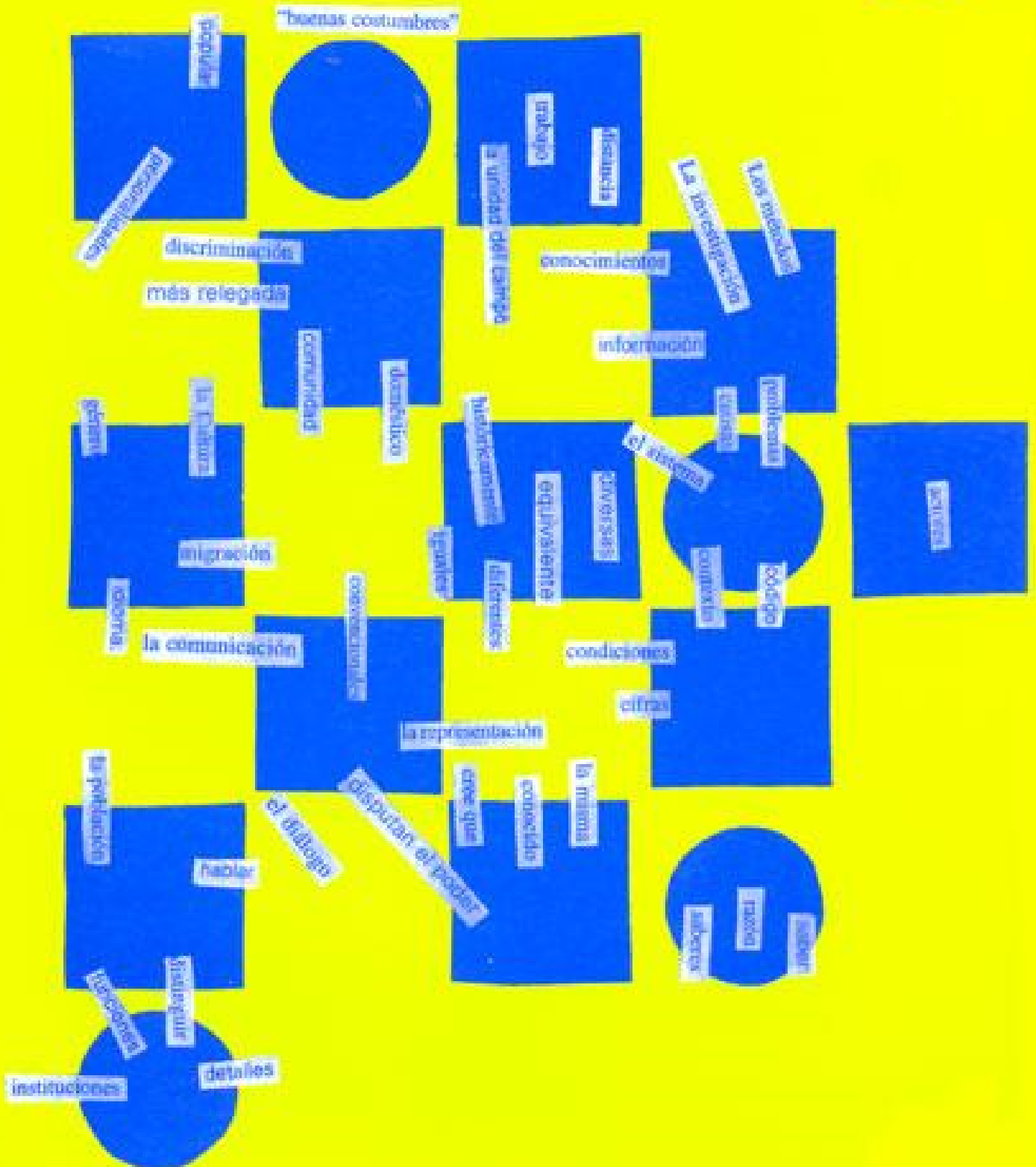
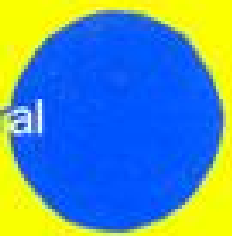


