

Estudios y Análisis

EL OFICIO DE ANTROPOLOGO

Crítica de la razón (Inter) cultural

FLAGSO - Biblioteca

José Sánchez-Parga



Centro Andino de Acción Popular

Serie: ESTUDIOS Y ANALISIS

Título: EL OFICIO DE ANTROPÓLOGO
CRÍTICA DE LA RAZÓN (INTER) CULTURAL

Autor: José Sánchez-Parga

Ediciones: Centro Andino de Acción Popular -CAAP-

Diagramación: Martha Vinueza

Diseño original de portada: Magenta

Impresión: Albazul Offset

Derechos Autor: 01255

ISBN: 9978-51-020-6

Enero 2005

Quito-Ecuador

BIBLIOTECA - FLACSO - E C	
Fecha:	15 marzo 2005
Comprar:
Préstamo:
Cambio:
Donación:	X

REG.	3332
00000000000000000000	10006
BIBLIOTECA - FLACSO	

206/8550

INDICE

Capítulo I

EL OFICIO DE ANTROPOLOGO	15
1. El concepto de diferencia	19
2. Elaboración histórica de la "diferencia": de dato a objeto teórico	21
3. Elaboración teórica e intercultural de la diferencia	27
4. Agendas y urgencias actuales de la antropología	35

Capítulo II

LA INICIACION O EL VIAJE ANTROPOLOGICO.....	47
1. Viaje sin límite de un rito de pasaje.....	49
2. El retorno antropológico.....	57
3. La cultura como recorrido	62

Capítulo III

DEL TRABAJO DE CAMPO AL CAMPO DE TRABAJO	67
1. El campo de trabajo.....	69
2. El trabajo de campo en la propia sociedad	77
3. El diario de campo.....	83

Capítulo IV

LA OBSERVACION.....	93
1. De la observación al conocimiento.....	97
2. Los campos de la observación.....	103
3. La observación participante	107

Capítulo V

LA PALABRA: MAS ALLA DE LA ENTREVISTA Y LA INFORMACION.....	119
1. La acción y la palabra	120
2. Comunicación e intercambio.....	124
3. La violencia interrogatoria: contra la pregunta y el cuestionario.....	132
4. Para el antropólogo no existe informante cualificado.....	138

<i>Capítulo VI</i>	
LA ESCUCHA ENTRE CULTURA E INCONSCIENTE.....	149
1. Trabajo de la memoria de una teoría del olvido	149
2. La escucha antropológica y psicoanalítica.....	157
3. Escucha e intercambio entre silencio y palabra	166
4. La larga duración de la escucha	175
 <i>Capítulo VII</i>	
LAS HISTORIAS Y LOS TIEMPOS DE LA ANTROPOLOGIA.....	183
1. Los tiempos de la antropología: la historia estructural	188
2. Vicisitudes temporales de la historia	12
3. Tradición y memoria	199
4. Las historias de la antropología: de las mentalidades a la oralidad	207
 <i>Capítulo VIII</i>	
EPISTEMOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES:	
LA ANTROPOLOGIA	219
1. El diferencial epistemológico de la antropología	222
2. Densidades epistemológicas de la antropología.....	231
3. Nuevas reelaboraciones epistemológicas.....	237
 <i>Capítulo XIX</i>	
¿SON APLICADAS LAS CIENCIAS SOCIALES?	
EL CASO DE LA ANTROPOLOGIA	245
1. La tesis crítica de Mauss	246
2. La antropología aplicada y las aplicaciones de la antropología	252
3. Dificultades y riesgos de aplicación de las CCSS	258
 <i>Capítulo X</i>	
EL SINDROME MODERNO DE LA ETNICIDAD	
VS. LA CULTURA	265
1. La noción de "etnia": su demoledora crítica weberiana	269
2. Neo-etnicismos en la moderna sociedad global	272
3. La nueva antropología de la sociedad post-societal e hipérbica.....	281
4. Crítica político-antropológica de la etnicidad	292

Capítulo XI

IDENTIDAD Y ALTERIDAD	299
1. Obsesiones identitarias en la sociedad moderna	299
2. Factores críticos de la identidad.....	305
3. Autismo identitario o la insoportable levedad del “otro”	313
4. Antropología y antropofagia ante la obsesión del “otro”	322
5. Identidades étnicas y terrorismo.....	329
6. Equívocos de los derechos (colectivos) culturales	338
7. La alteridad en la construcción de la identidad	346
a. Prevalencia conceptual de la alteridad	346
b. Etnologías de la alteridad.....	351
c. Antropología de la alteridad	356

Capítulo XII

ANTROPOLOGIA DE LA CULTURA:

LA INTERCULTURALIDAD	365
1. De la individualización humana a la diferencia cultural.....	367
2. De la interculturalidad a la “cultura en plural”.....	372
3. Crítica del multiculturalismo y otros errores culturales	380
4. El antropólogo frente a la sociologización de la cultura	384
5. Tampoco la cultura será ya lo que hasta ahora había sido...	393
a. La cultura y “razón de mercado”	393
b. Tecnología y “devastación de la inteligencia”	397
c. Hacia una atrofia de la función imaginaria.....	401
d. La incomunicación comunicacional hecha informática	404
e. Desencantamiento (religioso) del mundo	408
CONCLUSION: “¿Podremos vivir juntos. Iguales y Diferentes?”	415
BIBLIOGRAFIA	427

PRESENTACION

Hace algunos años, con ocasión de la presentación del libro "Antropo-lógicas andinas" (1997), editado por Abya Yala, un compendio de varios artículos del autor, propusimos que el eje articulador, desde dónde se podía leer la sucesión de problemas planteados, se fundamentaba en la presencia de ese "Otro" cuya descripción, más allá y además de explicarla, nos permitía, remitiéndonos siempre a Levy-Strauss, entendernos a nosotros, a ese "otro" yo societal que se acercaba a lo distinto para entenderse yPRESENTACION

Hace algunos años, con ocasión de la presentación del libro "Antropo-lógicas andinas" (1997), editado por Abya Yala, un compendio de varios artículos del autor, propusimos que el eje articulador, desde dónde se podía leer la sucesión de problemas planteados, se fundamentaba en la presencia de ese "Otro" cuya descripción, más allá y además de explicarla, nos permitía, remitiéndonos siempre a Levy-Strauss, entendernos a nosotros, a ese "otro" yo societal que se acercaba a lo distinto para entenderse y, diferenciándose adquirir identidad y relacionarse socialmente. Tal proceso, reconocido como interculturalidad, ha estado presente en la historia de la humanidad, en el desarrollo de las culturas, en la sobrevivencia de otras.

En este sentido, existimos porque el otro con su existencia, nos da esa posibilidad, de manera que su presencia hace posible la nuestra, la otra. Esto supone, nos habla de complejos procesos sociales, de aprendizaje, políticos, históricamente aprehendibles, empíricamente observables.

En ese encuentro entre distintos lo que caracteriza y explica a la interculturalidad, más allá de definiciones más bien politizadas, de agregación de identidades territorializadas, nominadas como "pueblos", en un constante juego de fuerzas, en este contexto el número y la cobertura territorial si importan, abstraen al otro como parte de una realidad, en constante aprendizaje, aunque limitado y forzado por las externalidades.

Quién es entonces ese otro, ese yo que intercomunica y produce cultura; y, qué es cultura, concepto que tiene más de cincuenta definiciones registradas, y al que se le ha asumido desde una arbitraria lectura de la versión bourdiniana, nociones determinadas por la función de sus usos y asociaciones concretas, así, se concibe la existencia de una "cultura empresarial,

cultura del ahorro, cultura de la evasión de impuestos" y demás, segregándolos del hecho social que los produce, por ende abstrayendo que las diferencias, que primordialmente hacen la cultura, se sintetizan, en el sentido hegeliano, en la sociedad que las unifica. Esta desagregación y distanciamiento posibilitan la mercantilización de todo sentimiento y forma de interrelación entre las personas, un signo visible de estos oscuros tiempos.

Ambos conceptos, cultura y sociedad, son reexaminados en el libro, en el contexto de las profundas transformaciones que el momento de globalización, el término es aquí inequívoco, están produciendo en los individuos-individualizados, cuya sociológica escapa a las interpretaciones sociológicas conocidas por lo que es posible describir una sociedad post societal, en la que al parecer no se reconoce una entidad política de interés común.

La Antropología, fundamentada en la necesidad de explicar las diferencias para, según el criterio inicialmente expuesto, proveer de unificaciones identitarias, acusa los efectos de estos momentos en los que la indiscriminada identidad mercantil logra volvernos objetos, y como reacción se busca la comunidad que queremos, muy en boga entre algunos filósofos sobre todo en Norteamérica, la cultura que se adapte a esa definición y el espacio, ha temporizado, que las localice.

En realidad, esta "hipertrofia" conceptual de cultura-etnicidades, está produciendo una arbitraria catalogación fragmentada de individualidades, de distintas culturas, que al perder la razón de individuo en sociedad, uno de los efectos de la modernidad, convirtiéndose en individuos-mercancía, por lo tanto designables, escogibles y desechables, como efecto de la globalización en curso, cae en el equívoco de representar significantes irreductibles, culturas singularizadas, proclives al enfrentamiento más que la gratuidad, el don, y la reciprocidad que dio origen a la interculturalidad, proceso en permanente conflicto y cuya resolución explica gran parte de la Historia, en el entendido de que toda cultura es producto de relaciones de vínculos e intercambios.

Poder describir y explicar estas nuevas realidades es el reto de las Ciencias Sociales, siempre lo ha sido y en particular de la Antropología, para lo cual requiere de interdisciplinidades más amplias y profundas, de "apropiarse" de los epístemes de otras áreas del saber que le son similares, como es el caso del psicoanálisis. En la propuesta del autor de este libro, el

inconsciente moldea a la cultura de la misma forma en que ésta hace con ese otro que llevamos dentro. El reconocimiento de las diferencias nos hace ser, nos une entre iguales y con los otros.

Requiere además revisar sus métodos y técnicas, reevaluar la función de la palabra, de la observación que le es tan preciada, releer los signos, los significantes, traspuestos y trasladados a nuevos contextos, sobre mentalidades largamente adheridas, todo ello, como se indica en el acápite sobre Agendas y urgencias actuales de la Antropología, hacia "reivindicar una competencia, que hoy menos que nunca se le reconoce", en tanto "desde la Antropología es posible una teoría de la cultura". Los apartados dedicados al trabajo de campo (III), a la observación (IV), la palabra (V), la escucha (VI), aportan a la discusión de esta necesaria tarea de reforzamiento y readecuación de los métodos y técnicas propias de este campo del conocimiento, cuya base epistemológica tiene también que ser repensada.

En las discusiones al interior del CAAP, ésta era la función primordial de las disciplinas antropológicas: reconocer al otro, no solo como sujeto de diferenciación, como objeto de conocimiento, sino que también como proveedor de nuestra propia identidad.

Como señalamos al inicio de esta presentación, mucho de lo expuesto ha sido conversado y discutido al interior del CAAP, como fruto de ello aparecieron varias publicaciones pero; sobre todo, tales debates provienen de nuestras prácticas cotidianas, particularmente en las acciones de intervención, en las que reconocemos a la participación no solo como una verbalización de demandas y formulación de prioridades, generalmente sesgadas por las formas de poder localmente existentes y de la visión que tienen de ese "otro", el agente externo que ayuda, sino sustancialmente como una lectura, que naciendo de la escucha, en los términos de este libro, indaga la palabra, adquiere conocimientos, lee contextos y provoca respuestas. Aquí el énfasis no está en qué hacemos y en cómo lo hacemos bien, se ubica en por qué lo hacemos y cómo esto se corresponde con las institucionalidades y capacidades locales existentes, incluyendo las intangibles, que proveen sentido a sus realidades e identidades, siendo el conocimiento el eje de la organización de la acción.

Una primera aproximación a esta manera de ser, contemplada en el objetivo fundacional del CAAP, apareció hacia 1981 en "Comunidad

Andina: Alternativas Políticas de Desarrollo". Posteriormente se publicaron varios trabajos, en la Serie Cuadernos de Discusión, actualmente denominada Estudios y Análisis, que desde distintas áreas y disciplinas: historia, medicina, economía agraria, teorías del desarrollo, han buscado impulsar el análisis y participar en el debate, conocimiento de esas otras realidades, diferentes y al mismo tiempo nuestras.

En la Revista Ecuador Debate hemos dedicado algunos de los temas centrales a esta problemática. De la perseverante e importante producción de José Sánchez Parga hemos editado varios trabajos, el más reciente "Crisis en el Quilotoa: mujer, cultura y comunidad".

Nos hemos beneficiado de la producción de José, sus iniciativas y capacidades mantienen aquellas intuiciones provocadoras que alimentan un quehacer que se acerca a los treinta años, y sobre todo de la profunda amistad y esa esperanza que nos une.

En los actuales tiempos globalizantes, de uso de conceptos y terminologías que aportan más a la confrontación y confusión que al esclarecimiento, el antropólogo está urgido a reivindicar una competencia que cada vez se le reconoce menos, en tanto sobre la cultura se opina y se dicta cátedra, desde cualquier lugar, y lo que es lo peor, también desde ninguno", en un mundo donde está en cuestión, según A. Touraine, si podemos vivir "juntos iguales y diferentes, capítulo con el que concluye este libro.

Tal es el oficio del Antropólogo. "Aunque un oficio no se aprende, si no es con la práctica, tampoco la práctica sola es suficiente para iniciarse en un oficio como la Antropología".

Francisco Rhon Dávila
Director Ejecutivo CAAP

INTRODUCCIÓN

Aunque un oficio no se aprende si no es con la práctica, tampoco la práctica sola es suficiente para iniciarse en un oficio como la antropología. El conocimiento de la antropología en cuanto ciencia, de la teoría antropológica, es necesario para la formación del antropólogo, pero tampoco basta para pensar antropológicamente la realidad, para desempeñarse como antropólogo con las competencias suficientes para producir conocimientos específicamente antropológicos. Estos han sido los presupuestos que dieron lugar a esta *racionalización de la práctica* y de la experiencia del antropólogo, y que condujeron a todas las teorías particulares sobre el método antropológico: partiendo de la fundamental predisposición del *viaje* (la metafórica travesía de *Tristes trópicos*), que todo antropólogo emprende saliendo de su propia cultura para entrar en la “otra” cultura; de la doble experiencia del *trabajo de campo*, que transforma al antropólogo en la medida que este va descubriendo al otro en su cultura. Parte de esta transformación antropológica es la reconceptualización de los métodos y técnicas de la mirada (observación), de la escucha y de la palabra del otro.

Esta racionalización de las prácticas de la antropología han conducido a redefinir la específica epistemología antropológica (tan diferente de la sociología y tan análoga al psicoanálisis): comprender y explicar los hechos y fenómenos culturales de una sociedad desde la cultura que los ha producido: desde la *subjetividad del otro*. A diferencia de la sociología que trata de despojar los hechos sociales de la subjetividad con la que son representados para lograr un conocimiento objetivo de ellos, tan objetivo “como si fueran cosas”, la antropología al igual que el psicoanálisis, parte de la más objetiva representación de una cultura, lo que la hace más *diferente*, para llegar a producir la comprensión y explicación más *subjetiva* de dichos fenómenos culturales, al comprenderlos y explicarlos desde el “otro”, la otra cultura que los ha produci-

do. De esta manera el “otro” modifica el estatuto epistemológico de la mirada, de la escucha y de la palabra en la producción del conocimiento antropológico.

Que la antropología no sea más que *una teoría de la diferencia y una práctica del “otro”*, más que un punto de partida ha sido el resultado de un largo desarrollo de la misma antropología, tras haber pasado por la historia previa de la etnología, para transformar ésta, en cuanto ciencia de los “otro” pueblos (*ethne*) en ciencia del hombre en cuanto “alteridad”; poco importa quien sea este “otro” (sexo, edad, cultura, religión, etnia, Dios o el inconsciente...). Esto mismo arroja una mejor comprensión del otro aspecto o dimensión del objeto teórico de la antropología: la cultura. Pero entendida ésta en cuanto diferencia, pues lo cultural sólo es reconocible como *diferente* (categoría analítica), en cuanto *plural* pues no hay cultura que no sea plural, “la cultura en plural” (categoría sintética), y en cuanto *intercultural* (categoría dinámico relacional), ya que toda cultura es producto de interculturalidad, de vínculo e intercambio. Es en razón de estas categorías de la cultura, que nunca como hoy fue tan imperiosa la necesidad de que la cultura fuera reivindicada como objeto específico de la antropología, cuando la ideología, la sociología, la política y la economía la han convertido en reflexión de sus prácticas.

Por eso nunca tampoco como en la moderna sociedad global se reveló con tanta evidencia y tanta urgencia el alcance ético y político de la antropología (tan enfatizado desde siempre por Lévi-Strauss): una teoría de la diferencia y una práctica del otro, cuando el gran desafío histórico es si “podremos seguir viviendo juntos iguales y diferentes” (A. Touraine).

Este libro con todas las experiencias acumuladas y resultados que lo produjeron no hubiera sido posible sin el marco institucional del CAAP (Centro Andino de Acción Popular), en cuyos trabajos y estudios durante casi 24 años se gestaron y maduraron estas ideas; pero sobre todo está dedicado a Paco Rhon de cuyo talento crítico e inconformismo intelectual, tan valioso en tiempos de sumisiones y claudicaciones mentales, tanto nos hemos beneficiado.

Capítulo I

EL OFICIO DE ANTROPOLOGO

“Diferente no es más que ser para otro” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, III)

Doce años antes de que Pierre Bourdieu publicara su obra *El oficio de sociólogo* (1973), aparecía un artículo de Cl. Lévi-Strauss sobre “*El oficio de etnólogo*” (1961). Son muy singulares e ilustrativas las analogías y las diferencias entre ambos “oficios”, pues se trata de dos ciencias sociales muy afines, lo que permite analizar las distintas epistemologías de ambas a partir de sus particulares objetos y métodos de estudio y de investigación; ya que cada una de las ciencias produce sus propios conocimientos de distinto modo. Aunque sin sostener más el carácter de “vocación” que el de “profesión”, según la clásica distinción weberiana, su experiencia y programa etnológico responden a una orientación casi moral, por no decir humanista, entendiendo el concepto en el sentido que todavía merecían las “ciencias político morales” hasta el siglo XX, o el que podría desprenderse del “encargo social” o “deber social” como diría Marcel Mauss, inherente desde sus orígenes a las ciencias humanas dentro de la más aristotélica de las tradiciones, y que hacía de la más arquitectónica de todas las ciencias, la política, “una teoría de lo real y una práctica del deber ser”. Pero con la particularidad de que la antropología es una “práctica del sujeto”, que comienza planteándose un “conocimiento del otro” (la otra cultura) para terminar completándose en un “conocimiento de sí mismo (la propia cultura) a partir del otro”; o lo que es más exacto: empieza por un reconocimiento del “otro” para concluir con un “conocimiento del hombre” en general: *antropo-logía*. Cumpliendo así un itinerario muy similar al del psicoanálisis.

La sociología parte del “carácter subjetivo de los hechos sociales” (Bourdieu, 1973:19) con la finalidad de transformar metodológicamente los *conocimientos sociales* sobre cualquier realidad en *conocimientos sociológicos*, produciendo una objetividad científica nueva sobre ellos, que antes no poseían; todo el oficio del sociólogo se cifra en el método de “romper” (*ruptura epistemológica*) con los saberes espontáneos, conocimientos precientíficos, representaciones, ideologías y valoraciones con los que la sociedad enviste todo hecho social, para “construir” un conocimiento objetivo a partir de la teoría sociológica y de sus conceptos: “la familiaridad con el universo social constituye el obstáculo epistemológico por excelencia para el sociólogo, porque produce continuamente concepciones o sistematizaciones ficticias, al mismo tiempo que sus condiciones de credibilidad” (p.27). La antropología por el contrario parte de un enfoque simétricamente opuesto, al interesarse por la “diferencia” propia de todo hecho cultural, el aspecto *exótico*, cuyo sentido oculto u original caracteriza siempre todo fenómeno de cultura. De manera muy precisa y explícita sostiene Lévi-Strauss que “como en lingüística la búsqueda de las *distancias diferenciales* (*écarts différentiels*) constituye el objeto de la antropología” (1973: 81). De ahí que toda la metodología del antropólogo adopte una disposición y orientación casi opuestas: *compartir* lo más posible la existencia de la sociedad, pueblo o grupo social que produce tal fenómeno de cultura, *participar* en la producción de tal fenómeno, para comprenderlo e interpretarlo desde dicha sociedad y desde dicho pueblo; el antropólogo se interesa precisamente por los conocimientos y los sentidos, valores y sentimientos que un pueblo o un grupo invisten en sus hechos culturales.

En esto consiste la diferencia epistemológica entre la sociología y la antropología. Mientras que el sociólogo se esfuerza por despojar a los *hechos sociales* de todas sus adherencias subjetivas, de sus “ídolos” (Bacon), para llegar a pensarlos con la máxima objetividad, como si fueran “cosas” (diría Durkheim), para el antropólogo, quien parte de la objetividad que define todo hecho cultural en cuanto “diferente” y en cuanto “otro”, todo su método y proceso investigativos consisten en *subjeti-*

vizar lo más posible dicha diferencia, para llegar a comprenderla y pensarla desde la racionalidad y los sentidos de la otra cultura, para terminar reconociendo todo su significado. Lo *social* representa siempre *lo común* a todo pueblo, grupo humano o cultura, mientras que lo *cultural* es aquello que *diferencia* toda sociedad, todo pueblo, grupo humano y hasta sector social¹. El antropólogo nunca podrá compartir (desde su propia cultura) el sacrificio azteca o el canibalismo guayaki, pero sí comprenderlo desde la cultura azteca y guayaki, así como a partir de las razones y sentidos que dichas culturas atribuyen a ambos hechos culturales².

Como toda ciencia, que se define por su objeto teórico y se especifica por su metodología, para la antropología la “diferencia” en cuanto objeto de conocimiento determina la “participación” en cuanto metodología; pero la participación en la existencia y en la cultura de un grupo no es más que un procedimiento y un método para llegar a “compartir” la lógica y la racionalidad, el sentido y significado de todo aquello que en dicha cultura se representa o aparece en cuanto “diferente”, pero que el mismo antropólogo irá descubriendo como una variación de la cultura humana, de la que su propia cultura también participa. Si el antropólogo *participa* en la existencia de una sociedad de diferente cultura, no es sólo para mejor comprender el sentido y significado de la producción cultural de dicha sociedad, sino sobre todo para mejor *compartir* sus diferencias culturales, para terminar *identificándose* con ellas, como si todo lo que comparte de la “otra” cultura completara y complementara su propia experiencia cultural³.

Según esto, hablar de investigación o de observación “participativa” en el caso de la antropología constituye una equívoca redundan-

1 “El sociólogo objetiviza por temor a engañarse. El etnólogo no resiente tal miedo, puesto que la sociedad distante que estudia no le concierne” (Lévi-Strauss, 1973:38).

2 Nos referimos al ejemplo que mejor ilustra este enfoque antropológico: Chr. Duverger, 1979; P. Clastres, 1972.

3 En griego y en sus usos más políticos el verbo “*metejein*” significa “participar” y “compartir”; ya que en nada se participa que no sea compartido.

cia, pues supone ignorar la específica metodología del antropólogo: “compartir lo más estrechamente posible la vida y los trabajos de quienes observa” con la finalidad de comprender “desde dentro”, desde la subjetividad del “otro” todas las prácticas y las obras de dicha sociedad (Lévi-Strauss, 1961:7), e identificarse con ellas⁴. El sentido oculto de las diferencias aparentes de una cultura “es imposible de discernir sino por una participación íntima de su existencia” (p.8). No se debe separar el objeto teórico de una ciencia, en el caso del antropólogo el concepto de “diferencia”, de su metodología, la “participación”. Si la antropología se interesa y comienza siempre planteándose la diferencia de las otras culturas, “la prueba de la diferencia” como decía M. Mauss (1971:102), o cualquier fenómeno cultural por su diferencia, para terminar pensando “los puntos por los cuales se parecen” (Lévi-Strauss, o.c., p.8), los sentidos y significados comunes, sólo logra tal comprensión por medio de un proceso participativo, compartiendo los sentidos y significados de la otra cultura; lo que supone una “transformación del objeto de la investigación”, el cual de diferente se vuelve reconocible y objeto de identificación⁵. La antropología parte de las diferencias entre culturas, para terminar reconociendo lo común entre ellas, y finalmente apropiarse tales diferencias. Todo el método antropológico consiste precisamente en superar las diferencias fácilmente observables entre las culturas, como ya señalaba Lévi-Strauss, para con toda dificultad llegar a pensar lo común entre ellas: y entender las diferencias de la otra cultura desde la sociedad que las produce. Identificarse con la otra cultura es reconocer que su diferencia es lo que falta a la propia cultura; tal identificación no significa hacerse igual al otro y eliminar la diferencia, sino más bien mejorar la relación y los intercambios con la “otra” cultura.

4 “La participación... es un esfuerzo para identificarnos con las cosas e identificar las cosas entre sí” (M. Mauss, *Institución y culto. Obras II*, Barral, Barcelona, 1971: 105).

5 “Se dejan de lado las diferencias, aunque las diferencias sean esenciales desde que trata de estudiar no ya *los hombres*, sino el hombre. En este momento, decía Rousseau, es preciso primero observar las diferencias para descubrir las propiedades” (1961:8).

1. El concepto de diferencia

La *diferencia* se representa en un principio al antropólogo como una propiedad de la otra cultura, y más exactamente aquella precisa propiedad que la hace “otra”, y que por consiguiente define la esencia de una cultura. Sin embargo la diferencia no es una realidad ni un dato, ni siquiera una cualidad realmente existente en la otra cultura, sino más bien una “categoría” producto de una relación, de una comparación, y sin existencia real al margen de dicha relación. Sin relación no hay diferencia posible ni pensable. Si el carácter taciturno de las culturas andinas tanto chocó a los españoles, fue por proceder ellos de una cultura mediterránea excesivamente verbal; pero si en lugar de españoles se hubieran encontrado con pueblos esquimales todavía más silenciosos que los andinos, estos hubieran mostrado su “diferencia” de aquellos por la excesiva verbalidad; de hecho esta diferencia cultural de los españoles les mereció entre los pueblos amazónicos el calificativo de *papagayos*. Es la relación que produce la diferencia, y para formularlo en términos hegelianos “la diferencia no es más que *ser para un Otro*”⁶. Esto explica por qué la antropología, al hacer de la diferencia su objeto teórico, se constituya en una ciencia de la conciencia y de la relación con la otra cultura, al reconocer no sólo que su cultura es tan “diferente” y tan “otra” como todas las demás culturas, sino también que “no puede ser en sí y para sí sino en relación con su opuesto”; en otras palabras, la cultura sólo existe en cuanto movimiento de unas culturas hacia otras culturas⁷. Lo cual sólo es antropológicamente posible y sig-

6 “Unterschied... is nichts anders als das für *ein Anders Sein*” (*Phänomenologie des Geistes*, A, III, p.105, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952).

7 Para Hegel la diferencia es “...nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegenteil ist” (o. c. C, V, B, p.264). Y añade una categoría interpretativa de la diferencia, muy importante para la epistemología de la antropología: el movimiento conceptual que va de una diferencia a la diferencia contraria, para trascenderse en una unidad superior abstracta y común (o. c., A, III, 125s); de la misma manera que todas las diferencias culturales conducen a la única cultura humana, respecto de la cual cada una de ellas es diferente, variantes y movimientos de ellas.

nificante en la medida que la diferencia comporta la igualdad, y el reconocimiento de aquella supone el de ésta⁸.

Pero al antropólogo no le basta conocer las otras culturas en cuanto diferentes y reconocer la diferencia que funda todo hecho cultural; tampoco es suficiente pensar la diferencia en términos de una relación y producto de relación entre culturas. La antropología se funda a partir de una experiencia de dicha diferencia y de la relación con “otra” cultura; sin tal experiencia y sin tal relación tampoco hay experiencia antropológica fundadora de un conocimiento antropológico. Por esta precisa razón la antropología se constituye como una ciencia reflexiva ya desde su experiencia fundadora, en la medida que las *diferencias* de la propia cultura se convierten en el más serio y tenaz obstáculo para reconocer la diferencia correspondiente en la otra cultura y sus significados. Obviamente cuanto más marcado es un determinado rasgo diferencial de la propia cultura, tanto más fácilmente se conocerá el rasgo diferencial opuesto o correspondiente en otra cultura; pero también mayores serán las resistencias para entender y explicar la “otra” diferencia, en la medida que la propia resulta tan “natural”. La verbalidad europea se constituye en un dispositivo diferencial para identificar el carácter taciturno de las culturas andinas, pero al mismo tiempo el principal obstáculo para reconocer las lógicas sociales y el sentido de las reservas y los silencios andinos. En otras palabras es la *relación* del antropólogo con tal diferencia, en las disposiciones de su propia cultura y más precisamente en sus disposiciones antropológicas, lo que proporciona el punto de partida de la experiencia o investigación antropológica. Aunque ningún europeo esté preparado para reconocer y compartir el sentido del canibalismo americano, Pierre Clastres se hallaba ya muy bien predisposto, después de varios años de convivir con los guayaki y compartir su cultura, para no sólo “reconocer” el

8 “El Otro no existe como tal más que a condición de ser reconocido como igual. A esta condición solamente pueden ser percibidas las diferencias, que separan el observador del observado”: Michel & Françoise Panoff, *L’Ethnologue et son ombre*, Payot, Paris, 1968: 39.

sentido del endocanibalismo guayaki, sino para explicarlo y valorarlo culturalmente. En conclusión la *diferencia* sólo es objetiva en el orden de la *representación*: el “otro” aparece como diferente, pero su diferencia (taciturno) no es más que efecto de la comparación y relación con otra diferencia (mi locuacidad).

2. Elaboración histórica de la “diferencia”: de dato a objeto teórico

La diferencia aterra o fascina a la antropología espontánea, y el *otro* es siempre fantasmático o imaginario, mientras que no sea reconocido plenamente como *sujeto*. Es quizás este pasaje, el que permite a la antropología cambiar su representación de las *diferencias* como si fueran categorías objetivas de la otra cultura, por una concepción subjetiva de la *alteridad*, por una relación con el otro en cuanto sujeto.

Este tratamiento teórico de la “diferencia” cultural y su progresiva apropiación e identificación en base a un metodológico proceso de “participación”, que culmina en una “identificación” con la otra cultura, ha sido producto de una larga elaboración teórica en el transcurso de la misma historia de la etnología y su transformación en antropología. De hecho la historia de la etnología primero y de la antropología después no es más que un denodado esfuerzo por pensar la diferencia depurando sus sucesivas representaciones, para lograr su mejor conceptualización. En sus orígenes en el siglo XVI a raíz del descubrimiento de América la *diferencia* se descubre en las sociedades “salvajes”, que representan el “otro” más allá de la naturaleza humana; este radical *exotismo* niega a los salvajes una condición humana⁹. Tal prejuicio radical no fue exclusivo de los europeos, ya que todos los pueblos incluidos los primitivos consideraron a los “otros” pueblos como salvajes y no-humanos¹⁰. Aun reconociendo la condición humana a los pueblos salva-

9 El “exotismo” podría modificarse de acuerdo a las distintas formas o conceptualizaciones de la “diferencia” o del “otro”. Cfr. V. Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Fata Morgana, Montpellier, 1978.

10 Para las culturas andinas son *runas* (hombres) quienes pertenecen a la propia cultura, mientras que los otros son *sacha* o todo lo más *sacharuna* (hombres salvajes).

jes, sus diferencias solían ser pensadas en términos de aquellas precisas carencias o transgresiones más opuestas a las propiedades que la sociedad de los hombre “cultos” consideraban las más representativas de la cultura: los “otros” eran hombres “desnudos”, “sin leyes ni religión”, “sin Estado”, vivían en continuas guerras y en relaciones de poligamia e incesto, y sobre todo practicaban la más inhumana de las costumbres: la antropofagia¹¹.

En una segunda fase de su evolución la antropología reconoce ya el carácter humano de las sociedades, que antes consideraba “salvajes”; su diferencia deja de ser radical y de mostrarse una amenaza para la sociedad de los hombres, cuando se revela como “primitiva” pero ya humana. Si la diferencia es concebida dentro de la “naturaleza” humana, el “otro” primitivo todavía era pensado fuera de la historia o en su periferia, al margen de todo desarrollo cultural. Las diferencias dejan de representarse en cuanto carencias y transgresiones, para manifestarse como déficits y limitaciones. Se trataría de pueblos que, por encontrarse supuestamente “fuera de la historia”, no han evolucionado culturalmente; al haberse quedado inmóviles o retrasados en sus orígenes primitivos, tendrían el valor de revelar los orígenes culturales de los pueblos, que han evolucionado históricamente y se han desarrollado culturalmente. Se opera ya una forma de apropiarse e identificarse con el “otro”, de reconocerse en él en cuanto origen del propio pasado cultural. El descubrimiento de los “otros” pueblos en cuanto “primitivos” supuso para una fase de la antropología el reconocimiento de los orígenes culturales, de los aspectos esenciales a toda cultura, y que los procesos históricos y civilizatorios habrían en parte transformado y en parte encubierto.

Los “otros primitivos” reconocidos en cuanto dentro de la naturaleza humana, en la periferia de la historia pero fuera de la cultura, darían posteriormente lugar a un reconocimiento ulterior de su “diferen-

11 Los cronistas y exploradores del siglo XV como A. Thevet no podían suponer que fue la costumbre y la cultura, y no la naturaleza, lo que ha producido la desnudez del indígena, su falta de Estado o su canibalismo.

cia”: pueblos con historia pero atravesados por una “diferencia histórica” de carácter termodinámico, según la cual se trata de pueblos de *historia fría*, resistentes a los cambios, de ritmos lentos, debido a un mayor aislamiento, sin grandes ni intensos contactos e intercambios con otros pueblos muy diferentes, y por consiguiente más orientados a durar que a evolucionar. Mientras que los pueblos de *historia caliente*, se encuentran sujetos a contactos y rozamientos e intercambios muy intensos, amplios y sostenidos con otros pueblos y culturas muy diferentes, y que por efecto de tales “interculturalidades” generan procesos de cambios rápidos, de acumulaciones y diferenciaciones culturales más grandes¹². La misma etnología ha debido reconocer que en muchos casos la “aparente primitividad es resultado de una regresión, no la milagrosa preservación de un estado antiguo” (Lévi-Strauss). Pueblos que “perdieron” su cultura navegante o que “olvidaron” su cultura textil o cerámica por efecto de los cambios de hábitos y de condiciones de vida. “Lejos de ser pueblos sin historia estos supuestos primitivos, es la historia la que explica las condiciones muy particulares en las que fueron descubiertos”. Según esto es la misma historia la que cuestiona el carácter primitivo de estos pueblos y su específica diferencia en cuanto “primitivos”¹³.

La antropología no ha cesado de representarse cada vez más próxima y cercana esa *diferencia*, con la cual identificar las “otras” sociedades e identificarse con ellas, y que se constituye en su objeto de estudio. Tras haber reconocido que no hay sociedad humana que no sea histórica o que no esté “dentro” de la historia, la diferencia se sitúa al nivel

12 Para Lévi-Strauss las *sociedades frías* “tratan gracias a sus instituciones que se procuran de anular de manera casi automática el efecto de los factores históricos que podrían tener sobre su equilibrio y continuidad; las otras (*sociedades calientes*) interiorizan resueltamente el devenir histórico, haciendo de él el motor de su desarrollo” (*La pensée sauvage*, 1962: 279s).

13 Esto mismo sostenía ya en 1937 Marcel Mauss: “Una buena parte de las poblaciones llamadas *primitivas* de Oceanía no lo son en mayor medida que lo fue una gran parte del mundo indo-europeo... Esas poblaciones eran claramente evolucionadas” (o.c., p.125).

de la cultura: todos los pueblos son sociológicamente iguales, la diferencia es cultural. Con el "otro" se comparte una sociedad y socio-lógicas comunes, pero se establece una diferencia de "cultura". Ahora bien aun al interior de la cultura se podría establecer una *diferencia* entre culturas más evolucionadas, más integradas a un proceso *civilizatorio*, mientras que "otras" culturas son marginales dicha evolución o *desarrollo* cultural. Por ejemplo las "culturas sin escritura". El mismo hecho que el discurso antropológico sea "exterior" y los antropólogos "externos" hace que la condición de "indígena" o "aborigen" marque ya una diferencia suficiente, para convertir tales pueblos en objeto de estudio antropológico. La antropología adoptará el *evolucionismo* para explicar los diferentes niveles o estadios de evolución de algunas culturas por referencia a la civilización occidental, y de esta manera se convierte en ideología etnológica correspondiente a esa otra ideología socio-económica del *desarrollo*, haciendo que "los antiguos primitivos sean integrados hoy a la categoría bastante vasta de los subdesarrollados"¹⁴. En conclusión, la etnología primero y la antropología después se han construido teóricamente y han evolucionado en razón de una progresiva elaboración conceptual de la *diferencia* entre sociedades y culturas: ¿cómo se ha entendido a lo largo de la historia y cómo se entiende hoy tal diferencia?¹⁵.

Pero este trayecto de la antropología como ciencia, su recorrido por las distintas fases de su desarrollo teórico, en pos de una precisión más conceptual de la diferencia, para concluir en un reconocimiento e identificación entre las diferencias culturales, tal itinerario con sus sucesivas fases es análogo al que recorre cada antropólogo en cada una de

14 Prefacio de Maria Isaura Pereira de Queiroz a M. Leenhardt, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1971:27.

15 Fr. Affergang privilegia la idea de *alteridad* más que la noción de *diferencia*, como si esta cuantificara aquella, cuando la alteridad significa el carácter irreducible de toda diferencia, pero también su dimensión ineludible: no hay cultura que pueda identificarse y reconocerse sin referencia a "otra" cultura. Sin embargo las diferencias son reductibles a un común reconocimiento e identificación.

sus investigaciones: a partir de una primera representación de la diferencia en cuanto *dato* va apropiándose de la inteligibilidad del objeto estudiado, hasta terminar pensándola en cuanto producto de una relación cultural e identificándose con sus significaciones. Si como toda ciencia también la antropología está surcada de trayectos y recorridos intelectuales, de todo un itinerario de elaboraciones teóricas con sus etapas y circuitos, avances y retrocesos, la trayectoria antropológica se encuentra mucho más marcada por secuencias espacio-temporales en la construcción de su objeto de estudio, como si las diferentes geografías e historias formaran parte de su mito fundador, donde “espacio y tiempo se funden y confunden”¹⁶.

No deben separarse las sucesivas fases del desarrollo de la etnología y antropología con sus correspondientes conceptualizaciones de la *diferencia* (sociedades no-humanas o salvajes, primitivas, culturas subdesarrolladas...) de las reales y concretas relaciones con dichos pueblos o políticas relativas a ellos. La etnología del siglo XV con su concepción del “salvaje”, que dio lugar a la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, justificó el exterminio o esclavitud de los pueblos, a los que se les negaba la condición humana (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* de Ginés de Sepúlveda); más tarde su representación como “primitivo” legitimó la colonización y la evangelización, ambas explotadoras; posteriormente la idea del “otro” en cuanto subdesarrollado daría lugar a un evolucionismo desarrollista en lo económico; en la actualidad la *diferencia* supone o bien una integración en la globalización o supuesta “civilización occidental” por medio de las versiones más utilitarias e instrumentales de la interculturalidad, o bien la pura y simple exclusión o extinción fuera del mundo global. Lo que obligaría a reconocer que no hay desarrollo científico de la antropología, al que no responda simultáneamente una determinada *antropolo-*

16 “*Zum Raum wird hir die Zeit*”: Lévi-Strauss considera estas palabras de Parsifal “la más profunda definición que jamás se haya dado del mito” (1983:301), que siempre es la (localización de una) historia que explica un origen que nunca tuvo lugar.

gía aplicada; en otras palabras, una u otra forma de administración política del “otro”.

Pero en el transcurso del desarrollo de la antropología, a medida que el “otro” se hacía menos ajeno y distante en el espacio y en el tiempo, a medida que la *diferencia* no sólo se encontraba más próxima y familiar sino también más reconocible en cuanto producto de una relación, el conocimiento antropológico se acercaba progresivamente a la posibilidad de conocer también la propia cultura: a “objetivar” y pensar algo que no puede ser representado: la propia cultura. Ya que la propia cultura sólo puede ser pensada en cuanto “otra” desde culturas diferentes. Por eso también en la actual globalización cultural las urgencias y necesidades de comprender y explicar la propia cultura desde las “otras” culturas pueden dar lugar a las resistencias y reacciones más violentas contra todo lo que aparece como diferente, con el consiguiente riesgo de no tener desde donde reconocer la propia identidad. De ahí también que los dos extremos de la interculturalidad, sus transgresiones extremas sean o bien el rechazo etnocidiario de las “otras” culturas o bien las regresiones y atroñas de la “propia” cultura; incapaces de coexistir en la globalización intercultural. Pero al final de su largo desarrollo la antropología pone de manifiesto que las culturas sólo son reconocibles, comprensibles y explicables desde las “otras” culturas; y que lo “propio” de cada cultura ha de ser reconocido como “otro”¹⁷. El descubrimiento de que la diferencia o el “otro” es omnipresente y acecha desde todo lugar y en todo momento a toda cultura, comporta a su vez que el “otro” y la diferencia son tan interiores como sustantivos de lo más “propio” de cada cultura. Toda cultura es “otra” también en la medida que es plural, “la cultura en plural” (M. de Certeau). Lo que en otras palabras significa definir cada cultura por las diferencias significativas

17 La antropología verifica así la concepción hegeliana de la diferencia, según la cual “lo que es diferente no tiene enfrente ningún *otro en general*, sino *su otro*; es decir que cada uno no tiene su determinación más que en su relación con el otro, y que no se reflexiona a sí mismo sino en el otro, y viceversa: cada uno es así un *otro de el otro*” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959: 165s).

respecto de las otras culturas¹⁸. Esto conduce al último y definitivo reconocimiento antropológico de que “el otro” es interior a la propia cultura incluso en la forma plural; y por eso culturalmente hay que reconocer, con Lévi-Strauss, “un otro que habla o piensa en mí”.

3. Elaboración teórica e intercultural de la diferencia

No basta saber que la *diferencia* se funda en una relación, y que tal diferencia conduce a *participar* en una dimensión común entre dos culturas, a partir de la *identificación* que se llega a establecer con la “otra” cultura y al reconocimiento de la propia diferencia. Sólo si el antropólogo ha hecho la experiencia de “otra” cultura, se ha encontrado en relación con una cultura diferente *in vivo* no con una “cultura *in vitro*”, este “contacto existencial entre el etnólogo y el indígena” junto con las circunstancias de este encuentro fundan el punto de partida de la investigación y del conocimiento antropológico¹⁹. Tal es “la necesidad y utilidad de conocer por experiencia directa” para fundar un “nuevo método”: el de compartir la sociedad y cultura de los otros pueblos, para producir de tales sociedades y culturas o grupos humanos un conocimiento “vivo y vivido desde el interior, permitiendo comprender lo más posible qué significa ser un melanesio o un indio sudamericano” (Lévi-Strauss, 1961:6s).

Ni la etnología antes ni la antropología actualmente han sido nunca un conocimiento neutral ni despojado del contexto de la racionalidad práctica y política; más bien siempre presupusieron y comportaron una ética. Refiriéndose a Kroeber, el gran etnólogo norteamericano, para quien “la antropología había representado una suerte de religión”, Lévi-Strauss añade “puesto que ella compromete al hombre en el plano de la investigación colectiva y a la vez en el plano de las preocu-

18 “Llamamos cultura todo conjunto etnográfico que, desde el punto de vista de la investigación, presenta respecto de otros conjuntos etnográficos diferencias significativas” (Lévi-Strauss, 1974:325).

19 Fr. Affergang habla de una *teoría del encuentro* antropológico (*Exotisme et altérité*, PUF, Paris, 1987: 7s).

paciones morales, porque es un humanismo que no puede desprenderse de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, la etnología es quizás la disciplina de la sabiduría del hombre del mañana” (1961:17). Esta premonición se anticipaba casi cuarenta años al drama que hoy plantea la emergencia de las etnogénesis y nacionalismos derivados de exclusiones y destrucciones de culturas, con sus luchas étnicas e identidades etnocidarias, heterogeneidades y conflictos culturales en todo el mundo, como si la “lucha de clases” hubiera cedido ante la “lucha de culturas” o al “enfrentamiento de civilizaciones” (según Huntington). De otro lado, la implicación del antropólogo con las sociedades o grupos humanos que estudia ha sido el resultado de un largo proceso histórico, a través del cual la misma antropología pasa de considerar tales sociedades y grupos con una “objetividad” que supuestamente ni involucra ni compromete su conocimiento y su relación con ellas, para llegar a comprender y resentir en qué medida su propio conocimiento y relación con tales pueblos y culturas se encuentran afectados e involucrados. Será sobre todo a partir de Malinowski (prescindiendo de otras experiencias pioneras como la de Las Casas), que el trabajo del etnólogo le induce y obliga a releer su propia sociedad y cultura desde la sociedad y cultura estudiadas.

Este cambio operado en el último transcurso de la historia de la etnología, y que comportará una suerte de *ruptura epistemológica* en el conocimiento antropológico, tiene también lugar a lo largo del trabajo de cada antropólogo, quien inicialmente confrontado con la *objetividad* de los hechos culturales, de las sociedades o grupos estudiados (en cuanto “objetos”), en su *objetiva diferencia*, progresivamente irá acortando distancias, para conocer mejor tales hechos culturales desde la subjetividad de dichos grupos y sociedades. Y a medida que deja de conocer la “otra” cultura desde la “propia”, simultáneamente comprenderá también mejor ésta desde la “otra” cultura. La *duda antropológica*, que no deja de sobrecoger al antropólogo como efecto inmediato de su relación con la otra cultura, no consiste solamente en reconocer que no sabe nada sobre la otra cultura, y en exponer resueltamente todo lo que supone saber a un completo desmentís, sino sobre todo en la posibili-

dad de *decir* y llegar a conocer la “otra” cultura en cuanto tal. Ello supondría que la cultura que estudia dejaría en cierto modo de ser “otra” para él. Por eso, en contra de las apariencias, hay que considerar que la antropología, sin dejar de ser una ciencia social, y sin abandonar una metodología propia de las ciencias sociales, incorpora un método estrictamente filosófico y reflexivo de la propia experiencia (cfr. Lévi-Strauss, 1961a). En tal sentido se entiende que todo el oficio, la obra y pensamiento de Lévi-Strauss hayan consistido, casi sin pretenderlo, en transformar la etnología en una antropología (cfr. 1953); en cambiar el conocimiento de los pueblos y sociedades primitivas en una mejor comprensión del hombre y de toda la cultura humana. No otro será el programa investigativo de todo antropólogo futuro: llegar a una mejor comprensión del hombre a través del conocimiento de las más diferentes culturas y de las más diversas diferencias culturales. Descubriendo al mismo tiempo, que no es necesario conocer todas las culturas para conocer la cultura humana, ya que basta conocer “otra” cultura diferente de la “propia”, para comprender que ambas junto con todas las demás culturas no son más que variaciones de la sociedad humana.

En el progresivo cambio de la etnología en antropología fue decisiva la “desaparición” de las sociedades primitivas e incluso las tradicionales con su más lenta y actual modernización, que supuso un “acercamiento” de todas las culturas del mundo gracias a la rapidez e intensidad de las comunicaciones. Tales cambios lejos de eliminar las “diferencias” culturales alteraron su forma y el modo de pensarlas, haciendo que se volvieran menos *exóticas* y lejanas en el espacio y tiempo, para ser descubiertas en las cercanías y proximidades más inmediatas y familiares; las diferencias se hacían intra-nacionales, y es al interior de la misma sociedad y hasta de la misma cultura que comienzan a comprenderse las nuevas diferencias intraculturales. Más aún, empezaron a aparecer diferencias allí, donde antes pasaban desapercibidas. A medida que las diferencias perdían su carácter sustantivo, su positividad y visibilidades concretas, revelaban su valor conceptual y analítico, y sus efectividades relacionales. Por eso mismo también las diferencias culturales, incluso las más próximas y familiares se volvían más insoporta-

bles, convirtiéndose en factores de tensión y conflictos. Al mismo tiempo que muchas “tribus” primitivas se extinguen (100 sólo en el Brasil entre 1900 y 1950, según Lévi-Strauss), otras “tribus” modernas emergen hasta en las mismas ciudades con sus fuertes diferencias y propias identidades.

La transformación de la etnología en antropología no responde a un simple cambio de nombre ni tampoco siquiera a una mera modificación del objeto o de la denominación de sociedades, que dejamos de llamar “salvajes” y “primitivas” o “tradicionales” y “subdesarrolladas”; lo que realmente se transforma es un modo de saber o conocer etnológico en un saber antropológico: “es un cierto modo de conocer cualquier sociedad, cuando son enfocadas desde el ángulo de sus recíprocas relaciones y distancias existentes entre ellas, en el tiempo y en el espacio o simplemente en sus sistemas de valores” (Lévi-Strauss, 1958:29). Sin esta mutación epistemológica no sería posible una antropología urbana, o una antropología de las culturas de cualquier sector social en la moderna sociedad. Porque el antropólogo observa la “otra” cultura a través de su propia cultura, necesita hacer de ésta un instrumento de observación y de análisis sujeto a una progresiva rectificación por parte de la cultura observada²⁰. Por ello mismo, si se puede hablar de una “vocación” de influencias morales, es porque la “experiencia etnológica” no sólo tiene efectos de conocimiento sino también *efectos de conciencia*, aunque no sea más que por un hecho metodológicamente decisivo: “en la experiencia etnológica, por consiguiente, *el observador se percibe como su propio instrumento de observación*: con toda evidencia necesita aprender a conocerse, a obtener de *sí mismo* que se revele como otro al *yo* que lo utiliza, una evaluación que será parte integrante de la observación de los otros *sí mismos*” (Lévi-Strauss, 1962a:241).

20 Perdido en los páramos andinos, el antropólogo no verá a nadie en la inmensidad de su alrededor, y sin embargo son muchos los observadores que le miran sin ser vistos, por encontrarse mimetizados con un medio o paisaje “natural”, que el antropólogo todavía no descifra. Tal experiencia puede ocurrir en cualquier contexto de otra cultura, donde sólo a medida que la observación se habitúa y adapta al nuevo país, podrá ir descubriendo en él sus presencias.

En otras palabras, el conocimiento de la otra cultura se encuentra atravesado no por cualquier reflexión del antropólogo sino de reconocimiento y autocomprensión de este en su proceso de investigar la otra cultura; en definitiva exponiéndose a ser observado y conocido como un “otro” por parte de la sociedad que investiga. Para Todorov “el descubrimiento del otro conoce muchos grados, desde el otro como objeto, confundido con el mundo circundante, hasta el otro en cuanto sujeto, igual al *yo*, pero diferente de él, con infinitud de matices intermedios, pudiendo pasar la vida sin jamás concluir el pleno descubrimiento del otro” (1982).

Considerar la diferencia en términos no tanto etnológicos (diferencias culturales) cuanto antropológicos, la “diferencia antropológica” (Duvignaud), conduce necesariamente a pensarla en términos del “otro” y de la alteridad. No basta hacer de la diferencia cultural un “otro” humano y personal, como tampoco basta hacer de este “otro” un sujeto interlocutor y contraparte (un *tu*) de la racionalidad y del lenguaje del antropólogo; es necesario reconocer al “otro” como un sujeto con su propia racionalidad y su propio lenguaje, desde los cuales el antropólogo habrá no sólo de reconocer su cultura sino también reconocerse a sí mismo como un “tu”. El reconocimiento del “otro”, más que el descubrimiento como sugiere Duvignaud, “nos obliga a cambiar nuestro ser”; ya que el descubrimiento sólo tiene una acepción cognoscitiva, mientras que el reconocimiento posee una connotación ético práctica²¹. El desarrollo de la antropología se presenta concomitante a una elaboración progresiva de su objeto: la ciencia de las diferencias sociales, de las “sociedades diferentes” (p.52) se manifestará ciencia de la cultura, puesto que la cultura no es más que los diferentes modos de vida que ilimitadamente puede adoptar la sociedad humana. Ahora bien a

21 Jean Duvignaud (*El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXII, México, 1977) se refiere al concepto de *paideuma* inventado por Frobenius para designar la aprehensión concreta de lo real: “es propiamente el sentido del otro y de la diferencia” (p.145); tal nos parece su mérito antropológico de destacar que el “otro” es otro en razón de su diferencia.

tipos sociales y de sociedades diferentes corresponden mentalidades diferentes. Tarea por ello de la antropología será “dar su lenguaje perdido a las sociedades diferentes” (p.45); mientras que una antropología defectuosa o colonialista impone su propia racionalidad y su lenguaje a las sociedades diferentes, una antropología efectiva, la que produce un real conocimiento antropológico, recupera dicho lenguaje cultural de las diferencias; los sentidos y valores del otro.

El descubrimiento del “otro”, de cualquier otra cultura, atraviesa por tres fases, las cuales pueden ser rastreadas en la misma experiencia de formación de cada antropólogo: en un primer momento, en el que se pasa del *interés* o *curiosidad* por la otra cultura a una *provisional identificación* con ella; en un segundo momento tiene lugar una *recíproca asimilación* de la otra cultura en la propia y de la propia en la otra, operándose un *recíproco reconocimiento interior*, por el que se comparten mutuos y comunes sentidos aunque bajo formas culturales diferentes; en un tercer tiempo, se reduce a tal punto la “exterioridad” de la otra cultura, que la civilización occidental y la experiencia antropológica se reencuentran y coinciden en un *otro interior común*: “la instauración del inconsciente puede ser considerada como el punto culminante de este descubrimiento del otro (otra cultura) en uno mismo (la propia cultura)” (Todorov, 1982:252). El del antropólogo podría definirse como un *oficio de la diferencia*, pero también como un *oficio de la alteridad* y de su tratamiento, tanto como un *oficio de los reconocimientos* y *oficio de identificaciones*: descubrir las diferencias y alteridades, allí donde nadie las reconoce o pasan desapercibidas, para poder comprenderlas y explicarlas desde la cultura que las produce, y terminar reconociendo y compartiendo los sentidos comunes entre ellas²².

22 En 1978 conocí en Brasil un antropólogo escandinavo que se especializaba en ritmos culturales, y ya distinguía en las calles de Río de Janeiro a una joven carioca de una paulista por las diferentes formas de caminar; esta misma diferencia con explicaciones parecidas pude verificar más tarde entre las jóvenes serranas y las costeñas del Ecuador, pero también en el diferente ritmo y estilo comensales del hombre andino y serrano; lo que podría generalizarse a las gestualidades y mímicas de diferentes culturas. De hecho un napolitano al hablar hace un uso de sus manos distinto del piamontés.

En cuanto experiencia tanto como ciencia la antropología se halla constantemente atravesada por esta doble tónica de externalidades que se internalizan y de internalidades que se externalizan, no sólo en sus enfoques teóricos sino también en sus procedimientos metodológicos. Tal será el caso, como veremos más adelante, de una observación necesariamente “participante” y a la vez “alejada”. En esto consiste la gran diferencia entre la antropología y la sociología: mientras que esta última debe tratar sus “objetos” con la máxima objetividad, como si fueran “cosas” - según el principio de Durkheim y Mauss -, para la antropología todos sus “objetos” son investigados y conocidos en cuanto “sujetos” y subjetivizados no sólo desde la sociedad que los produce sino también desde la misma práctica del antropólogo. Por tal razón, decíamos, hechos o procedimientos del conocimiento antropológico tienen efectos de conciencia o de experiencia en el antropólogo, de la misma manera que procesos de conciencia y de experiencia del antropólogo tienen efectos de conocimiento en su práctica antropológica. Más aún, sólo en la medida que evoluciona y se perfecciona la experiencia antropológica, se desarrolla una mayor competencia teórica, metodológica y analítica en la práctica del mismo antropólogo.

Conocimiento científico y experiencia subjetiva, externalidad e internalidad del *hecho antropológico* definen la especificidad de este, ya que el conocimiento de la antropología modifica el objeto de su estudio, en la medida que cambia la relación del antropólogo con dicho objeto: la otra cultura. “Esta conversión de su objeto implica una conversión de los objetivos y método de la antropología. Tal conversión parece felizmente posible, desde que se reconoce como una originalidad de nuestra disciplina, que nunca se ha definido en absoluto, sino *en el seno de una cierta relación entre el observador y su objeto, y que ha aceptado transformarse cada vez que esta relación evoluciona*” (Lévi-Strauss, 1961:16). Lo propio de la antropología ha consistido en comenzar a estudiar “desde afuera” la otra cultura, para introducir una experiencia interior “desde dentro” de ella. Para la antropología los hechos sociales son vividos por los hombres, y esta conciencia subjetiva tanto como las características objetivas son una forma de realidad. De ahí que “de to-

das las ciencias sociales sólo la antropología hace de la subjetividad (de la sociedad estudiada como del mismo antropólogo) un medio de demostración objetiva”; para Lévi-Strauss “todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, lo mental se identifica con lo social. Pero en otro sentido, todo se invierte: la prueba de lo social no puede ser más que mental; dicho de otra manera, no podemos jamás estar seguros de haber llegado a entender el sentido y la función de una institución, si no estamos en condiciones de revivir su incidencia sobre la conciencia individual” (*Introducción a M. Mauss*, p.xxvi). Y de manera más explícita señala en otro lugar: “de todas las ciencias, es la única sin duda que hace de la subjetividad la más íntima un medio de demostración objetiva” (1973:24); cuando el canibalismo guayaki o los sacrificios humanos aztecas tienen sentido para el mismo antropólogo (para mí).

Ya no bastará “vivir la diferencia en la igualdad” (Todorov, 1982:253), puesto que tal vivencia puede estar cargada de indiferencias. El actual ideal e ideario del antropólogo, que se convertirá en imperativo ético de un mundo globalizado, consiste en vivir una *interdiferencia* equivalente a compartir una pluralidad de diferencias, pudiendo identificarse con todas ellas en razón de su reconocimiento, pero sin necesidad de identificarse tan plena como exclusivamente con ninguna de ellas. En el siglo XII Hugues de Saint Víctor escribía: “El hombre que encuentra su patria dulce no es más que un principiante; es ya fuerte aquel para quien cada suelo es como el suyo propio; pero sólo es perfecto aquel para quien el mundo entero es como un país extranjero”²³. El oficio de antropólogo sólo se cumple y completa al cabo de estos interminables e indisolubles exilios exteriores e interiores. Pero “el exilio sólo es fecundo si se pertenece a la vez a dos - o más, habría que agre-

23 Gallego nacido en Salamanca, con más de la mitad de la vida pasada entre Europa y América Latina, marinero varado en los Andes, nacionalizado ecuatoriano, he tomado esta cita de Tzvetan Todorov, búlgaro residente en Francia, quien la tomó de Edward Said, palestino en EEUU profesor en Chicago, quien a su vez la descubriera citada por el gran autor de *Mimesis* Erich Auerbach, alemán exilado en Turquía. Quien escarbe en cualquier biografía encontrará idénticos éxodos y transmigraciones culturales.

gar - culturas" (Todorov, 1982:254); a condición de identificarse con todas ellas, pero sin agotar en ninguna la propia identidad, pues ello comportaría perder la capacidad de otras identificaciones posibles.

4. Agendas y urgencias actuales de la antropología

La primera tarea de la antropología consiste hoy en aclarar por qué esta ciencia del hombre (*antropo-logía*) se formó inicialmente como una *ciencia de los otros pueblos* (*ethno-logía*), se fue desarrollando después como una teoría de las diferencias y de la alteridad humanas, y simultáneamente se define como un saber sobre la cultura y la interculturalidad. ¿Cómo la antropología organiza y coordina todos estos distintos objetos de su conocimiento? Al cabo de una larga elaboración conceptual la antropología descubre que, bajo el estudio más empírico de los "otros" pueblos, lo que está en cuestión es la "diferencia" constitutiva de la naturaleza humana y la "alteridad" en cuanto categoría esencial de la condición del hombre, que nunca existe ni se puede definir a sí mismo (identidad) sin referencia a un "otro" (alteridad, cualquiera que ésta sea). Ya este inicial planteamiento establece una serie de urgentes agendas, que la antropología de cada época deberá enfrentar ante las distintas formas y problemas, tensiones y conflictos, que plantea la cuestión antropológica de la alteridad, de las relaciones y coexistencias con el "otro". Tal problemática de fondo condiciona la otra tarea de la antropología, que se presenta paralelamente y de manera simultánea al nivel de la cultura: las diferencias culturales, la alteridad cultural, la *pluralidad* de culturas tan intrínseca como constitutiva de *una común* naturaleza y sociedad humanas. Cuestiones todas éstas de orden teórico, pero que tienen enormes consecuencias prácticas. ¿Qué otras relaciones sociales encubren o expresan, atenúan o refuerzan las relaciones culturales? Estas clarificaciones generales del trabajo antropológico, que poseen un alcance programático para dicha disciplina, se hallan muy complejizadas en cada momento histórico y en cada modelo de sociedad; pero en la actual modernidad las profundas y precipitadas transformaciones sociales, junto con la nueva geopolítica impuesta por la globalización, hacen que los problemas y los conflictos adquieran intensidades y magnitudes inéditas. Todo lo cual afecta interna-

mente el mismo estatuto intelectual de la antropología, al situarse ésta en el enclave de todas las relaciones humanas e intercambios sociales: “no hay en efecto antropología sin intercambio” (Laplantine, 2001:26). Ayer el antropólogo era solicitado para interpretar la violencia marital entre los *baruya* de Oceanía o en las culturas andinas; hoy no podrá quedar ajeno a esa nueva y moderna violencia marital (que en la España del 2003 deja un saldo de unas ochenta mujeres muertas). Sin explicación antropológica no hay real planteamiento de los problemas ni su efectiva resolución.

El antropólogo no sólo está urgido a poner orden en la actual jungla de discursos culturales y sobre el hombre, que por doquier pululan, tan confrontados y confundidos unos como ignorándose entre sí otros, sino también y sobre todo a reivindicar una competencia, que hoy menos que nunca se le reconoce, ya que *sobre* la cultura se habla y discurre *desde* cualquier lugar, e incluso lo que es peor, también desde ninguno; cuando sólo desde la antropología cabe justificar el discurso más legítimo de la cultura. Claro que el sociólogo es capaz de elaborar un discurso sobre la *sociología de la cultura*, de la misma manera que el psicólogo o psicoanalista puede hablar de un *psicoanálisis de la cultura* o de “*el malestar en la cultura*” (Freud); así como también cabe pensar la cultura desde la comunicación, la economía, la política o la lingüística; pero únicamente desde la antropología es posible una teoría de la cultura. Ahora bien, esta falta de rigor conceptual y científico para hablar hoy de cultura no es de orden epistemológico sino político, en la medida que la cultura se ha convertido en un proyectil, arma mortífera y campo de las luchas y las guerras de la relación con el “otro”; la alteridad se ha vuelto insoportable en una geopolítica global y en una sociedad postsocietal (“sociedad de mercado”, según Castells), donde ya no es posible “vivir juntos, diferentes pero iguales” (Touraine). En este sentido no es inocente el gran éxito alcanzado hoy por la idea de cultura, como tampoco es inofensiva la vulgarización de una antropología culturalista, ya que sólo así ha podido prestarse a toda suerte de manipulaciones y tergiversaciones. Nada más urgente por ello para el oficio de antropólogo que definir y asumir las específicas agendas de su disciplina y de su específico modo de saber.

La tarea del antropólogo no ha dejado de ser la misma y su programa sigue siendo igual, aunque en cada época de la historia varíen las formas, bajo las cuales se presenta y representa el “otro”, y se define la *alteridad* del hombre: “salvaje” o “primitivo”, migrante, “meteco” o extranjero, de otro sexo, de otra religión, de otra edad, de otra clase social... El desafío teórico-práctico de la antropología es que el “otro” ha dejado de ser particular, distante y ajeno para volverse múltiple, cercano y próximo. Cuando en 1922 Frazer funda la “etnología de urgencia”, pensaba que el mundo se estaba quedando sin la diversidad cultural, objeto propio de la etnología, y que era necesario acudir en ayuda de lo que quedaba de diversidad y diferencias. En aquel momento de la historia de la etnología no se podía prever que la diversidad humana, lejos de agotarse tendería más bien a aumentar, multiplicarse y complejizarse, y que la *alteridad* en cuanto categoría humana más que desaparecer iba a adoptar formas nuevas cada vez más fuertes. La desaparición del “indígena” de un mundo global y moderno ha obligado más bien a la antropología a despojarse de los conceptos y representaciones ingenuos de la alteridad, de sus exotismos, para poder pensarla en cuanto categoría sociológica y sobre todo antropológica; y sólo así llega a descubrir que la mayor resistencia a pensar “el otro” no radica tanto en sus distancias, diferencias y exotismos cuanto en sus proximidades, parecidos y familiaridades. De esta manera se precisa y afina lo que ha constituido siempre el proyecto científico de la etnología primero y de la antropología después: el desarrollo de un conocimiento “objetivo” del “otro”, pero (subjetivo) desde el otro; y por consiguiente ciencia del futuro capaz de diagnosticar si (o cómo) los hombres podrán “vivir juntos, diferentes e iguales” (Touraine).

Es necesario precisar, que el racismo tanto en su versión moderna, cuando el descubrimiento de América supuso la brutal e inesperada revelación de un “otro” tan diferente como ajeno y lejano, cuanto en sus versiones más actuales (xenofobias y fundamentalismos religiosos, ideológicos, sexuales...), siempre respondió a la necesidad de destruir al “otro” no tanto por sus *diferencias* cuanto en razón de su *parecido*; es sobre todo el parecido del otro, el hecho de que se le parezca, lo que el

racista no puede soportar; si se puede aceptar la diferencia pero no su parecido, es porque el parecido comporta el reconocimiento de la igualdad y la identificación. Este es el fondo del problema y la profunda raíz del conflicto: que cualquier diferencia por muy pequeña o muy grande que sea conduzca a la igualdad. En definitiva el reto y el riesgo en la sociedad actual es ya no puede convivir con los otros diferentes sino en igualdad de condiciones. Y la desigualdad puede llegar a ser tan radical y profunda que afecte la unidad misma de la condición humana. Por ello el imperativo de salvar la alteridad, el "otro", resistiendo a su desaparición por la vía de la homogenización total, se combina con la no menos grave y urgente necesidad de sostener la unidad de la naturaleza y sociedad humanas frente a todos los etnicismos, racismos y culturalismos, identidades culturales y diferencias fundamentalistas o totalitarias, que bajo las diferencias plantean una radicalización de la desigualdad al interior mismo de la condición y sociedad humanas. La antropología por el contrario siempre a partir del parecido con el "otro", presuponiendo una común identidad, ha sido capaz de estudiar, comprender y explicar todas las diferencias posibles de la cultura humana; precisamente porque el "otro" se parece, y fundándose en su parecido, el antropólogo puede ponerse en el lugar del otro y descubrir el sentido que tiene para él su cultura, por muy diferente que parezca de la cultura del antropólogo. Es a partir de la común identidad humana con los aztecas, que Duverger desde el universo y desde la sociedad azteca llega a comprender e interpretar el profundo sentido de ese fenómeno tan "otro" y diferente como es el sacrificio azteca. Obvio que las diferencias entre los hombres y la relación con la *alteridad* cambian de acuerdo a las circunstancias históricas y a distintos modelos de sociedad; en algunos casos y coyunturas los parecidos pueden ser tan estrechos como extremadas las diferencias²⁴. Tarea de la antropología será

24 El actual y encarnizado conflicto israelo-palestino tiene como substrato las diferencias y profundos parecidos entre árabes y judíos: ambos semitas, ambos compartiendo un mismo pasado religioso, tras haber compartido durante siglos una historia y un mismo territorio; pero hoy instrumentalizados y enfrentados por una geopolítica imperial.

siempre explicar y comprender las morfologías, que en cada sociedad y momento histórico adoptan las relaciones entre las diferencias y los parecidos con el “otro”.

La etnología desde sus orígenes parece demostrar que la diferencia de culturas y la alteridad humana siempre han sido vividas con insoportable hostilidad. Sin embargo la misma historia de la etnología prueba también un proceso de creciente reconocimiento de la alteridad y una progresiva identificación con las “otras” culturas y diferencias. Cabría suponer entonces, que si en la moderna globalización del mundo los “otros” se vuelven más inaguantables y más insoportables las relaciones con cualquier diferencia, sea la que sea, se debe al hecho de que la alteridad se ha vuelto más cercana, más íntima y hasta tanto más incompatible cuanto menos complementaria y necesaria. En este caso también la antropología, siguiendo la recomendación de Godelier, ha de abandonar el terreno de las apariencias, cambiando los términos (exclusivamente antropológicos) de los problemas, y no agotarse resolviéndolos *tal y como se presentan*, para más bien descubrir la verdadera problemática, allí donde se creen encontrar las soluciones²⁵. En este preciso sentido hay que preguntarse, por qué razón “la forma general” que adoptan las relaciones sociales en la sociedad moderna parece ser la investida por las relaciones con el “otro” en cuanto diferente, en definitiva con la *alteridad*. Bajo tal apariencia se encubre no una cuestión de *diferencias* cuanto de *desigualdades*. Cuanto más igualitaria es una sociedad tanto mayores pueden ser las diferencias a su interior, ya que éstas no afectarían la igualdad entre ellas, pues a mayor igualdad mayores son las posibilidades y libertades para vivirlas de manera diferente; por el contrario, en un mundo profundamente atravesado por desigualdades y procesos de inequidad creciente, cualquier diferencia reproduce y agrava la desigualdad: el “otro” deja de ser igual en razón de su diferencia, y la igualdad deja de ser compartida, allí donde se identifica la más mínima diferencia. Al dejar de ser complementario, el “otro”

25 Cfr. Maurice Godelier, *Horizontis, trajets marxistes en anthropologie*, t. I, Maspéro, Paris, 1973:230s.

tampoco es una contraparte con la que se pueda compartir nada; todo lo contrario se vuelve un competidor, un rival o adversario, un enemigo o un terrorista. En un mundo donde el mercado sustituye todo intercambio es la misma antropología que entra en crisis entendida como teoría y práctica del intercambio (Lévi-Strauss, 1955:366). De acuerdo a la lógica del mercado nadie gana si no es a costa de los “otros”; tal es la lógica que permea las relaciones sociales, sustituyendo en ellas el sentido del intercambio por la ley del mercado.

El actual crecimiento de las desigualdades en el mundo, equivalente al desarrollo económico de las fuerzas productivas y al crecimiento de la riqueza no significa que las desigualdades son cada vez mayores, sino que se vuelven categoriales, penetrando la sociedad, atravesándola de arriba a bajo y de un lado a otro; pues no se trata simplemente de una desigualdad cada vez mayor entre clases y grupos, sino de una desigualdad que fractura y fragmenta cada sector de clase y cada categoría social: “el excedente producido por la mundialización se consigue al precio de un enorme crecimiento, posiblemente insostenible, de las desigualdades”²⁶. Ya que el mundo ha pasado de una *lógica del crecimiento* - cuya expansión era compartida en mayor o menor grado - a una *lógica del mercado*, donde el crecimiento de unos sólo se realiza a costa del empobrecimiento de todos los “otros”. Los planteamientos antropológicos actuales a cerca de la alteridad no pueden ignorar en qué medida y por qué razón la cuestión del “otro” se halla tan profundamente agravada por ese proceso global tan nuevo e intenso de la progresiva producción de desigualdad en el mundo. El “otro” existió siempre, el hombre siempre ha contado con una diversidad de *alteridades*, pero nunca éstas fueron tan marcadas por el peso de una desigualdad tan insoportable. Tarea por consiguiente de la antropología actual consistirá en seguir tratando lo que ha sido siempre su objeto: diferencia y alteridad, cultura e interculturalidad, de acuerdo a sus modernas morfologías, pero a partir de aquellos presupuestos y fenómenos, lógicas globales, “razón de mercado” de la sociedad postsocietal, que dan cuen-

26 J. P. Fitoussi, “La globalización y las desigualdades”, *Sistema*, n. 150, 1999.

ta de la nueva problemática antropológica. Lo cual supone, en otras palabras, que la antropología no pueda ya quedar al margen del campo de la economía política, de las fuerzas y factores económicos, políticos e ideológicos, que en una “sociedad de mercado” dan cuenta de los hechos antropológicos. Ya no es posible hoy reproducir la historia anterior de una etnología, que se desarrolló prescindiendo de los contextos coloniales de su campo de trabajo.

Esto mismo viene a confirmar el hecho de que el debate en torno a la cultura se haya vuelto tan conflictivo y cruento. ¿Por qué? A esta cuestión ha de responder una antropología, que piense en el mismo concepto de cultura, la *diversidad que adopta la unidad* del hombre y de la sociedad humana, y que es capaz de explicar el sentido de todas las diferencias culturales entre los hombres y los pueblos al mismo tiempo que su más radical parecido e igualdad. Pero esto exige resaltar imperiosamente la *distinción* entre cultura y sociedad, pues mientras que la sociedad constituye el elemento común, “natural”, de todos los pueblos, con los mismos elementos compartidos (familia y parentesco, lengua, religión, economía, instituciones políticas...), la cultura define las “diferencias significantes” entre todas las sociedades y grupos humanos; ésta es la “distinción razonable”, que Leroi-Gourhan no parece reconocer, la cual de ninguna manera supone que cultura y sociedad sean realidades *diferentes* con existencia separada: la distinción posee una decisiva importancia conceptual, ya que obliga a pensar las diferencias culturales a partir de una común naturaleza y sociedad humanas; lo que a su vez permite no sólo la comprensión y reconocimiento sino también la posible identificación entre las diversas culturas humanas²⁷. Sólo desde una *común sociedad* humana es posible comprender, reconocer e identificarse con las *diferentes culturas*. La antropología entra así de lleno en las luchas conceptuales y de definiciones, que siempre han sido luchas sociales, puesto que el sentido de las palabras compromete siempre intereses, fuerzas y apuestas sociales fundamentales. Pero la tensión

27 A. Leroi-Gourhan, “L’expérience ethnologique”, *Ethnologie Générale*, col. Pléiade, Gallimard, Paris, 1968: 1816s.

y el conflicto son interiores al mismo pensar antropológico, ya que la posibilidad de concebir la unidad del hombre en sus diversos modos de vida, en sus diversidades culturales, comporta siempre el riesgo y la amenaza de acentuar más o menos la unidad sobre la diversidad (versión totalitaria) o de resaltar ésta en detrimento de aquella (versión hobbesiana). De ahí también la urgencia de resolver las ambigüedades e imprecisiones entre *etnología* y *antropología*, como si ésta no fuera más que la prolongación o versión moderna de aquella: mientras que el programa etnológico puede mantener como objeto la “otra” cultura, una particular condición humana, buscando las reglas singulares de una determinada sociedad, la antropología tiene por objeto la condición humana en general común a todas las socio-culturas, y siempre en busca de las leyes comunes que las estructuran por igual. El desafío actual es que cualquier trabajo etnológico necesita completarse antropológicamente y todo trabajo antropológico habrá de tener referentes etnológicos. No son dos disciplinas diferentes sino enfoques distintos de un mismo proceso de conocimiento: un saber etnológico de la realidad concreta del hombre y la sociedad humana, que se revela en la pluralidad y diversidad de su existencia, el cual termina por completarse en el saber antropológico de su unidad común. Mientras que la naciente etnología del siglo XVI descubre la pluralidad y diferencias de culturas y existencias humanas *en la lejanía*, el moderno programa etnológico redescubre esas diferencias y pluralidades *en la cercanía y proximidad* globalizadas. Y de la misma manera que la antropología se manifiesta como un desarrollo al interior del mismo saber etnológico, este se muestra como la condición necesaria para que la antropología, lejos de paralizarse en una metafísica, se realice en la realidad concreta; para que “el descubrimiento del otro se redoble en un conocimiento de sí mismo”²⁸. En este sentido la antropología se encuentra hoy en un “umbral

28 Georges Gusdorf, “Ethnologie et Metaphysique”, en *Ethnologie Générale*, col. Pléyade, Gallimard, Paris, 1968:1781s.

epistemológico” marcado por una nueva fase de adecuación de sus construcciones teóricas a las nuevas estructuras de la realidad²⁹.

La antropología le recuerda al hombre actual, que nada hay más diferente del hombre que el mismo hombre – “el hombre es lo más diferente del hombre” (Gusdorf) -, que “nada nos es más extraño que nosotros mismos” (Nietzsche), y que nunca necesitó el hombre tanto de una ciencia como la antropología, para conocerse (objetivamente) a sí mismo a través del conocimiento (subjetivo) del otro. Creyendo conocerse mejor en el transcurso de la historia, el hombre se desconoce cada vez más no tanto debido a las profundas transformaciones operadas por la modernidad, cuanto al creciente desconocimiento del “otro”; ya que cuanto más ignora el hombre a sus “otros” tanto más se desconoce también a sí mismo. No se trata únicamente de que cada época produce un hombre nuevo, que sin dejar de ser él mismo se vuelve diferente ante sí mismo, siempre “ondulante y diverso” (Gusdorf); es sobre todo la cambiante relación con el otro lo que más modifica el reconocimiento de sí mismo. Un factor adicional contribuye en el mundo moderno a que el hombre se vuelva cada vez más “obscurecido” u “opaco” (*Unübersichtlichkeit*) – según el genial concepto de Habermas (1984) – debido a la acumulación y condensación de discursividades y racionalidades sobre el hombre y la condición humana.

Que la antropología en cuanto “ciencia del hombre” se defina como una teoría sobre la cultura, se explica por el hecho de que *el hombre es cultura*, producto de la reducción de la naturaleza a la cultura, y por consiguiente también productor tanto como producto de cultura; es decir de diferenciaciones culturales. Pero esto mismo implica el reto de superar constantemente el “culturalismo” o la mera consideración

29 Cfr. P. Vilar, “Histoire marxiste, histoire en construction”, en J. Le Goff & P. Nora, *Faire de l’histoire*, Gallimard, Paris, 1974: 231. En este mismo sentido escribe M. Detienne (*L’invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981: 45), que el antropólogo es un hombre de fronteras”, elaborando un saber y un discurso que va y viene de unos a “otros”, de una edad a otra, de cualquier tipo de identidad a su alteridad.

de las diferencias culturales aisladas entre sí, como si se tratara de archipiélagos autónomos; ya que si “las culturas particulares no pueden ser antropológicamente aprendidas sin referencia a *la cultura*” (Devereux), a “este capital común” (Lévi-Strauss, Laplantine), es porque tampoco pueden ser comprendidas fuera de las relaciones entre ellas: sólo una comunicación intercultural y una comunicación intersubjetiva hacen capaz a cualquier hombre de una cultura cualquiera de compartir los sentidos y significados de otra cultura, de reconocerse e identificarse en ellos. Sólo a este nivel teórico descubre la antropología su dimensión ética. Y al margen precisamente de tal nivel teórico-ético “*la mayor parte de los etnólogos de hoy no son antropólogos*. Sus investigaciones conciernen una cultura particular, un segmento o rincón de esta cultura, todo lo más algunas *variedades* de culturas, pero jamás el estudio de los procesos de *variabilidad* de la cultura” (Laplantine, 2001:170). Tanto la auténtica *antropología cultural* (no la culturalista) como la *antropología estructural* coinciden, al insistir aquella en las *diferencias* culturales, que manifiestan las relaciones entre culturas y son producto de éstas, y la *unidad* de todas ellas, al poner de manifiesto la *identidad* (inconsciente colectivo), que da forma a la multiplicidad de diferencias culturales. Una *antropología dinámica* perfecciona la comprensión de los otros dos modelos antropológicos, al privilegiar los procesos de cambio y de interculturalidad, que fundan tanto la unidad como las diferencias culturales. Se trataría propiamente de una *antropología intercultural*, la cual no hace más que revelar el fundamento y esencia de la misma antropología, que o es intercultural o no es realmente antropología³⁰. El antropólogo no puede estudiar ni comprender una cultura sino en cuanto “diferente”, es decir en comparación con su propia cultura; de ahí que la antropología haya sido definida como una “sociología comparada” (Radcliff-Brown), y por ello mismo no pueda ser más

30 Que por razones analíticas Laplantine (2001) proponga tales modalidades de antropología, éstas no deben entenderse como especializaciones de la antropología, puesto que ésta ha de ser siempre cultural e intercultural, estructural y dinámica.

que intercultural. No hay pues antropología al margen del intercambio (como dirá Laplantine tras la huella de Lévi-Strauss).

Misión por consiguiente del antropólogo es “salir al encuentro del otro”, “buscar encontrar al otro”, con la finalidad de llegar a comprenderlo, siendo la comprensión del “otro” el fundamento de toda actividad ética³¹. La antropología se sitúa hoy a un nivel extraordinariamente decisivo y de enorme responsabilidad ética, puesto que nunca la sociedad humana se ha encontrado más expuesta a su autodestrucción y a la destrucción de las fuerzas que ella misma ha desarrollado; tarea que el antropólogo no podrá cumplir sino recurriendo a los fundamentos de su ciencia y a todo el capital teórico y de experiencia acumulada a lo largo de los últimos siglos³².

31 Gusdorf (11968:1803) cita al gran historiador Droysen, que en 1837 escribía “la comprensión es el vínculo más íntimo entre los hombres y la base de toda actividad moral... a fuerza de investigar llegar a comprender (*forschend zu verstehen*)”.

32 “Espero poder demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología aclara los procesos sociales de nuestro tiempo y nos puede indicar, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse” (F. Boas, *Anthropology and modern Life*, Free Press, New York, 1928).

Capítulo II

LA INICIACION O EL VIAJE ANTROPOLOGICO

“El viaje es un engaño...

El viaje ofrece aquí el valor de un símbolo” (Lévi-Strauss)

Por muy vasta y completa que haya sido su formación académica, por muy numerosas y diversas que sean las informaciones y lecturas en el terreno de su especialidad, por muy competentes que sean sus dotes científicas y sensibilidades intelectuales, un antropólogo sólo se inicia, se constituye y consagra profesionalmente a partir de una *experiencia del otro*, de un trabajo de terreno, o *trabajo de campo*, lo que siempre está precedido de un viaje, de un traslado, de una suerte de salida y alejamiento de la propia cultura y de una progresiva entrada en el territorio cultural de otras sociedades o grupos humanos. El itinerario intelectual propio de toda ciencia, que consiste en pasar del ámbito de la ideología, de las representaciones o saberes precientíficos al pensar teórico y científico, se encuentra en el caso de la antropología duplicado por una experiencia espacial, por un trayecto geográfico, por un cambio de “campo”.

Condición y requisito de la experiencia antropológica es siempre la confrontación, encuentro o descubrimiento de esa *diferencia* con la otra sociedad o cultura. Aunque ya Morgan (1860), Boas (1885) y Malinowski (1922) iniciaron con la práctica sobre el terreno una revolución etnológica, muy diferente de la de viajeros y cronistas, que viajaban a las otras culturas y las atravesaban aunque sin permitir ser atravesados por ellas, será sobre todo Radcliffe Brown quien hace de su estancia en el terreno una exigencia tan profesional como científica de la etnología. Pero ya Malinowski iniciaría una ruptura epistemológica su-

perior, al imponer y tematizar la experiencia personal como norma y criterio hermenéutico de la misma práctica antropológica. En este sentido la iniciación del antropólogo se muestra análoga a la del psicoanalista: sólo quien ha sido “analizante”, puede convertirse en analista, pues únicamente quien ha hecho la experiencia de la propia neurosis, quien se ha confrontado con ese “otro” interior y diferente, con ese desconocido que es su inconsciente, puede ejercer en cuanto psicoanalista. Esta analogía se prolonga entre el trabajo del psicoanalista y el del antropólogo: así como para Freud el inconsciente tiene que hacerse progresiva e ilimitadamente consciente a través del trabajo psicoanalítico (“donde hay ELLO debe devenir el YO”), haciendo que el yo se reconozca cada vez más en ese “otro” ignoto, de igual manera el trabajo antropológico consiste en un continuo y progresivo reconocimiento de la otra cultura, tanto como de ese “otro” común a todas las culturas; hasta descubrir que la diferencia de la otra cultura está en mi propia cultura.

La experiencia psicoanalítica y la antropológica se asimilan también a la del brujo o shaman, el “*yachac*” (“el que sabe”) andino, quien sólo a partir de una propia enfermedad, después de haberse enfermado y curado, puede convertirse en “curandero”; únicamente tras haber vivido una pérdida de fuerza (*sinchy*) en su enfermedad, el excedente de fuerza que recuperó durante su curación lo capacitará para ejercer poderes curativos³³. Pero tras esta experiencia iniciática el *yachac* emprenderá también un viaje hacia el oriente amazónico, esa “otra” región (conceptualizada como “natural” o selvática, “*sacha*”) donde viven los shamanes más poderosos, los que conocen y usan la fuerza alucinógena de la *ayahuasca*, y con quienes completará su formación. Tanto para el antropólogo como para el *yachac* y el psicoanalista la experiencia de su práctica les agudiza el sentido y sensibilidad para el tratamiento de sus respectivos “objetos”: la diferencia, la “*fuerza*” y el inconsciente.

33 Cfr. J. Sánchez Parga, “Los *yachac* de Ilumán” en *Cultura*, n. 21, Banco Central del Ecuador, 1986; reeditado en *Antropo-lógicas Andinas*, Abya-yala, Quito, 1997. Es muy original en el shamanismo andino la asociación del conocimiento (*yachay*) y el poder (*sinchy*).

Para un antropólogo que pierde el contacto con las diferencias, se le atrofia su percepción tanto como la capacidad de compartir sus sentidos y producir significaciones sobre ellas³⁴. Según Lévi-Strauss el brujo como el psicoanalista conciben la enfermedad como un trauma o ruptura del paciente con su medio natural, social o espiritual, y en ambos casos la cura restaura y reconstituye dichos vínculos y relaciones, que el brujo y el psicoanalista practican por medio de la palabra; y también en ambos casos “se emprende un viaje sobrenatural a la búsqueda del alma perdida”. No ajeno ni tan distante es el viaje del antropólogo en busca de ese “otro” cultural, que complementa el sentido de su propia cultura. Y si las curas shamánicas y psicoanalíticas “consisten en la (re)producción de un mito”, también el trabajo antropológico contribuye a la (re)producción del mito de la cultura humana, resultado de todas las diferencias culturales³⁵; sólo en razón de aquel mito – el intercambio fundador – es posible el reconocimiento entre todas ellas.

1. Viaje sin límite de un rito de pasaje

Aunque requisito indispensable no es factor suficiente el viaje, los desplazamientos y el cambio de lugar, ya que “por muy lejos que se parta, no deja uno de encontrarse a sí mismo” (Laburthe-Tolra, 1998:39); a no ser que el encuentro con la otra cultura introduzca una ruptura, separación y distancia tan reales como simbólicas entre el antropólogo y su propia cultura. Por muy lejos que se traslade, por muy distante que sea el terreno elegido para hacer su *trabajo de campo*, si el

34 Durante varios años, entre 1983 y 1986 trabajé con Rafael Pineda, uno de los más poderosos *yachac* de Iluman (Otavalo), quien había obtenido de nuestra institución (el Centro Andino, CAAP) el permiso de disponer de una semana cada cierto tiempo, para dedicarse a curar y no perder su *sinchy*.

35 Lévi-Strauss, “Sorciers et psychanalyse”, *Le Courrière de l’UNESCO*, n. 7-8, 1956:7-9. También M. Mauss descubre en la iniciación del mago la adquisición de un poder por medio del sueño, de una revelación, pero sobre todo por una experiencia de muerte, de renacimiento y de soledad, que le proporciona un cambio de personalidad y una vida nueva (cfr. *Institución y culto. Obras II*, Barralt, Barcelona, 1971: 198-212).

antropólogo no deja de ser lo que era y como era, no deja de pensar como pensaba y percibía la realidad, cualquiera que sea el lugar a donde vaya no dejará de encontrarse a sí mismo en todos los sitios a donde llegue; si todas las diferencias que observa las observa, las entiende e interpreta desde su propia cultura, y si todas esas diferencias siguen siendo para él tan extrañas y ajenas, que en nada puede reconocerse en ellas, antropológicamente es como si no hubiera salido de su país, y mucho menos hubiera podido distanciarse de su propia cultura. Muchos viajeros “occidentales” trasladan consigo a todos los lugares a donde van sus lógicas y modos de conocer, sentimientos e intereses, sus ideas y valoraciones, sus prejuicios sociales, culturales y hasta raciales; por muchas distancias que recorran e interpongan entre los lugares de destino y su país de origen, nunca han salido de sí mismos; y difícilmente pueden encontrar otra cosa que ellos mismos. El cambio de lugar constituye la ocasión de un cambio en la manera de ser: este último cambio es fundamental para la iniciación y experiencia antropológicas, ya que si el encuentro con la otra cultura, con un grupo humano diferente, no permite tomar distancia respecto de la propia cultura, y relativizarla en cuanto formación histórico cultural tan particular como puede ser la que el mismo antropólogo observa, no podrá evitar el etnocentrismo de observar, entender interpretar todas las otras culturas desde la suya propia.

Más difícil que el viaje geográfico es el exilio interior. Tales extrañamientos (*despaisamiento* - *dépaysement*- dicen los franceses), que el antropólogo habrá de consumir, para salir al encuentro de la otra cultura, resultan arduos y tenaces, ya que según Chateaubriand “cada hombre lleva consigo un mundo hecho de todo lo que vio y amó, donde entra sin cesar, incluso cuando recorre y parece habitar un mundo extranjero” (*Viajes en Italia*)³⁶. El viaje - como cualquier otro desplazamiento - no es más que metáfora y condición de ese itinerario *u-tópi-*

36 “La etnología podría definirse como una técnica del despaisamiento (*dépaysement*)” (Lévi-Strauss, 1974: 132).

co, no territorial sino interior e intelectual, que atraviesa a lo largo y ancho la cultura de un pueblo o grupo social, y que progresivamente le permite ir saliendo al antropólogo de su propia cultura, comprendiéndola cada vez más no como “propia” sino como igualmente apropiada y apropiable; pero que también le permite regresar a la propia cultura, para entenderla mejor desde las otras culturas. El itinerario antropológico exterior y espacial a la vez que interior y cognoscitivo “es hablar de una partida, de una estancia y de un retorno, incluso si hay que entender que hubo muchas partidas, que la estancia fue ella misma también un viaje, y que el retorno nunca ha sido definitivo” (M. Augé, 1994:14). Un aprendiz de antropólogo puede haber viajado por muchos países, atravesado muchas culturas, descubierto muchas diferencias entre pueblos exóticos, distantes y ajenos, pero nada de esto será suficiente para iniciarlo antropológicamente, si al mismo tiempo tales diferencias y distancias culturales no le revelan su propia diferencia y la relatividad de su propia cultura; sólo desde esta “relativa” diferencia puede el antropólogo entrar en “relación” y reconocimiento con las otras culturas.

El turismo moderno de la época actual permite a grandes masas de gente la evasión hacia países tan distantes como diferentes, sin embargo tales desplazamiento, emplazamientos e instalaciones turísticos, ya sea en el Caribe o el sudeste asiático, en las islas griegas o en el litoral africano, siempre tratan de reproducir las mismas comodidades, los mismos *menús*, los mismos ambientes de marca y procedencia europeas o norteamericanas. Estos países ponen el marco de su exotismo y de su clima, pero en su contorno más inmediato el turista queda preservado de todo contacto con la alteridad inquietante de la otra cultura, con la excesiva diferencia del “otro”, siempre protegido dentro de su “*club mediterráneo*”. Por el contrario cuanto más ajeno a todo “confort” turístico, cuanto más incómoda y agotadora es la travesía del trópico antropológico, más profunda y más transformadora será la experiencia intelectual del antropólogo; cuanto más le cuesta adaptarse a las condiciones materiales y ambientales de la otra sociedad, más se asimila a ella, y tanto mejor se prepara para entender las lógicas, los sentidos y las

experiencias no menos incómodas de la otra cultura³⁷. Cuanto más diferente es una cultura, más incómoda resulta su convivencia y más difícil adaptarse a ella, tanto más rica y profunda será la experiencia del antropólogo. El viaje del explorador, del descubridor (como el turismo de evasión), todos tienen siempre un componente cognoscitivo, dominado por ese deseo de saber llamado curiosidad, pero que está lejos de encontrarse más o menos inspirado en el ideal de los antiguos griegos, quienes ya entonces viajaban por pueblos extranjeros para “mejor conocerse a sí mismos”. Genial y precoz experiencia que anticipaba ya lo que sería mucho después el moderno imperativo antropológico. Por eso todo relato de viaje como todo discurso etnológico serán siempre tan exóticos como autoreferenciales. Pero el viaje antropológico de este tipo, “un soporte iniciático que permitirá renacer Otro en otro lugar” según Mircea Eliade (1959), encuentra su necesidad de instaurar una ruptura menos con el mundo dejado atrás que con la realidad espacio-temporal mensurable. Sólo el carácter cualitativo de esta ruptura, no su distancia en kilómetros y en años o edades, condicionará la calidad del encuentro con la otra cultura.

“Odio los viajes y los exploradores”. Esta declaración casi de principio, con la que Lévi-Strauss comienza su obra *Tristes trópicos*, nos advierte en apariencia sin quererlo, que ni se trata de una crónica de viajes ni del oficio de explorador: la frase cifra todo un programa iniciático del mismo antropólogo, no en su recorrido geográfico sino ese otro itinerario interior, que el antropólogo emprende desde su pasado

37 Cuando en enero de 1981 llegué en jeep por primera vez a una comunidad indígena en los Andes ecuatorianos (Salamalag) tuve la extraña y decepcionante experiencia de encontrarme demasiado cerca y demasiado fácilmente de una cultura que en Bolivia años antes había descubierto tan distante como difícil y ajena, y sólo accesible tras largos viajes y duras marchas. Más tarde pude reconocer que no son las distancias geográficas sino las que hay que recorrer por dentro de dichas culturas las que presentan mayores lejanías y más denodados trayectos.

y su cultura, pero también desde sí mismo hacia la “otra” cultura³⁸. Tal desplazamiento, que no concluye, cuando se llega al lugar de destino, sino que se prolonga a lo largo de todo el trabajo en dicho lugar, se definirá como “trabajo de campo” (*fieldwork*): el duro trabajo de ir alejándose tanto como de ir acortando distancias entre las diferencias que separan al antropólogo del “otro” cultural. No hay acercamiento posible, si al mismo tiempo no se opera una separación; ésta precisamente hace que el “trabajo de campo” se convierta en una tarea de aproximaciones continuas, progresivas pero ilimitadas, ya que la diferencia constitutiva de la “otra” cultura lejos de tener fin, se recrea y profundiza incesantemente³⁹. Por eso nada hay en apariencia tan parecido pero en realidad tan opuesto a un antropólogo como un explorador, quien siempre verá todo lo que mira como algo exótico y extraño, y sus relatos de aventura no contendrán más que despojos extraídos de sus contextos socio-culturales; además para lograr el máximo efecto de exotismo, el explorador debe objetivar y dominar lo que observa y mantenerse inmutable ante ello. El antropólogo por el contrario se encuentra transformado por todo lo que observa, lo *inter-subjetiviza* al compartir la experiencia de lo observado con la subjetividad de la “otra” cultura; deja de ser lo que había sido para convertirse en “otro”.

Los primeros capítulos de *Tristes trópicos* reseñan una separación, contienen la crónica de un alejamiento, ambos necesarios para traspasar las latitudes tropicales. Sólo en la medida que el antropólogo se va distanciando del mundo de su orígenes y de su cultura de pertenencia, y se despoja de sus idearios y representaciones, de sus actitudes,

38 Después de publicado su *Tristes trópicos* Lévi-Strauss vuelve a tratar el tema del viaje antropológico en “La fin des voyages”, *L'Actualité littéraire*, n. 26, 1956 (texto que reaparece al final de *La pensée sauvage*); “Le droit au voyage”, *L'Express*, 21 sept. 1956

39 El diletante suele escribir un artículo a las pocas semanas de llegar a un país desconocido; e incluso un libro después de algunos meses de estancia. Al antropólogo, cuanto más tiempo convive con la otra cultura, cada vez le cuesta más comprenderla y explicarla, y sólo separándose ocasionalmente logra escribir sobre ella; ya que nunca desde la inmediatez sino desde una distancia cercana se consigue “decir” la “otra” cultura.

normas y valoraciones, será capaz de introducirse en el continente desconocido de las otras culturas. Cuando Lévi-Strauss creía hacer una gentileza tomando fotos de los niños que le seguían por las calles de Bahía, la policía lo prenderá por cometer una tal transgresión. Con las mejores intenciones y buena conciencia puede incurrir todo antropólogo en cualquier transgresión de la “otra” cultura. Los trópicos son siempre tristes, porque hechos de malentendidos e incomprendiones, de rupturas y extrañamientos, de lejanías y distancias (esa extraña experiencia de estar lejos de todos los sitios), de choques y confrontaciones, sobre todo de soledades, pero también de “senderos que no conducen a ningún lado”⁴⁰, en los que el hecho de perderse se vuelve metodología del mismo viaje. Es necesario pasar por la incómoda experiencia de llegar a reconocer que, aun hablando la misma lengua no entendemos las palabras de la misma manera. Como toda iniciación o rito de pasaje el camino del antropólogo atraviesa tres momentos: el de la ruptura y desarraigo, el de aislamiento y soledad, el de integración en otro sitio socio-cultural. Pero quizás nada más importante para la experiencia antropológica que la soledad; en ésta buscará el antropólogo el impulso para encontrar al “otro”.

El viaje como el “trabajo de campo” no son más que una metáfora geográfica - un pretexto territorial pero necesario - de ese otro itinerario más arriesgado y apasionante a través de la otra cultura, cuyas geografías se conforman de insospechados accidentes, de peligrosas quebradas y despeñaderos, intrincados vericuetos, pero algunas pocas veces también de amenos paisajes y risueños valles. *Tristes trópicos* debería servir de libro de cabecera, cuaderno de bitácora y guía intelectual, para quienes emprenden el oficio de antropólogo. En su clave narrativa se encuentran todos los procesos y procedimientos, etapas y formas, accidentes y circunstancias por los que atraviesa el antropólogo. Y en este preciso sentido resulta muy sugerente el capítulo sobre “El fin de los viajes”, donde el antropólogo se descubre sujeto de una pérdida

40 Los *Holzwege*, título de la obra de Heidegger, se refieren a los caminos que hacían y deshacían con su trabajo los carboneros de la Selva Negra

de sus propias identidades y de la asignación de nuevas identidades (Para unos Lévi-Strauss será un emisario del gobierno nazi de Vichy y hasta de los mismos alemanes, para otros un judío masón a sueldo de los norteamericanos: cfr. p.21). Dejar de ser lo que se era para descubrirse identificado por los “otros”; de ser lo que los otros sospechan el antropólogo pasa a convertirse en lo que los otros esperan y desean que sea. Son los otros quienes van a definir la identidad del antropólogo, a resaltar en él rasgos relevantes y características muy distintivas, que el mismo antropólogo desconocía o no había estimado suficientemente en sí mismo. A la larga el antropólogo irá internalizando las identidades que los otros le atribuyen. Sólo entonces hace el antropólogo la experiencia de su propia *alteridad*: descubrirse en cuanto un “otro”.

El viaje con su significación metafórica además de un valor iniciático para el oficio del antropólogo se convierte en paradigma de todas sus investigaciones y trabajos futuros, los cuales parten siempre de esa *diferencia* entre su propia socio-cultura y la que representa cualquiera que sea el objeto de sus estudios; y siempre habrá de recorrer un trayecto más o menos largo y trabajoso para ir acortando las distancias entre las culturas diferentes; lo único que le permitirá compartir los sentidos y lógicas socio-culturales de los hechos investigados. El método es siempre el mismo: comenzar por la “diversidad empírica de las sociedades humanas” para a través del análisis antropológico alcanzar las propiedades invariables entre ellas; “hay que empezar observando las diferencias para descubrir las propiedades”; y concluir entendiendo que “la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus comunes propiedades” en todas las culturas⁴¹. Continuas travesías

41 Cfr. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962: 294; 297. Esta idea fundamental en su pensamiento es recurrente en toda su obra: “El espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual, y después de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa” (p.160). Formulada de otra manera se refiere al movimiento que va de la explicación (analítica) de los fenómenos a su comprensión (sintética), la que conduce a ulteriores explicaciones y nuevas comprensiones: “la explicación científica no consiste en el pasaje de la complejidad a la simplicidad, sino en la substitución de una complejidad más inteligible a otra que lo era menos” (p.295).

por sucesivas dificultades y acercamientos progresivos, pero sin término fijo, ya que nunca de un hecho cultural es posible agotar sus significados; cuando cualquier hecho de otra sociedad es pensado en cuanto “hecho cultural”, en su diferencia, en él se concentran todas las diferencias significantes de dicha sociedad; por eso la comprensión de un “hecho de cultura” contiene la inagotable significación de la sociedad que lo produce en su conjunto⁴². Sólo allí puede darse por concluido un estudio, donde al cabo de una trayectoria investigativa verifica el antropólogo la “extraña conformidad” entre el hecho cultural de la otra cultura y los de la propia cultura.

La antropología se revela así como “la ciencia que funda la conformidad entre los Griegos y los Salvajes”, entre los hechos culturales más diferentes y sus correspondencias más civilizadas, la que conduce a “reconocer el salvaje en nosotros”⁴³, tanto como a reconocernos en cualquier diferencia cultural por muy salvaje que parezca. “El antropólogo es un hombre de fronteras: entre salvajes y civilizados, entre la infancia de la humanidad y su edad adulta, entre nosotros y nuestros antepasados... Lo que implica idas y regresos continuos... La etnografía tiene una función de vigilancia, para la cual una frontera es el mejor de los observatorios”⁴⁴. Sólo es antropólogo el que “pasa la línea”, quien cruza la frontera simbólica pero no por ello menos real de la “diferencia” y la alteridad, que significa siempre la “otra” cultura; hombre que rebasa límites y trasciende distancias, el antropólogo es él mismo también *trópico*, ávido de líneas y demarcaciones. Por ello también el oficio del antropólogo resulta siempre un trabajo de la *metáfora*, aplicarse

42 En este sentido las sociedades andinas, por ejemplo, podrían ser interpretadas ya sea a partir de sus tejidos y figurativa textil, o a partir del control productivo del espacio y su organización social, de su concepción del cuerpo, la salud, la enfermedad y la cura; hasta la simple “castración de un cerdo” condensa todo una concepción ecológica, mágico-ritual, sexual y social de la cultura andina.

43 Cfr. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981: 21.

44 Para M. Detienne (o.c., p. 45s) las fronteras son siempre equívocas, y el límite es el dominio del antropólogo.

continuamente a interpretar el sentido desconocido de los hechos de la “otra” cultura por el sentido supuestamente conocido de la propia cultura. Pero esta ida hacia la otra cultura más que concluir con una llegada se completa con el regreso a la propia, proporcionando un nuevo descubrimiento y reconocimiento de ella. Clastres parte de una “sociedad estatal”, la suya, para dirigirse hacia una “sociedad sin Estado”, la guayaki, donde descubre las lógicas y sentidos de las “sociedades contra el Estado”, lo que le permitirá una mejor comprensión de las “sociedades con Estado”; es decir del “Estado contra la sociedad”.

2. El retorno antropológico

Si el viaje antropológico nunca concluye, no es tanto porque no tenga término sino porque siempre se prosigue en un obligado retorno a la propia cultura, que deja de ser considerada como “propia”, para ser vivida y pensada como doblemente “apropiada”: ya entonces se descubre que nunca constituye la cultura una propiedad, siendo más bien objeto de una ilimitada apropiación; por eso más que pertenecerle, el antropólogo sabe que él es quien pertenece a una cultura; no se *tiene* una cultura sino más bien se *es retenido* por la propia cultura. De otro lado, toda cultura también la propia es siempre resultado de múltiples y sucesivas apropiaciones a lo largo de la historia. “Hablar de itinerario es hablar de partidas, de estancias y de retornos, incluso si hay que entender que habría muchas partidas, que las estancias son también viajes y que el retorno jamás ha sido definitivo”⁴⁵. En este preciso sentido la función del antropólogo se vuelve extraordinariamente paradigmática de la más auténtica relación con la cultura: lejos de ser una propiedad y una pertenencia son más bien los individuos y los pueblos “sujetos” de cultura, y a ella pertenecen. El trabajo del antropólogo, su viaje hacia las “otras” culturas, quedaría incompleto sin el regreso a su cultura de origen y de partida, sin una nueva experiencia y comprensión de ella, que supone su “relativización”; lo que se había conocido como

45 Marc Augé, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard, Paris, 1994: 14. Esta metáfora del viaje con sus múltiples recorridos permite a Augé pensar las distintas formas del “otro”, interior y extranjero, el cercano y el distante.

único y original, sin dejar de ser única y original toda cultura es también relativa a todas las demás. Cuanto más y mejor conoce otras culturas, tanto mayor será la nostalgia del antropólogo de la propia, aunque estando tan adaptado a las “otras”, ya no podría volver a establecerse tan cómodamente en la propia⁴⁶. Esto precisamente interpreta una idea de Lévi-Strauss: “todo conocimiento del otro es dialéctico”⁴⁷.

Si el estudio de las sociedades “primitivas”, “tradicionales” u “otras” no es finalmente útil, sino para hacer posible el distanciamiento de la propia cultura, se podría concluir que sólo gracias a sus acumulaciones históricas la actual antropología ha logrado establecer, adquirir e internalizar la suficiente distancia de las “propias” culturas para poder convertirse en discurso antropológico sobre ellas: la antropología de la modernidad. El estudio “por dentro” de la propia sociedad presupone haber alcanzado la máxima “exterioridad”, que respecto de ella proporciona el estudio de las “otras” culturas. Por eso el viaje antropológico no se limita a un sólo recorrido, a la salida de “lo propio” y a la entrada en “las diferencias”, sino que se completa en un continuo viaje de idas, vueltas y revueltas, pues sólo en el regreso a la propia cultura se logra verificar y comprobar en qué medida los precedentes recorridos de salidas y entradas han sido realmente eficaces, cuando de regreso a la “propia cultura” se realiza el doble descubrimiento de *reconocerla ya no en cuanto propia*; cuando se hace posible su objetivación. El viaje antropológico empieza su fase final pero infinita, cuando al cabo de muchos viajes y regresos, idas y venidas, el mismo antropólogo se descubre *extraño* en su propia cultura tanto como *aborigen* en cualquier otra cultura; y cuando descubre que nada es culturalmente tan *propio* que no haya sido objeto de múltiples y complejas apropiaciones,

46 A esta experiencia se refería ya Max Weber hablando de sus compatriotas instalados en lejanas tierras, cuyo “sentimiento hogareño” (*Heimatsgefühl*) era perfectamente compatible con un ya “insoportable retorno a la patria” (*Rückkehr in die Heimat unerträglich*) (*Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C. B. Mohr, Tübingen, 1972: 237).

47 Y añade: “debemos, como lo preconiza Sartre, aplicar la razón dialéctica al conocimiento de las sociedades nuestras y otras” (*La pensée sauvage*, 1962: 298ss).

ni tampoco hay cultura tan *ajena*, que no pueda ser apropiable y apropiada, y hasta convertida en referente de identificaciones.

El retorno a la cultura de origen es propiamente antropológico, cuando se ha operado una real transformación de la *mirada*, la cual permitirá “descubrir que lo que teníamos por natural en nuestra cultura es en realidad un hecho cultural; y lo que nos parecía obvio resulta infinitamente problemático”⁴⁸. Esta “revolución de la *mirada*”, que comporta un descentramiento epistemológico en los modos de pensar “el otro” y “lo propio” culturales, es la consecuencia de un largo y comprometido “trabajo de campo”; lo que Laplantine denomina una verdadera *aculturación a la inversa*: “donde lejos de limitarse a comprender una sociedad en sus manifestaciones *exteriores* (Durkheim), yo debo interiorizarla en las significaciones que los individuos mismos atribuyen a sus comportamientos” (p.158). Este doble ejercicio de desapropiaciones y apropiaciones culturales pone de manifiesto, que *no se nace* simplemente en una cultura ni tampoco *se pertenece* tan naturalmente a una cultura sino a partir de identificaciones más o menos difusas e inconscientes. De esta manera el trabajo antropológico, bajo el símbolo del viaje, se revela como una experiencia de *interculturalidad*, en un incesante e inconcluso movimiento de éxodos y regresos de una cultura a la otra, del conocimiento de “otras” culturas al reconocimiento de la “propia” (?). La *experiencia de interculturalidad* sólo se alcanza plenamente en la medida que más allá de los fragmentos culturales, que representa cada cultura, la *investigación antropológica* consigue demostrar que cada cultura en su carácter aparentemente único y homogéneo no es más que el producto, resultado o precipitado de largos y complejos procesos de interculturalidad. Y únicamente el reconocimiento de esta interculturalidad al interior de cada cultura hace posible las relaciones e intercambios actuales entre las diferentes culturas.

El viaje del moderno antropólogo no es el mismo viaje del etnólogo (el que todavía emprende Lévi-Strauss en los inicios de su carre-

48 Fr. Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 2001: 17.

ra), el cual se proyectaba como un doble recorrido en el espacio y en el tiempo (remontando la historia), y que tenía mucho de arqueológico y de recuperación residual de pueblos del pasado, para preservar su conocimiento en el futuro. Ya ningún antropólogo pretende revivir “el tiempo de los *verdaderos* viajes, cuando se ofrecía en todo su esplendor un espectáculo no todavía dañado, contaminado y maldecido” (1955:42). Esta nostalgia, de la que quizás nunca se desprende completamente cualquier antropólogo, habrá de ser superada por el mismo Lévi-Strauss, cuando empieza a comprender que nada queda nunca de originario en ningún primitivo, puesto que todo pueblo siempre “está formado por un lado de antiguas tradiciones, que han resistido a la influencia de los blancos...y por otra parte de empréstitos hechos a la civilización moderna, haciendo de su cultura un conjunto original, que me situaba en una escuela no menos instructiva que la de los propios indígenas”. De lo que se trata de depurar es la hipótesis de lo “originario”, para terminar reconociendo la “originalidad” propia a todo objeto de estudio de la antropología.

Inseparable se revela el *retorno del antropólogo* a su cultura de procedencia, de lo que se ha convenido en denominar la moderna fase de “repatriación de la antropología”. Después de varios siglos de haberse desarrollado como ciencia de las otras culturas distantes y ajenas en el espacio y el tiempo, de haber hecho del estudio de la “otra” cultura el objeto exótico, la antropología moderna descubre que el “otro” tiene lugar en cualquier sitio y puede manifestarse y ser pensado en la más cercana proximidad. De hecho sólo en razón de su desarrollo teórico es capaz la moderna antropología de pensar el “otro” en las inmediaciones de la propia sociedad y cultura. Ha sido a partir de la creciente conciencia de las influencias de la propia cultura del antropólogo sobre la interpretación de las “otras” culturas, que ahora es posible ir reconociendo cómo el estudio de estas otras culturas y toda la antropología acumulada en su estudio podrán enriquecer las actuales antropologías de la modernidad y la investigación de las culturas existentes dentro de la propia sociedad actual. Este retorno de la antropología sobre el conocimiento de sus propios fundamentos socio-culturales tiene lugar

“en un mundo interdependiente e interactivamente formado, donde el etnógrafo y sus sujetos son ambos a priori recíprocamente familiares y ajenos... aumentando la conciencia antropológica de que las funciones de la etnografía doméstica son tan urgentes y legítimas como habían sido las extranjeras”⁴⁹. Y las diferentes variaciones culturales que pueden encontrarse en los perímetros más allegados del antropólogo son hoy tanto más importantes o interesantes como los que existen fuera.

Si con la desaparición de los pueblos distantes y ajenos en un mundo globalizado, y con ellos la desaparición del *exotismo*, en cuanto categoría no tanto como realidad, sugirió en un principio que la antropología perdería su razón de ser, hoy es la misma antropología que descubre el exotismo por doquier; la globalización, las comunicaciones y la misma formación y complejización de la sociedad moderna “en flujos” y “en redes” (*network society*) y no ya en lugares, hace que el exotismo se vuelva profuso, difuso y omnipresente en todo lugar. Las diferencias adoptan en la actualidad morfologías y características muy particulares; ya no son tan “indígenas” ni tan “étnicas”, pero siguen obligando a los mismos procesos antropológicos de comprensión y explicación, reconocimiento e interpretación. Sólo gracias a su madurez teórica es capaz la moderna antropología de reconocer el exotismo no ya en sus cercanías sociales sino incluso al interior de la propia sociedad y hasta dentro de la propia cultura, al descubrir en ella la interculturalidad que la funda, la integra e informa⁵⁰. El “retorno antropológico” ha dado lugar a un nuevo “campo” y a una nueva forma de antropología,

49 Cfr. George E. Marcus & Michael M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago, 1986:112s. Es a partir de esta “modernización” y “repatriación de la antropología”, que estos autores elaboran la actual tarea antropológica de “crítica cultural”, al cuestionar la racionalidad civilizadora de Occidente desde las culturas no Occidentales; cfr. su capítulo 6: “two contemporary Techniques of Cultural Critique in Anthropology” (p. 137-164).

50 Nada tiene de extraño el actual retorno de lo étnico, de las etnias y la etnicidad en cuanto categorías de la modernidad como se analizará más adelante.

la antropología “*at home*”, que comportará nuevas redefiniciones y conceptualizaciones.

3. La cultura como recorrido

Resulta una extraordinaria coherencia poder conceptualizar la cultura de la misma manera que se piensa el oficio de antropólogo, puesto que la cultura en cuanto sinónimo de *diferencia* constituye el objeto teórico del conocimiento antropológico, y si ha sido posible caracterizar el itinerario antropológico como rito de iniciación y metodología de su pensar, no por otra razón la cultura podría ser a su vez pensada también como un recorrido y un proceso; más que un lugar o tópico, la cultura se revela un trayecto o encrucijada de rutas y sendas. Esto mismo cuestiona que la categoría de diferencia pueda definir lo que constituye una cultura más allá de ser un referente relativo a otras culturas. Y más bien se vuelve obligado pensar que, si las culturas son diferentes entre sí, es porque todas y cada una de ellas son el resultado de intercambios e interacciones entre ellas: “la mayor parte de las culturas locales en todo el mundo son producto de una historia de apropiaciones, resistencias y acomodaciones”⁵¹. Esta concepción antropológica de la cultura cuestiona definitivamente la clásica y convencional etnología, que hacía de cada unidad cultura el objeto de su estudio, cuando la cultura más que entidades son historias y flujos de interacción de culturas. En este sentido la historización de la antropología resulta de una alteración de su mismo objeto de estudio, las culturas, que se despojan de su carácter “a-temporal” para manifestarse en cuanto hechos y sujetos de historia.

La cultura no sólo explica el largo recorrido de la *humanización*, tan magistralmente analizada por Leroi-Gourhan, que irá transformando la animalidad de los “homínidos” en el hombre “culto”, sino

51 “The historical ethnography is thus not only a corrective to its own ahistoric past, but also a critique of the way Western scholarship has assimilate the ‘timeless’ culture of the World” (George E. Marcus & Michael.J. Fischer, o.c., p.78).

también esa larga transición al neolítico hace más de cinco mil años con su imponente resurgimiento cultural y civilizatorio⁵². Cultural es así mismo el recorrido, aunque no tan largo pero en gran parte asociado al anterior, que hace de lo social el principal factor de cultura y su forma superior. Ya al interior de cada sociedad la cultura se revela siempre como ese itinerario que va de los elementos y prácticas más materiales de la vida de un grupo a sus elaboraciones más simbólicas, artísticas e intelectuales. La cultura representa la ruta que en las sociedades conduce directamente del control productivo del espacio a sus formas más elaboradas de la organización social, para terminar en las expresiones artísticas, figurativas y rituales. De la misma manera que para Michel Serres “la cultura es ese camino que va del cerdo a la ópera e inversamente” en referencia al significado del cerdo en la “cultura gascona”, para mí la cultura serían esos derroteros que conducen directamente de la vida agrícola y marinera de la sociedad gallega, con todos sus atavismos celtas, hasta la poética de Rosalía de Castro. Además de cada hecho, objeto o práctica cultural cabe preguntarse siempre de dónde viene, cómo ha llegado a tal sociedad y hacia dónde se dirige.

Pero estos recorridos que cada cultura emprende y acaba al interior de una sociedad dejarían de ser un camino para convertirse en callejones sin salida e *impasses* o atajos en el mejor de los casos, si dichos derroteros no atravesaran otras culturas y condujeran hacia otras culturas más o menos vecinas y distantes, entrando y saliendo de ellas, insertándose en esa inmensa red de culturas que es cada civilización. Cuando una cultura pierde su dinámica interna, deja de moverse, abandona su vocación de travesía y trayecto, para paralizarse y convertirse en un sitio o en un simple lugar geográfico; cuando se vuelve “*topos*” y su tópica se limita por fronteras y separaciones respecto de otras culturas, esa cultura termina por atrofiarse, petrificarse o fosilizarse. Deja de vivir para volverse puro pasado; un simple museo. La metáfora del viaje se completa y transforma en la del tejido o entramado que

52 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. I Technique et langage; II La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1964 / 1965.

va desarrollando una cultura a medida que va enhebrando otras culturas y ensartándose con ellas; siendo la intensidad de sus recorridos lo que impulsa la doble dinámica centrífuga de sus extravíos y centrípeta de sus *caminos interiores*, lo que caracteriza las historias culturales, tanto como cada uno de los elementos de una cultura. Por eso nada fue tan falaz ni tuvo efectos tan nocivos para la comprensión, la experiencia y el tratamiento de la cultura como las clasificaciones culturales: aquellas que se pusieron de moda hacia los 60 del siglo pasado, oponiendo cultura popular y cultura burguesa, aun a pesar de la pertinencia analítica de tales distinciones, que tendían a abolir los entramados y recorridos no sólo entre culturas del pueblo y de la burguesía dentro de una misma cultura nacional sino también entre la cultura de diferentes burguesías y pueblos. Como si entre la cultura culta y la cultura informática y mass-mediática no hubiera sendas y autopistas de caudalosos flujos comunicacionales. Nada por eso mismo tan miope y torpe como representarse las culturas cartográficamente, a la manera de mapas culturales, como si la cultura pudiera delimitarse con fronteras igual que las naciones.

Marcel Mauss decía que “las grandes ondas de la civilización vienen de muy lejos y llegan también muy lejos”, e incluso se debería sostener que los hechos y fenómenos culturales se muestran extraordinariamente más móviles y cambiantes que las sociedades sedentarias y más fijas en un determinado lugar. La movilidad de la cultura no obedece a simples desplazamientos sino que a veces responde a recorridos tan originales como en apariencia insólitos. El mismo Mauss se refiere al concepto de *persona* que en su origen arcaico significa *máscara* en griego, pero que trasladado a la cultura romana adquiere un significado jurídico y privado para regresar de nuevo a Grecia en su versión latina de *persona* y ser traducido por *prosopon*. La persona en cuanto sujeto de relaciones personales (jurídicas y sociales) define la posición del individuo al interior de su familia y de la sociedad; ahora bien, esta “posición social” al ser objeto de interpretación por cada individuo hace que su personalidad adquiera la función y forma de una máscara (*prosopon*) ante la misma sociedad, que revela tanto como encubre su real

posición social⁵³. Mauss considera que las civilizaciones se forman por procesos de *Wanderung*, “la migración, el viaje y las vicisitudes...” y de *Wandlung*, su transformación “mediante la importación de elementos, por migraciones, mixturas de los pueblos portadores de esos elementos”⁵⁴.

“La diferencia *viaja*”⁵⁵ como *viaja* la misma cultura, porque impone una ida y vuelta entre culturas que permiten compartir entre ellas reconocimientos y significaciones comunes; la interculturalidad moviliza diferencias entre las culturas, que se hallan en interacción. La cultura, que espontáneamente se *representa* como un *lugar* de la sociedad, debería más bien ser *pensada* por la antropología en términos de *temporalidades* (acumulaciones o duraciones, cambios o rupturas) en la sociedad; y sobre todo de *movilidad*. Nada menos *fijo* y estático, nada menos *definido* y terminado que la cultura, donde el hombre pone de manifiesto tanto su libertad de expresión como de (individualización) diferenciación. El viaje iniciático del antropólogo se prosigue siempre por una doble dirección: en el continuo regreso a su cultura de pertenencia o bien prolongándose en ese lugar sin límites que se llama el “*trabajo de campo*”.

53 “Los romanos han transformado la noción de máscara, personalidad mítica, en la noción de persona moral” (M. Mauss, *Institución y culto. Obras II*, Barralt, Barcelona, 1971: 106).

54 M. Mauss (o.c., p. 270), distingue unos fenómenos sociales de los que llama “fenómenos de civilización”, “los unos no son aptos para viajar, mientras que los otros lo son por naturaleza, estos desbordan de suyo, por decirlo así, los límites de una sociedad dada, límites por otra parte difíciles de determinar” (p. 271s).

55 Gregory Bateson insiste sobre la imposibilidad de “localizar las diferencias” debido a su carácter conceptual: “una diferencia es una abstracción” (*Vers une écologie de l'esprit*. 2, Seuil, Paris, 1980: 208s).

Capítulo III

DEL “TRABAJO DE CAMPO” AL “CAMPO DE TRABAJO”

“Hoy nuestra tarea más urgente es quizás aprender a pensar de otra manera”

(G.Bateson, 1982:219)

El “trabajo de campo” no se refiere tanto a un lugar particular determinado, donde el antropólogo realiza sus estudios, cuanto más bien a una disposición particular en su modo de investigar: “no creer que uno sabe porque ha visto, ni hacer juicios morales. No sorprenderse de nada... tratar de vivir en y de la sociedad indígena”; y para que la investigación sea total, puesto que *totales* son los hechos de cultura investigados, “no descuidar ningún detalle”⁵⁶. El escrúpulo del detalle responde a un presupuesto de orden metodológico tanto como epistemológico, ya que todo lo que puede parecer insignificante en un primer momento se revela después extraordinariamente significativo.

En términos muy concretos, usuales y meramente descriptivos el “trabajo de campo” (*fieldwork*) abarca toda la actividad investigativa que el antropólogo desarrolla en la sociedad, grupo humano o social de “otra” cultura. Sin embargo bajo esta convencional designación tiene lugar un proceso intelectual mucho más complejo, decisivo y productivo para el antropólogo: se trata de toda la acción y eficacia que la otra sociedad y cultura ejercen sobre su manera de mirar y de pensar, de entender e interpretar dicha cultura: es el terreno el que trabaja al antro-

56 Marcel Müss, *Manuel d'Ethnographie*, Payot, Paris, 1947: 6s.

pólogo, lo va contagiando con nuevas perspectivas y nuevos significados; en definitiva lo va adaptando a dicha cultura diferente, y lentamente lo transforma. “Al final nos volvemos como ellos (*runas*)”⁵⁷. No se convive inmunemente con otra cultura, sin dejar de contagiarse por ella, y tanto más cuanto la misma práctica del antropólogo le exige, y tiene por objeto, comprender y explicar todos los fenómenos culturales desde la otra sociedad que los produce⁵⁸. De Margaret Mead decía Bateson “fuerte en el estudio comparativo de culturas diferentes, ella trasciende los hábitos del pensamiento de su propia cultura”. El primer síntoma del cambio aparece con el descubrimiento de que, aun hablando la misma lengua, o no nos entendemos del todo o surgen los malentendidos, ya que la otra cultura imprime códigos diferentes a los usos del lenguaje y a la semántica de las palabras. El “trabajo de campo” significa menos el trabajo del antropólogo sobre su campo de estudio que las influencias que este ejerce sobre la persona y formación del antropólogo, disciplinándolo y moldeándolo de acuerdo a la cultura con la que convive: “aplicarse a pasar desapercibido estando siempre presente; ver todo, retener todo, anotar todo, dar muestras de una indiscreción humillante, mendigar las informaciones de cualquier muchacho, mantenerse preparado para aprovechar un instante de complacencia o

57 De este comentario fui parte en 1983 en el equipo con el que trabajaba en las comunidades indígenas del Cotopaxi; equipo formado por un agrónomo, un médico, un economista inglés y un antropólogo. Debo recordar la ejemplar capacidad de mimetización del inglés con el campesinado andino; quizás porque entre los otros las distancias con la otra cultura eran más cortas, o porque el mestizo no siente tanto la necesidad de adaptarse a la cultura indígena.

58 “*Compañerito shinami ñucanchic causami*” (así mismo hemos vivido, esta es nuestra cultura): con estas palabras, tras haberle yo ofrecido un *tumin* (botella de trago como presente), me invitaba el anfitrión de la casa a participar en una ceremonia funeraria por la muerte de su madre, que duraría todo un día y noche; en realidad me advertía de la necesidad de vivir y entender todo el rito desde su cultura tradicional. