica cultural (Boas hablaba de la *Kulturbrille* algo así como las anteojeras culturales), como cuando observamos nuestra propia sociedad (Altan, T. 1979).

5. EL CONCEPTO CLÁSICO DE CULTURA

La antropología clásica planteó la característica de totalidad de la vida social, sosteniendo que el análisis antropológico discurre en dos dimensiones permanentes: *sociedad/cultura*. Las antropologías anglosajonas, que hegemonizaban a mediados de siglo el campo de la antropología, diferían en privilegiar una u otra: la antropología social inglesa ponía en primer lugar la dimensión de la sociedad, —específicamente a partir de Radcliffe-Brown, la estructura social—, mientras que el denominado "culturalismo" norteamericano privilegiaba el análisis de la cultura como herencia social, como configuración de la totalidad de las conductas aprendidas, como continente del cual la estructura social no era más que un aspecto. Esta polémica parecía interminable. Diversas voces, entre ellas la del antropólogo austríaco, residente en Australia, Alfred Nadel intentaron darla por concluida, planteando la inadecuación de estos enfoques, dado que el hombre se mueve en un mundo que es bidimensional, social y cultural al mismo tiempo.

> "Sociedad", tal como yo lo entiendo, significa la totalidad de los hechos sociales sobre la dimensión de las r*elaciones* y agrupaciones. "Cultura", la misma totalidad en la dimensión de la acción (acción con *sentido*, es decir, dirigida a finalidades compartidas socialmente)" (Nadel, 1955).

Había una serie de argumentos fuertes en el culturalismo, que conformaron a la antropología, especialmente norteamericana y la que estuvo bajo su influencia.[10]

Uno de ellos fue esta idea de la cultura como totalidad, articulada en la experiencia de los individuos en una serie de *pautas* culturales: las mencionadas pautas —a su vez— delimitaban campos dirigidos a la satisfacción de todo un conjunto de "necesidades" variables en su manifestación según cada sociedad, que a su vez, sólo tenían satisfacción de forma cultural, de forma humana.

La cultura era entendida como una "totalidad" articulada. Había que entender de qué manera los hombres que vivían en ella se comportaban de acuerdo con sus orientaciones. A partir de la década del 30, comenzó a hablarse de que cada cultura tenía una *configuración* determinada, que organizaba los patrones o pautas, y los *integraba*, de manera tal que una modificación producida en un punto alteraba esa totalidad. Linton definía pauta cultural como "un consenso entre conducta y opinión",y la cultura en su conjunto no era más que un agregado organizado de dichos patrones.

Respecto de las pautas, también estaba el problema de cómo se incorporan los sujetos-infantes. Las ideas de endoculturación y de socialización implicaban un

camino unidireccional, en el que estas pautas se aprendían, adquiriéndose de este modo roles definidos en la sociedad.

> "La perpetuación de las sociedades como unidades funcionales requiere igualmente el entrenamiento constante de nuevos individuos para que puedan ocupar posiciones determinadas en la sociedad. Deberá colocarse a los nuevos miembros en diversas categorías y se les enseñará a los de cada categoría a hacer diferentes cosas. La sociedad ha de formar también pautas más o menos conscientes de lo que debe ser la conducta de los individuos colocados en determinadas posiciones, con objeto de tener directrices para el entrenamiento de estos individuos."[11]

Herskovits diferenciaba la *socialización* (o sea, la adaptación del individuo a los compañeros, la obtención de una posición en relación con ellos, etc, de la *endoculturación:*

> "aspectos de la experiencia de aprendizaje que distinguen al hombre de las otras criaturas, por medio de los cuales...logra ser competente en su cultura".[12]

Linton, ejemplificando especialmente con la sociedad norteamericana, insistía en que "toda sociedad es un continuo, y el medio ambiente dentro del que debe funcionar nunca es el mismo en ninguna época. Para que la conducta sea efectiva ha de adaptarse al medio..."

Aparece claramente la cultura entendida como *herencia social*, como fuerzas que pesan sobre el individuo que ha nacido en una sociedad determinada: esto sucederá por medio del lenguaje y la vida social organizada (que son a su vez parte de la cultura). El otro aspecto, en el planteo de Linton, es la cultura como p*arte del ambiente hecho por el hombre* (ambiente que incluye la naturaleza tanto como la sociedad).

Nos dice, además, que "no hay que confundir las pautas ideales con la conducta, a pesar de que tienen su origen en ella...por ejemplo, una tribu indígena conservará durante muchas generaciones después de haber cesado toda guerra las pautas por las que se rigiera la conducta entre un jefe y sus guerreros...Los viejos se las transmiten a los jóvenes..."

Además de esa necesidad de adaptarse los patrones ideales a medios cambiantes, también los niños que deben interiorizarlos serán personalmente distintos, imprimiéndoles su propio patrón. Sin embargo, frente a este tipo de planteos, siempre nos queda la pregunta: aún pese a esta posibilidad de "dar su sello personal" a algún aspecto de las pautas, dónde quedan los sujetos? Decía Linton (y es sintomático):

> "Los sistemas sociales casi nunca son, si llegan a serlo alguna vez, el resultado de una planeación consciente. El individuo corriente no tiene ni siquiera conciencia de que las pautas adaptadas mutuamente que sirven de modelo a su conducta constituyen un sistema"...[13]

En relación con este problema, la teoría de la *"personalidad de base"* estableció que cada persona desarrolla sus características específicas de acuerdo con el modelado al que la somete el ambiente sociocultural de su sociedad. Los impulsores de esta propuesta teórica fueron, el ya citado, Ralph Linton, el psicoanalista Abraham Kardiner, la antropóloga Cora Du Bois y otros. Estos investigadores realizaron observación antropológica, tomas de biografías y tests Rorschasch, en ámbitos como las Islas Marquesas, en Alor (Indias Orientales), entre los Tanala (Madagascar). Dos libros que alcanzaron fama: *El individuo y su sociedad* (1936) y *Fronteras psicológicas de la sociedad* (1945) sintetizaron los resultados de este trabajo.

Linton sintetizó los resultados de esta investigación destacando que las experiencias tempranas del individuo ejercen un efecto duradero sobre su personalidad, especialmente sobre el desarrollo de su sistema de valores y actitudes (al que llamaba sistema proyectivo); experiencias similares —decía— tienden a producir configuraciones similares en los individuos que se someten a ellas. Las técnicas de crianza, que difieren de una sociedad a otra, son modeladas culturalmente y tienden a ser similares entre las familias de esa sociedad.

En conclusión, a partir del supuesto de que los miembros de una sociedad tienen muchos elementos similares en sus primeras experiencias, tendrán muchos elementos de personalidad en común. De esta manera, se postulaba la existencia de un tipo de personalidad básico para cada sociedad, que se definía como

> "la configuración de personalidad compartida por la mayoría de sus miembros como resultado de las primeras experiencias que tuvieron en común. Esto no corresponde a la personalidad total del individuo, sino más bien a los sistemas proyectivos, en otras palabras, al sistema de valores y actitudes, que son básicos para la configuración de la personalidad del individuo".[14]

Estas propuestas planteaban dificultades que se hicieron evidentes a la luz de teorías más modernas sobre la personalidad. Pero, además, revelaban los problemas implícitos en la generalización de resultados de trabajos hechos en pequeñas comunidades. Si respecto de los aloreses o los tanala las conclusiones presentaban dudas: qué se podría decir de la "personalidad de base" de los integrantes de una sociedad "compleja" en la que las prácticas de crianza y cuidado cambian de clase a clase, de la ciudad al campo, entre los grupos étnicos que la integran?

De hecho, Linton y los demás autores de esta corriente reconocían que la cultura de una sociedad determinada, aún en el caso de sociedades simples, es de tal magnitud que los individuos singulares no pueden conocerla en su totalidad. Al mismo tiempo, hay aspectos con los que todos están familiarizados, pero que sólo algunos practican (por ej. los tabúes impuestos a las mujeres embarazadas). En este sentido, Linton reconoce, en una cultura, *universales*, *especialidades* y *alternativas*:

> "Si observamos la cultura de cualquier sociedad homogénea... reconoceremos las ideas, los hábitos y reacciones emocionales condicionadas que son comunes a todos los miembros adultos normales de la sociedad: los universales (dentro de esa cultura determinada); luego, las *especialidades,* "pautas para aquellas actividades diversas pero mutuamente interdependientes de las distintas secciones de la sociedad, adjudicadas sobre una base de división de tareas...luego, las *alternativas,* escasas en las culturas de las sociedades pequeñas, muy abundantes en la nuestra..."[15]

A esta percepción de la complejidad, se sumó la consideración de que tanto cultura como sociedad eran entidades "suprapsíquicas", con leyes que no requieren referirse a la biología o la psicología de los sujetos. Uno de los autores que postu-

laron este cambio de nivel entre el análisis de los sujetos sociales y la cultura fue Alfred Kroeber, que lo formuló de la siguiente manera:

> "El amanecer de lo social, pues, no es un eslabón de una cadena, no es un paso en el camino, *sino un salto a otro plano*"[16]

Aparecía, entonces, la cultura como un nivel emergente: elemento de la existencia humana irreductible a los fenómenos que estudiaban las ciencias biológicas.

Esto se relacionaba con una de las ideas dominantes ligadas al concepto de cultura en la antropología norteamericana: era sólo una ilusión que el hombre controlara su civilización. Ésta, por el contrario, se le imponía. Una obra importante, algo posterior, enuncia desde su mismo título esta idea: "*La cultura contra el hombre*", de Jules Henry.[17] La cultura, eventualmente, puede ponerse "contra el hombre" que, en definitiva, es su creador en su examen de algunos aspectos de la sociedad norteamericana de su época, tales como la falta de límites posibles a la propiedad, la invención de la bomba atómica, el esfuerzo psíquico puesto en competir con los demás, etc:

> "el hombre arranca a la cultura las satisfacciones emocionales que obtiene de la misma...la orientación del hombre hacia la supervivencia, con exclusión de todas las demás consideraciones, ha hecho de la sociedad un lugar nada agradable para vivir, y en su mayor parte, la sociedad humana ha sido un sitio en el que, aunque el hombre ha sobrevivido físicamente, ha sufrido muerte emocional".[18]

6. EL CONCEPTO DE CULTURA Y LAS "SOCIEDADES COMPLEJAS"

Ya en 1930 se planteaba el problema de la relación entre los ámbitos de estudio de los antropólogos y la sociedad en su conjunto (grandes metrópolis, sociedades de clases).

Ya en ese momento, la percepción de Linton y Herskovits los llevaba a plantear la diferenciación entre cultura/ subcultura (correspondiendo a líneas diferenciadas de trasmisión cultural dentro de una misma sociedad), pero ponían énfasis en destacar "que el carácter peculiar de lo subcultural se complementa con la coherencia de la sociedad total".

En los mismos conceptos utilizados se hacían evidentes dificultades y supuestos: hablar de "sociedades complejas" (por ejemplo Despres, 1968) instauraba, desde el vamos, el polo opuesto: las "sociedades simples", para cuya pequeñez parecía válida la metodología antropológica, y a cuya disolución parecía atada.[19]

Después de la Segunda Guerra (1939-1945), este planteo se instaló en forma radical: desaparecería la antropología junto con su objeto tradicional: los llamados "pueblos primitivos"? Estos: las sociedades y culturas "iletradas" desaparecían rápidamente y la antropología, entre tanto, no había producido marcos teóricos rigurosos con los que abordar el análisis de las sociedades que por oposición, se denominaban "complejas" (Despres, op. cit.). Este autor, por ejemplo, contestaba que "no hay razones epistemológicas por las que la antropología deba ser practicada en sociedades simples, o de las que se deduzca que los datos recogidos en sociedades complejas no sean relevantes a la teoría antropológica".

Había también supuestos fuertes, tales como la creencia en la dirección inevitable de los cambios que producía la expansión de los países centrales: occidentalización equivalía a industrialización y urbanización. Esta era la idea (compartida por la sociología de la época) que sintetizaran R.Redfield y otros cuando imaginaron la existencia de un continuum folk-urbano, en cuya línea se iban colocando cada una de las sociedades.

El interés por el *cambio cultural* aparecía, primero, como una reflexión acerca del mismo como proceso interno de toda sociedad. En este sentido, se afirmaba que toda cultura no solamente es un continuo, sino un continuo en estado constante de cambio.

Pero, muy principalmente, la preocupación estaba puesta en lo que sucedía con los *"cambios inducidos":* cuando sociedades sencillas se ponían en contacto con otras altamente tecnificadas (no se analizaba la índole violenta de ese *contacto*). Interesaba analizar las condiciones en las que se producía la eventual incorporación o el rechazo de "elementos culturales".

Aunque los dispositivos conceptuales fueran toscos (por ejemplo, el concepto de *aculturación*, forjado en 1936,[20] los antropólogos serían testigos privilegiados en

todo el período que se extendió entre esa fecha (el comienzo de la segunda guerra mundial) y la crisis posterior, de los procesos de liberación y descolonización que se sucedieron en los ámbitos habitados por sus "objetos de estudio".

Pero también era preciso conceptualizar lo que estaba sucediendo en EEUU: había recibido desde principios de siglo a ocho millones de inmigrantes: (polacos, italianos, etc.), y la idea era que debían —con fe en el poder del "medio ambiente"— adoptar como propia el "american way of life" (a esto se llamó *crisol de razas*-melting pot). Sólo después, ante la comprobación empírica reiterada de que los sujetos sociales y sus modos de vida no se fusionaban como "metales en el crisol" sino que eventualmente defendían aspectos que aparecían ligados a su identidad, surge la idea de una sociedad "multicultural".

Se producían, junto con estos dilemas en torno de cuál era la capacidad explicativa (y por tanto qué posibilidades tenía como disciplina) redefiniciones en torno del papel que debían desempeñar los antropólogos una vez desaparecidos los llamados "pueblos primitivos". Así, en el prólogo de *Antropología de la pobreza* Oscar Lewis (1959) escribía:

> "Este libro ha surgido de la convicción de que los antropólogos tienen una *función nueva en el mundo moderno*: servir como estudiantes y relatores de la gran masa de campesinos y habitantes urbanos de los países subdesarrollados, que constituyen casi el ochenta por ciento de la población del mundo..."

Se expresaba así, en la década del 60, la larga preocupación, expresada en múltiples etnografías de grupos urbanos y campesinos, por lo que en nuestros días se denomina "problemática de la reproducción cultural". Entre 1960 y 1970, finalmente, el objeto de investigaciones que manejaban conceptos como el de pobreza (analizando también la compleja funcionalidad de los pobres en la sociedad norteamericana), fueron la familia de sectores pobres, las estrategias de autoayuda, llamadas posteriormente estrategias de supervivencia (Menéndez, 1988)

Un episodio significativo, en torno de la conceptualización de la reproducción o perpetuación de "la cultura de la pobreza" marca la profundidad de la crisis por la que transitaba este tipo de conceptualizaciones. Parte del problema estuvo en que los estudios de Lewis[21] formaban parte de una verdadera avalancha de estudios sobre "culturas" o "subculturas" producidos en la década del 60: no sólo se hablaba de "cultura de la pobreza", sino de "cultura de los adolescentes", "cultura escolar", etc., sin especificar necesariamente la articulación estructural entre el tipo de unidades propuestas y el conjunto.

Pero el núcleo del problema estuvo, como señalamos, en el carácter de modelo de vida, trasmitido de generación en generación, que parecía tener la "cultura de la pobreza". En *La vida*, Lewis decía:

> "Cuando los niños de los barrios bajos cumplen seis o siete años, normalmente han asimilado ya las actitudes y valores básicos de su subcultura. A partir de este momento, ya no están preparados psicológicamente para sacar pleno provecho de los cambios en las condiciones o las oportunidades que puedan aparecer en el curso de su vida".

Obviamente, el nudo de las críticas que se desataron en torno de esta afirmación, producto de una enorme generalización a partir de experiencias de trabajo sobre situaciones puntuales, estuvo puesto en marcar que se estaba priorizando la

fuerza de un eventual "plan de vida" culturalmente estructurado por sobre las determinaciones económicas y políticas que dan lugar a la "pobreza". La discusión en torno de este tema, sin embargo, ha continuado, en la medida que la crisis estructural y la profundización de los mecanismos de exclusión ya no de minorías sino de mayorías mantuvo vigentes las problemáticas que preocupaban a Lewis.

Otro punto en torno del que hizo crisis el concepto de cultura fue el del *relativismo*. Tal como destaca Valentine,

> ...la noción de cultura ha sido un arma fundamental en la lucha intelectual librada contra el racismo, el etnocentrismo, la intolerancia y el imperialismo cultural (Valentine, op. cit., pág.14)

Los horrores de la política nazi respecto de los judíos y gitanos, entre otras minorías, alentó a los antropólogos del momento, a tomar posición, a partir de su disciplina, frente a los desarrollos políticos en los que se veía involucrada su propia sociedad. Esto se expresó en la propuesta de Declaración que Herskovits presentó a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en las que se proponía que, en cuanto el individuo realiza su personalidad en su cultura, respetar las diferencias individuales implicaba el respeto a las diferencias culturales.

Esta declaración de principios, sin embargo, era en sí misma contradictoria, porque permitía derivaciones perversas: el apartheid, en Sudáfrica, fue organizado "para preservar la identidad cultural" de las etnías involucradas. Asimismo, aparecía como más viable ofrecer "protección" a modos de vida exóticos que comprender diferencias dentro de la propia sociedad ligadas a experiencias de clase distintas, y que llevaron a García Canclini a decir que

> "El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que suscitó una nueva actitud hacia culturas remotas, pero no influye cuando los "primitivos" son los sectores "atrasados" de la propia sociedad, las costumbres y creencias que sentimos extrañas en los suburbios de nuestra ciudad" (García Canclini, 1984).

7. DESCARTEMOS EL CONCEPTO DE CULTURA... MUERTE Y RESURRECCIÓN DE UN CONCEPTO

El concepto de cultura sigue teniendo una complicada presencia en la teoría antropológica: desde distintos ámbitos han abundado las propuestas acerca de su inadecuación o las posibilidades o conveniencias de su reemplazo (desde la más antigua crítica frontal, la de Radcliffe-Brown y sus seguidores, a los intentos en la órbita del pensamiento marxista, de reemplazar cultura por ideología, por ejemplo).

Señala Margulis que el uso del concepto de cultura tendió a desaparecer de los estudios antropológicos, en los que se llegó a desconocer que esta dimensión es necesaria para la comprensión cabal y totalizadora de los fenómenos sociales (Margulis, 1975).

Esta percepción de que ya no es posible decir tranquilamente que "una cultura" es la herencia que los individuos de una sociedad particular comparten destaca, entre otras cosas, que

> "la visión holista incluye demasiado y al mismo tiempo es demasiado difusa como para separar analíticamente los hilos entremezclados de la experiencia humana".[22]

La tarea de estos últimos años ha sido, como lo plantea Clifford Geertz, recortar los alcances de este concepto "alrededor del cual se ha originado toda la antropología". Este recorte estaría dirigido a asegurar la importancia de este concepto, especificándolo y focalizándolo, dotándolo de mayor vigor teórico

> "a fin de reemplazar el famoso "mayor conjunto complejo" de E.B.Tylor cuya fecundidad nadie niega, me parece (que ha) llegado al punto en el que oscurece más las cosas de las que las revela".[23]

Esta limitación que pedía Geertz se ha realizado desde distintas ópticas. Tomemos, como ejemplo, su propio planteo. Geertz considera que su visión de la cultura es semiótica:

> "Creo, junto con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido de una trama de significaciones que él mismo ha tejido; en consecuencia, entiendo la cultura como esa red...Pese a que es "ideacional", no la encontramos en la cabeza de nadie, pese a no ser material, no es una entidad oculta...no es un fenómeno psicológico, una característica del pensamiento, de la personalidad, la estructura cognoscitiva...*la cultura es un contexto, algo dentro de lo cual todo eso pueda ser inteligiblemente — es decir, ampliamente, descripto—*". (Geertz,C.,1987).

Este texto, o "conjunto de textos" que es la cultura, —nos dice Geertz— se conoce estudiando los significados compartidos. El trabajo del antropólogo, entonces, es aproximarse a ese conjunto de textos por medio de la etnografía, que es descripción amplia, descripción profunda, que debe estar profundamente encarnada en la riqueza contextual de la vida social.

Pero el concepto de cultura no ha sido privativo de los enfoques culturalistas ni de las disciplinas sociales clásicas. A través de distintos aportes, se incorporó a la tradición marxista (Margulis, 1975, Altan, 1979). En esta perspectiva, la cultura fue asignada al campo de la *superestructura*, lo que ocurrió no sin problemas (por ejemplo, el establecer qué relación había entre cultura e ideología).[24]

Uno de los aportes centrales a partir de los cuales se produjo esa incorporación tuvo que ver con el reencuentro con los textos de Gramsci. Este no elaboró un concepto operativo definido de modo unívoco para nombrar la dimensión cultural, pero usaba términos como "concepción del mundo" y "sentido común" para manifestar la contradicción entre la "concepción del mundo", en gran parte implícita, propia de las clases subalternas y la cultura hegemónica.

El marxismo de raíz gramsciana enfatiza el carácter de clase de toda cultura. Tenemos un ejemplo de este tipo de posición en L.M. Lombardi Satriani, estudioso del folklore italiano, en cuyas canciones, dichos y relatos populares busca las huellas de la oposición y la peculiaridad de las clases subalternas.

Según Lombardi Satriani (1978),la concepción materialista de la historia considera que toda cultura es cultura de clase, originada en "última instancia" en la base económica.

La "cultura universal" por tanto, es una cultura de clase, expresión de los valores de la clase dominante o útiles para ella. A tal cultura, que asume un papel hegemónico, se contrapone la cultura de la clase subalterna, portadora de otros valores, que han quedado vivos en las producciones literarias.

Como destaca Martín Barbero (1987) "lo que se empieza a producir es un descentramiento del concepto mismo de cultura, tanto en su eje y su universo semántico como en el pragmático, y un rediseño global de las relaciones cultura/pueblo y pueblo/clases sociales": la cultura aparece recuperada, ahora, como espacio de hegemonía.[25] El aporte de algunos historiadores dedicados al medioevo o a los siglos XV y XVI, como Le Goff o Carlo Guinzburg, fue igualmente importante, en tanto han analizado la dinámica de permanencia, resistencia, intercambios, propia de los procesos culturales de las clases subalternas de esa época.

El concepto de *hegemonía* —a partir de Gramsci—, permitía reintroducir los sujetos en esta cuestión: para que la cultura de la clase dominante pudiera aparecer como "cultura universal", expresión de su hegemonía, no bastaba la imposición externa: debían estar representados, también —de alguna manera—, los intereses de las clases subalternas. En este sentido, los trabajos más recientes complejizan el movimiento bastante esquemático "cultura hegemónica que trata de imponerse vs. cultura subalterna que se resiste" que se deduce del texto de Lombardi Satriani.

Amalia Signorelli, antropóloga, también italiana, en un interesante estudio sobre la generalizada dispersión de las relaciones clientelares en Italia (relaciones sociales que se apoyan, según esta autora, en la existencia de una *cultura clientelar*), se plantea cuál es la relación entre *estructura social* (en este caso la estructura social *clientela*, a través de la cual se asignan recursos económicos fundamentales para la reproducción social de los individuos y las familias) y esa *cultura clientelar*

(el sistema de conocimientos, valores y códigos conexos con las prácticas clientelares; qué sentido tiene la clientela para cada uno de los que participan).

Y se pregunta: esta dimensión cultural: ¿será una fastidiosa superestructura que se puede dejar de lado? De ninguna manera: "nace de y por las relaciones que constituyen la estructura del sistema, del cual es el mapa más atendible y fidedigno".

Como sintetiza García Canclini,

> "estamos entonces ante un tipo especial de producción...fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir, transformar el sistema social..."(G.Canclini, 1985)

Apoyándose también en esa característica de *producción* en proceso que tendrían los procesos culturales, la antropóloga brasileña Eunice Durham nos propone evitar el uso (que hacen autores como Geertz) de metáforas que se apoyan en el lenguaje y nos dice que

> "la dinámica de la relación entre estos "objetos culturales" y la práctica colectiva puede aprehenderse más fácilmente si utilizamos, en lugar de la metáfora del lenguaje, la del trabajo: así como los bienes materiales resultantes del trabajo social encierran un trabajo muerto que puede ser reincorporado a la actividad productiva sólo a través de un trabajo vivo, así también los sistemas simbólicos forman parte de la cultura en la medida en que son constantemente utilizados como instrumento de ordenación de la conducta colectiva, esto es, en la medida en que son absorbidos y recreados en las prácticas sociales" (Durham, 1984).

Durham, evocando a Geertz, nos dice que los sistemas simbólicos son modelos en la doble acepción del término: por un lado, representaciones en sentido propio (*modelos* de la realidad social), y por el otro, simultáneamente, orientaciones para la acción (*modelos para* el comportamiento social). Pero, a diferencia de Geertz, prioriza (por encima de los modelos) el proceso de su continua producción, utilización y transformación en la práctica colectiva.

En estos desarrollos recientes en torno de la conceptualización de la cultura, ha sido fundamental la influencia de la historiografía social inglesa: nos referimos, principalmente, a la figura de E.P.Thompson,[26] a Raymond Williams, y a antropólogos vinculados teóricamente con esta línea como Paul Willis.

Estos autores resultan importantes por el esfuerzo que realizan por recuperar el carácter originario de los textos de Marx, previo al endurecimiento economicista vulgar y determinista que fueron acumulando a lo largo del tiempo.

En la tradición marxista, el concepto de cultura se asimiló, en algunos casos, a ideología, o se lo pensó como equivalente de superestructura. Uno de los puntos complejos y en los que se han apoyado muchas de las derivaciones deterministas, fue, justamente, la metáfora base-superestructura, cuyos problemas han sido puestos de relieve críticamente por Thompson (Thompson, 1992).

> "Lo que estoy poniendo en cuestión no es la centralidad del modo de producción (y las correspondientes relaciones de poder y propiedad) para una teoría materialista de la historia. *Estoy poniendo en cuestión....la idea de que es posible describir un modo de producción en términos "económicos" dejando a un lado como elementos secundarios (menos "reales") las normas, la cultura, los conceptos críticos alrededor de los cuales se organiza el modo de producción...*
>
> ... Las relaciones de producción, en las sociedades modernas, encuentran su expresión en la formación y lucha de clases. La clase, en la tradición marxista, es (o debería ser) una categoría histórica, que describe a las personas relacionándose unas con otras en el transcurso del tiempo, el modo en que adquieren consciencia de sus relaciones, se separan, se unen, entran en conflicto, forman instituciones y transmiten valores en términos de clase.
>
> *Por lo tanto, la clase es una formación "económica" y también es una formación "cultural": es imposible dar prioridad teórica a un aspecto sobre el otro.* De lo que se sigue que la determinación de última instancia" puede abrirse paso tanto a través de las formas culturales como de las económicas. Lo que cambia, cuando el modo de producción y las relaciones de producción cambian, es la *experiencia* de los hombres y mujeres vivos".

Léanse correctamente estas afirmaciones: Thompson no cuestiona la centralidad del modo de producción, sino las lecturas economicistas restringidas de lo económico.

Consecuentemente, plantea que las relaciones de producción encuentran su expresión en la formación y lucha de clases.

Pero las clases sociales no son, en este enfoque, un principio para clasificar a la población en estratos o capas. Son una *categoría histórica*, forjada en un proceso constituido por la *experiencia* de los hombres. Una clase, nos dirá Thompson, es al mismo tiempo una formación económica y una formación cultural, y ya hemos visto que para él, no son menos reales las normas y la cultura alrededor de los cuales se organiza un modo de producción.

Este es nuestro principal soporte para lo que desarrollaremos ahora, que intenta ser una aproximación a la forma en que se *usa*, antes que como se *define*, cultura en textos antropológicos e históricos producidos recientemente.

La síntesis que realizamos tiene como puntos de partida textos de Sariego, Thompson, A.Signorelli, G.Canclini y E.Durham.[27] Los mismos no fueron escritos "para definir" cultura, sino que se valen del concepto o tratan problemas específicos vinculados con el mismo.

Cuando estos textos se refieren a *cultura,*

1) aluden al mayor espacio *en los procesos de significación,*
   lo cual equivale a abarcar el universo de las significaciones, y las concepciones del mundo;
   o, como sintetiza Signorelli, es el sistema cognitivo-valorativo sobre el que se funda el sentido (significado y valor) que el actuar humano tiene para los sujetos interactuantes, así como los sistemas simbólicos por medio de los cuales los sujetos sociales expresan este sentido.

2) Esta producción de sentido, inserta en estructuras materiales, es un tipo particular de producción, la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales.

3) Se trata de un *conjunto de respuestas,* producto de un proceso histórico;

4) Se expresa en *instituciones y prácticas sociales;*

5) es un proceso social de identificación; la cultura es un proceso de definición de una identidad social frente a otras, que se modifica en la medida en que esas otras configuraciones culturales cambian en el espacio y en el tiempo.

7) contribuye a reproducir el sistema social, pero también a comprenderlo y transformarlo.

8) Cuando a este proceso social (al que podemos llamar cultura) se le introducen las distribuciones específicas del poder y su influencia, hablamos de *hegemonía* (o lo *hegemónico*) (remitimos a R.Williams).

Los autores que hemos sintetizado se refieren, en general (dado que trabajan sobre nuestra sociedad), a *culturas de clase*:[28]

Por ejemplo, cuando Sariego habla de cultura obrera, la entiende como una *cultura de clase* o sea:

a) un conjunto de *respuestas históricas* derivadas de la posición de clase que implican sistemas de valores, modelos de comportamiento y formas de vida que apuntan implícita o explícitamente hacia una visión del mundo y de las relaciones sociales distinta y alternativa a las de las otras clases:

b) la cultura obrera se expresa en instituciones y prácticas sociales.

c) la experiencia común y compartida de los obreros crea lazos de identidad y conciencia de clase, lo que se expresa en prácticas culturales.

Por fin, queremos rescatar la visión de la cultura de un antropólogo inglés, Paul Willis.[29] Primero, porque se aproxima teóricamente a estos desarrollos de los historiadores ingleses a los que hemos hecho referencia. Luego, porque vuelve a instalarnos en la problemática de la vinculación, en la antropología, entre la forma en que se conceptualiza la cultura y el proceso investigativo, en tanto considera que la etnografía es el modo en que se puede conocer el nivel de lo cotidiano en el que se despliega lo cultural.

Por último, por la forma activa, de apropiación y recreación, que caracteriza a la relación entre sus actores: los adolescentes y su cultura de clase.

Los jóvenes con los que realiza su estudio desarrollan —en el contexto de la escuela secundaria a la que asisten— una actividad de oposición y resistencia a la propuesta escolar. Willis muestra cómo este comportamiento —propio de "barritas"—, tiene que ver con la "cultura de fábrica", a la que accederán cuando se incorporen, al abandonar la escuela, al mundo del trabajo.

Aquí se desplegará el modelo cultural de "fracaso" de la clase obrera, que según el análisis de Willis, es bastante diferente y discontinuo de otros modelos. Esa cultura de clase, presente en los grupos contra-escolares, así como en las fábricas, según Willis,

"...esta cultura de clase no es un modelo neutral, ni una categoría mental, ni un sistema de variables enfrentado con la escuela desde el exterior...

Comprende experiencias, relaciones y conjuntos de tipos sistemáticos de relaciones que no sólo establecen un conjunto de "opciones" y "decisiones" concretas en momentos concretos, sino que también estructuran de manera real y experimental la forma en que se realizan y definen en primer lugar esas acciones..."

Experiencias, conjuntos de opciones, estructuración real: estamos lejos, aquí, de la recepción pasiva de un conjunto de pautas heredadas (como las que postulaba la teoría clásica de la cultura). Es el "hacer colectivo" de los hombre el que recreará, se apropiará y transformará...eso que llamamos cultura.

NO ES CONJUNTO DE PAUTAS HEREDADAS.

Bibliografía

ALTAN, T., *Manuale di Antropología culturale,* Studi Bompiani, 1979.
BECKER, H., "Anthropology and sociology", en *For a Science of Social Man,* 1954.
DESPRES, L., "Anthropological theory, cultural pluralism and the study of complex societies", en *Current Anthropology,* vol.9 No.1,1968.
DURHAM, E, *Cultura e ideologías,* mimeo, 1984.
ELIAS, N., *El proceso de la civilización,* FCE, 1987.
GARCIA CANCLINI, N., *Las culturas populares en el capitalismo,* Editorial Nueva Imagen, 1984.
GARCIA CANCLINI, N., *Cultura y sociedad: una introducción,* Secretaría de Educación Pública, México, 1985.
GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas,* GEDISA, 1987.
HARRIS, M., *El desarrollo de la teoria antropológica,* Siglo XXI, 1978.
HENRY, J., *La cultura contra el hombre,* Siglo XXI, 1967, (1a. ed. en inglés, 1963).
HERSKOVITS, M., *El hombre y sus obras,* FCE, 1969 (1a. ed. en inglés, 1948).
KAHN, J., *El concepto de cultura: textos fundamentales,* ANAGRAMA, 1979.
KARDINER, A., *El individuo y su sociedad,* FCE, 1945 (1a. ed. en inglés, 1939).
KARDINER, A.; LINTON, R.; DU BOIS, C.; WEST, J., *Fronteras psicológicas de la sociedad,* FCE, 1955 (1a. ed. en inglés, 1945)
KEESING, R. M., *Teorías de la cultura,* Institute for Advanced Studies, Australian National University, Canberra, Australia, 1974. Trad. M. R. Neufeld.
LEWIS, O., *Cinco familias: antropología de la pobreza,* FCE, 1961.
LINTON, R., *El estudio del hombre,* FCE, (1a.ed.en esp., 1942).
LOMBARDI SATRIANI, L. M., *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas,* Nueva Imagen, 1978 (1a. ed. en italiano, 1973).
MALINOWSKI, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Ed. Península, 1973 (1a. ed., 1922).
MARGULIS, M., *Cultura y reproducción social en México,* mimeo, 1975.
MARTIN BARBERO, J., *De los medios a las mediaciones,* GG. Mass Media, México, 1987.
MENENDEZ, E., "Reproducción social/ mortalidad y antropología médica", en *Jornadas de Antropología de Occidente,* Guadalajara, 1988.
NADEL, A., *Fundamentos de Antropología Social,* FCE, 1955.
NEUFELD, M. R., "El concepto de cultura", en *Antropología,* Manual de EUDEBA, Comp. Lischetti, 1985.
RICHARDS, A., "El concepto de cultura en la obra de Malinowski", en FIRTH, R. et al, *Hombre y cultura. La obra de B.Malinowski,* Siglo XXI, 1981.
ROCKWELL, E., *Antropología y educación: problemas del concepto de cultura,* Mimeo, 1980.
SARIEGO RODRIGUEZ, J. L., "Antropología y clase obrera. Reflexiones a partir de la experiencia de la antropología social mexicana", en *Cuicuilco 19,* Revista de la ENAH, 1987, México.
SIGNORELLI, A. *Qui può e chi aspetta.* Ed. Ligure, 1983.
STOCKING, G., "Matthew Arnold, E. B.Tylor, and the uses of invention", en *Race, culture and evolution,* The Free Press, 1968 a.

STOCKING, G., "Franz Boas and the culture concept in historical perspective", en *Race, culture and evolution,* The Free Press, 1968 b.
THOMPSON E. P., "Folklore, antropología e historia social", en *Rev. Entrepasados,* No. 2, Buenos Aires 1992 (edic. original, 1976).
THOMPSON, E. P., "La sociedad inglesa del siglo XVIII: lucha de clases sin clases?", en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial,* Ed. Crítica, 1979.
TYLOR, E. B., "La ciencia de la cultura", en *KAHN, J.,*1979.
VALENTINE, G., *La cultura de la pobreza,* Amorrortu, 1972.
WILLIAMS, R., Cap. I, "Cultura", en *Marxismo y literatura,* Ed. Península, Barcelona, 1980.
WILLIS, P., *Aprendiendo a trabajar,* AKAL, 1988

Notas

1 VALENTINE, G., 1972, pág. 13.
2 LINTON, RALPH, 1942, Cap. 5.
3 RICHARDS, A., 1974.
4 MALINOWSKI, B., 1922, pág. 28. Subrayados nuestros.
5 LINTON, R., op. cit., págs. 318-19.
6 En un trabajo anterior (Neufeld, M. R., 1986) planteamos, por una parte, esta falta de univocidad del concepto de cultura, en tanto aparece como herramienta heurística o modo de ver los hechos sociales. En este sentido, su contenido está ligado a posiciones teóricas más generales, que a su vez deben ser contextuadas en las particulares circunstancias teóricas, económicas y políticas en las que se desarrollan. En este texto, planteamos que el concepto de cultura se "construye", idea que retomamos aquí.
7 WILLIAMS, E., 1980, pág. 21.
8 BARBERO, MARTÍN, J., pág. 17, 1987.
9 Realizó expediciones al Ártico, la primera de ellas en 1883 y conoció profundamente la costa Noroeste de A. del Norte, en donde recolectó asiduamente mitos e historias, así como se dedicó a problemas de organización social, antropología física, etcétera.
10 En este sentido, debemos destacar que en la Argentina la antropología siguió otros rumbos (orientada por arqueólogos y etnólogos histórico-culturales), y mientras que hubo una importante incidencia de la sociología norteamericana vinculada a T. Parsons, etc., el conocimiento de la antropología norteamericana fue tardío, en realidad posterior a 1960. En Mesoamérica, México y el área andina, en cambio, buena parte de la investigación empírica fue realizada por norteamericanos o bajo su influencia teórica.
11 LINTON, op. cit., pág. 109.
12 HERSKOVITS, 1969, pág. 53.
13 LINTON, op. cit., pág. 115.
14 KARDINER y otros, op. cit., 1945.
15 LINTON, op. cit., pág. 269.
16 KROEBER lo hacía en un artículo que se hizo famoso, publicado en 1917, "Lo superorgánico", ver Kroeber, 1917, en Kahn, 1979.
17 HENRY, J., 1967.
18 HENRY, op. cit., pág. 13.
19 Algunos autores, como el mencionado Despres, se preocuparon por demostrar que desde la época de Sir Henry Maine, que publicara *Village Communities in the East and West* en 1871, se habían multiplicado los estudios antropológicos en sociedades "complejas": los más conocidos eran los de los Lynd sobre una pequeña ciudad americana (1929), el estudio de Horace Miner en el Canadá francés (1939), o Arensberg y Kimball, acerca de las familias irlandesas (1940).
20 En ese momento, la Asociación Norteamericana de Antropología comisionó a Redfield, Linton y Herskovits, que delimitaron el concepto de *aculturación:* "comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos". Aculturación

debía ser distinguida de *cambio cultural,* del cual es sólo un aspecto, y de *asimilación,* que es, a intervalos, una fase de la aculturación.

21 Además de *Cinco familias: antropología de la pobreza* (1961), LEWIS, O., publicó otras obras: *Los hijos de Sánchez* (1966), y *La vida* (1966), entre otras.

22 KEESING, pág. 1.

23 GEERTZ, C., 1987, pág. 20.

24 Este aspecto ha sido trabajado por E. Durham (1984).

25 "Hegemonía" fue definida tradicionalmente como dirección política. Pero a partir de Gramsci, se distingue claramente entre *dominio,* que se expresa en formas directamente políticas, y muchas veces a través de la coerción directa, de la *hegemonía:* ésta, como señala Williams, es un proceso, un complejo efectivo de experiencias, que no se producen de modo pasivo como una forma de dominación. Debe ser continuamente renovada y recreada, así como permanentemente es resistida y limitada (Williams, 1980).

26 RAYMOND WILLIAMS, autor de *Culture and society,* 1958, *Marxismo y literatura* (1977), y muchas otras obras, ha trabajado principalmente en problemáticas vinculadas con la literatura, abordando críticamente las nociones de base, superestructura, determinación, hegemonía. Perteneció, al igual que Thompson, a la New Left Review. Thompson, fallecido en 1992, fue autor de *The making of the English Working-class* (1964) y sus posturas han generado un importante debate en la historia y las ciencias sociales. Su influencia sobre la antropología actual es visible (así como él mismo muestra un aporte notable de lecturas de la antropología social.

27 SARIEGO, 1987; SIGNORELLI, 1983; THOMPSON, 1979.

28 THOMPSON, E. P., se refiere a las clases señalando que acaecen al *vivir* los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al *experimentar* sus situaciones determinantes, *dentro "del conjunto de relaciones sociales", con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales* (Thompson, E. P., 1992).

29 WILLIS, PAUL, pertenece al Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS) de la Univ. de Birmingham, que ha analizado cuestiones de contracultura, hegemonía, resistencia, etc. sobre todo en el contexto de la sociedad inglesa. Es autor de *Profane Culture,* un estudio de las subculturas de jóvenes y *Aprendiendo a trabajar,* un estudio sobre jóvenes de la clase obrera y su relación con la escuela y el trabajo.

ÍNDICE

Nota preliminar 7

LA ANTROPOLOGÍA COMO DISCIPLINA CIENTÍFICA 9
Mirtha Lischetti
I. Caracterización de la Antropología como ciencia 11
II. Situación histórica y conocimiento en Antropología 19
II. 1. El modelo antropológico clásico 31
II. 2. La antropología contemporánea y la descolonización 52
Bibliografía 63
Notas 63

PRINCIPALES CORRIENTES TEÓRICAS EN ANTROPOLOGÍA 67

INTRODUCCIÓN 69
E. Gurevich

EL SIGLO DE LAS LUCES: EL DIECIOCHO 73
M. Tacca
Introducción 75
Las ideas principales 76
La antropología Iluminista 80
Bibliografía consultada 84

EL SIGLO XIX: ORDEN Y PROGRESO 85
M. Tacca
Introducción 87
Europa después de la Revolución Francesa: Situación histórica y política 88
Las corrientes de pensamiento: Romanticismo y Positivismo 91
La idea de progreso 98
El pensamiento evolucionista 101
La antropología evolucionista: Morgan y Tylor 103
Bibliografía 105

MATERIALISMO HISTÓRICO 107
M. F. Hughes y M. Tacca
Introducción 109
Del Idealismo al Materialismo 110
La dialéctica del modo de producción 115
El espejismo del capitalismo 117
Bibliografía 120

ANTROPOLOGÍA SOCIAL INGLESA: LA TEORÍA FUNCIONALISTA 121
L. Sinisi
I. Introducción 123
II. Contexto histórico y político 124
III. Antecedentes epistemológicos 126
III.1 El funcionalismo de Malinowski: aspectos teóricos 127
III.2 Aspectos metodológicos 129
IV. Rupturas y continuidades con la escuela evolucionista 131
V. El enfoque estructural funcionalista 132
V.1 Características generales 132
V.2 Nuevas categorías 132
V.3 Metodología 134
VI. Aproximaciones críticas 135
Bibliografía 136
Notas 137

EL PARTICULARISMO HISTÓRICO 139
Claudia E. Hernández Soriano y María Josefina Martínez
I. Introducción 141
II. Franz Boas: un antropólogo que hace escuela 142
III. Un alemán en los Estados Unidos 143
IV. Teoría de la cultura 145
V. Críticas al evolucionismo 146
VI. Discípulos y derivaciones 148
VII. Críticas 149
VIII. Comentario final 150
Bibliografía 152
Nota 152

ESTRUCTURALISMO 153
Estela D. Gurevich, Susana Jáuregui y Laly Longobardi
El estructuralismo en Antropología 155
Situación histórica 155
Antecedentes teóricos. Continuidades y rupturas 156
¿Qué es estructura para Lévi Strauss? 160
¿En qué reside la originalidad del estructuralismo? 162
Aportes 162
Críticas 163
Bibliografía 165
Notas 165

TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS EN ANTROPOLOGÍA 169
Liliana Sinisi
I. El replanteo de los años sesenta 171
I. 1 La Antropología Simbólica 172
I. 2 Ecología Cultural 172
I. 3 La Nueva Etnografía 173
II. Los años setenta y la relación entre antropología y marxismo 174
II.1 El Marxismo Estructural 174
II.2 La Escuela de la Economía Política 175
III. La antropología intepretativa 176
IV. Las nuevas perspectivas en antropología 177
IV.1 Teoría de la Práctica y la Perspectiva del Actor 177
IV.2 La Antropología Postmoderna 177
Bibliografía 179
Notas 179

PROCESOS DE CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA EN AMÉRICA LATINA 181
N. Fraguas y P. Monsalve
Un problema antropológico: la construcción de la otredad 183
La dinámica de la identidad étnica 183
América y Europa en la época de la conquista 187
Los pueblos de América 188
América Andina 190
Mesoamérica 191
El impacto de la conquista 193
Grupos étnicos en la Argentina 197
El Potrillo, un pueblo Wichi 200
Bibliografía 206

NATURALEZA Y CULTURA 207

NATURALEZA Y CULTURA 209
Mirtha Lischetti
La obra de Darwin: Ciencia, poder y visión del mundo 212
El siglo XX: la biología y la historia 216
La biologización de las representaciones de la sociedad 221
Naturaleza y Cultura 226
Bibliografía 231
Notas 232

LA SOCIOBIOLOGÍA 233
María Cristina Chiriguini
Introducción 235
I. Bajo el prisma de la sociobiología 236
II. Fundamentos científicos de la sociobiología 240
La etología 240

La adecuación inclusiva: solución a una paradoja 244
III. Aproximaciones a la diversidad humana 245
Sistemas de parentesco 245
El tabú del incesto 247
La homosexualidad 247
IV. Sobre la "naturaleza" de la naturaleza humana 249
Nuestra propuesta 250
Bibliografía 252
Nota 252

VIOLENCIA Y SOCIEDAD EN EL FIN DE SIGLO 253
Patricia Monsalve
Naturalizando la violencia 257
De eso no se habla 260
Bibliografía 262

EL PROCESO DE HOMINIZACIÓN. ASPECTOS BIOLÓGICOS Y CULTURALES 263
Tapia, A., Pinotti, L., Icasate, E.
1. ¿Cuál es el origen del hombre? 265
1.1. La Antropología y la cuestión de los orígenes 265
2. El engranaje evolutivo de las formas de vida y el surgimiento del hombre 267
2.1. Algunas herramientas conceptuales sobre el origen de la vida 267
¿A qué llamamos vida? 267
¿Cómo se explica el origen de la vida ? 268
¿Cuándo surge la vida ? 268
¿Cómo se viene haciendo la vida ? 269
2.2. Interpretando los hechos 273
3. Mecanismos evolutivos 276
3.1. ¿Cuáles son las fuerzas que han impulsado el proceso evolutivo? 276
3.2. El problema de la especiación 278
¿Qué es una especie? 278
Algunas viejas y nuevas ideas sobre el origen de las especies 278
4. Nuestro linaje primate 283
4.1. El orden de los primates; características comunes y tendencias adaptativas 283
4.2. Reconstruyendo el árbol filogenético 284
4.3. Los últimos cuatro millones de años 288
5. Características fundamentales del linaje homo 299
5.1. Locomoción bípeda y dieta 299
¿Cómo actuó la selección? 302
5.2. ¿Cómo se produjeron los cambios? 307
5.3. Conducta no espereotipada 309

5.4. Importancia de la sexualidad continua en la especie humana. 310
5.5. Compartir la comida 311
6. El comienzo del comportamiento cultural 313
6.1. La cuestión del umbral 313
6.2. ¿Qué importancia adquiere el uso y confección de artefactos en el proceso de hominización? 317
6.3. La forma de vida de los primeros homínidos 318
7. Origen del hombre moderno 321
7.1. Perspectivas de la Biología Molecular: el Modelo Regional 322
7.2. La Paleontología y el Modelo Multirregional 323
7.3. Estado actual del debate 323
Bibliografía 325
Notas 328

PODER, RACISMO Y EXCLUSIÓN 327
Liliana Mazettelle y Horacio Sabarots
1. Introducción 329
2. Tras las huellas del racismo 331
2.1. La irrupción del nuevo mundo 333
2.2. El hombre como mercancía, el color como estigma 334
2.3. La Ilustración: la diferencia tolerada 335
2.4. Creacionismo: monogenistas versus poligenistas 337
2.5. Posturas racistas en la etapa pre-darwinista 337
2.6. El impacto del evolucionismo 338
2.7. El darwinismo social 339
2.8. La cosificación de la inteligencia 340
2.9. La teoría de la recapitulación 341
2.10. Lombroso y el criminal nato 341
2.11. La eugenesia 342
2.12. Los tests de inteligencia: el inicio 343
2.13. La utilización de los tests de inteligencia en los Estados Unidos 343
2.14. El estudio de los gemelos 346
2.15. El racismo institucionalizado: el nazismo 346
2.16. Los movimientos antirracistas y las reacciones conservadoras 347
3. ¿Qué es la raza? 349
3.1. Introducción 349
3.2. Clasificaciones tradicionales de raza 349
3.3. Aportes recientes a la problemática de las razas 351
3.4. Conclusión 353
4. El racismo como problemática científica 354
4.1. Un campo de análisis controvertido 354
4.2. Racismo y etnocentrismo 357
4.3. Racismo y prejuicios 360
4.4. Racismo y etnicidad 361
4.5. Racismo, discriminación y exclusión 364
4.6. Nuevas realidades, nuevas violencias 366

5. Algunas orientaciones y tendencias teóricas 369
5.1. El estudio de las relaciones raciales 369
5.2. La dimensión subjetiva del prejuicio 370
5.3. El racismo como ideología y acción política 373
Bibliografía 379

CRISIS Y VIGENCIA DE UN CONCEPTO: LA CULTURA EN LA ÓPTICA DE LA ANTROPOLOGÍA 381
María Rosa Neufeld
1. "Cultura", un concepto incorporado al sentido común 383
2. Centralidad y polisemia del concepto de cultura 384
3. Los problemas de investigación de la antropología clásica y el concepto de cultura 386
4. La "construcción" del concepto de cultura 388
5. El concepto clásico de cultura 393
6. El concepto de cultura y las "sociedades complejas" 397
7. Descartemos el concepto de cultura... muerte y resurrección de un concepto 400
Bibliografía 406
Notas 407