Mauricio F. Boivin • Ana Rosato • Victoria Arribas

# Constructores de otredad

## Una introducción a la Antropología Social y Cultural



# **Constructores de Otredad**

---

**Una introducción a la Antropología Social y Cultural**

Mauricio Boivin

Ana Rosato

Victoria Arribas



# Índice

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

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

# Prólogo a la tercera edición

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

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

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

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

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

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

**Los autores.**

## Introducción

**D**e los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual<sup>1</sup>. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su “técnica” o “método” y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

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

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

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

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

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

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

Cuadro I

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

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

### Fines del siglo XIX:

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

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

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales<sup>2</sup>.

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

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

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

Cuadro II

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

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

### Entre las dos guerras mundiales:

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

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

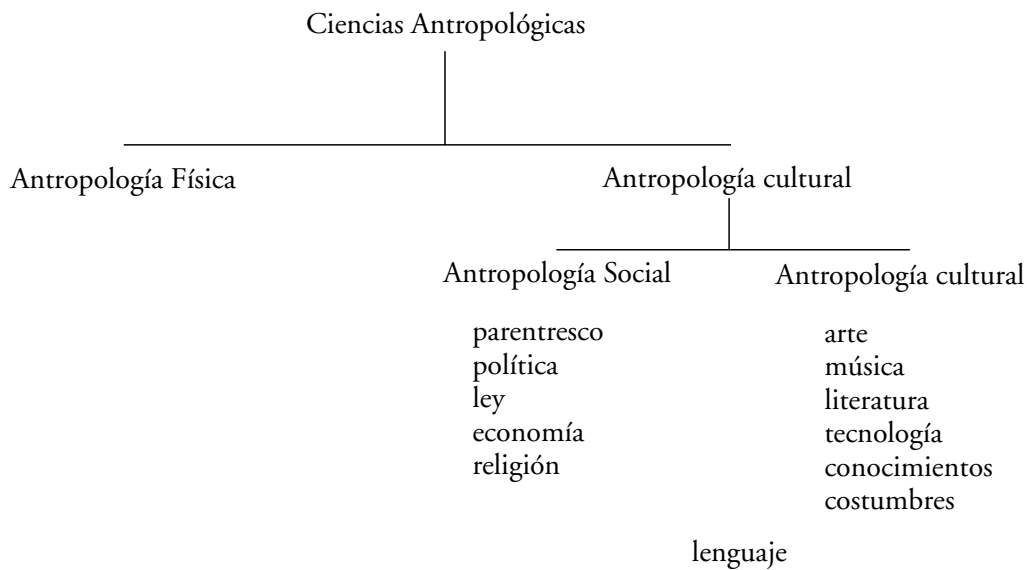
rente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos*. Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes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

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

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

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





### Después de la Segunda Guerra:

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

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

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

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

cieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones (“guerras de liberación”). Los cambios –básicamente políticos– que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas<sup>3</sup>. Y aquí es necesario aclarar una cuestión: estas transformaciones no eran nuevas dado que desde que Occidente se conectó con el resto del mundo comenzaron esos procesos de transformación. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el “otro” que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas.

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

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

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

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

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

No obstante este reconocimiento de la práctica científica como tres momentos interrelacionados, Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento<sup>5</sup>.

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

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

De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el marxismo. La influencia de esta línea de pensamiento en las explicaciones antropológicas se acentuó aún más dado que durante la década del ‘60 hubo una especie de “explosión” de discusiones entre las distintas vertientes del marxismo<sup>6</sup>, discusiones que fueron ampliamente difundidas y que influenciaron de manera directa en algunas de las Antropologías dominantes.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

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

# Entre silencio y diálogo<sup>1</sup>

*Pierre Clastres*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# Alteridad y pregunta antropológica<sup>1</sup>

Esteban Krotz<sup>2</sup>

**E**n lo que sigue se trata de esclarecer el significado que tiene y que podría tener el término *antropología* desde el punto de vista de las ciencias antropológicas como parte de las ciencias empíricas<sup>3</sup>.

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

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

## Orígenes de la pregunta antropológica

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

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

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

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

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

2 Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán

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

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

Aunque carecería de sentido considerar pueblos existentes todavía durante los siglos XIX y XX con tecnología paleolítica y economía de caza y recolección como relictos congelados de épocas prístinas de la humanidad (porque todas las sociedades humanas tienen su historia, aunque esta historia se encuentre presente de modo diverso en la historia colectiva [Lévi-Strauss, 1988:59]), el estudio de tales pueblos, empero, proporciona elementos útiles para el conocimiento de la época más temprana de la historia humana. Ante todo, de este modo queda comprobado que relaciones que suelen ser presentadas demasiado rápido como necesarias, no lo son. Así, por ejemplo, como lo ha demostrado de manera impresionante Claude Lévi-Strauss<sup>5</sup>, no existe ningún motivo para suponer una correlación necesaria, o incluso predominante, entre sencillez tecnológica o caza y recolección y capacidad del habla y del pensamiento rudimentario u orientado exclusivamente de modo utilitario. Visto de manera conjunta, parece bastante acertada la suposición de que la sociedad cazadora–recolectora nómada con su detallada y precisa observación de la naturaleza y sus desarrollados mecanismos sociales de cooperación y coordinación exigía y, al mismo tiempo, impulsaba, una intensiva comunicación

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

### Alteridad: experiencia y categoría

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

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

# Las tres fuentes de la reflexión etnológica<sup>1</sup>

*Claude Lévi-Strauss*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

# Capítulo 1.

## La construcción del otro por la diferencia

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

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

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

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

### Origen del hombre y naturaleza humana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### **Las semejanzas y las diferencias culturales**

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

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

### **Proposiciones sobre las semejanzas culturales**

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

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

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

### Proposiciones sobre las diferencias culturales

Taylor y Morgan parten de la crítica a las teorías degeneracionistas, las cuales explicaban las diferencias culturales por una degradación de la cultura<sup>2</sup>. En primer lugar, se parte de la afirmación de que la *diferencia es un hecho empíricamente constatable*, evidente. La información disponible mostraba, sin lugar a dudas, la existencia de modos distintos de vida, tanto en el presente como en el pasado. Una segunda proposición afirma que la cultura al ser un producto de la naturaleza es, al igual que ésta (unidad psicobiológica) una sola (la Cultura). Al mismo tiempo se sostiene que —como producto de la naturaleza— la cultura está sometida a un proceso de cambio (evolución), es decir, a un proceso evolutivo de diferenciación. Por lo tanto, la cultura presenta diferentes grados de evolución. Se afirma, entonces, que *la diferencia cultural es de grado*.

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

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

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

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

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

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

Las siguientes proposiciones se refieren a la noción de *progreso cultural*, entendido como relación de cambio de un grado a otro. El cambio es gradual y la gradualidad implica, por un lado, flujo de tiempo (la no inmediatez) y, por otro, esa gradualidad se despliega según una progresión geométrica (alude a una serie de números en que cada uno es igual al anterior, multiplicado por una cantidad constante). La acumulación cultural, entonces, no se realiza según una progresión lineal, de suma, sino según una progresión geométrica. Y al mismo tiempo, la acumulación cultural implica un escalonamiento ascendente, una elevación progresiva en el devenir de la humanidad. En consecuencia, el cambio de un grado a otro se produce en función de una relación entre tiempo y acumulación: el tiempo de transición entre los grados y la duración de éstos disminuye a medida que aumenta la acumulación cultural<sup>3</sup>.

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

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

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

### Lógicas de evolución cultural

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

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

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

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

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

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

### El método comparativo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Mecanismos de construcción de la diferencia

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

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

Presencia	/	Ausencia
Con	/	Sin
+	/	-

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

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

Podemos graficar ahora de esta manera:

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

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

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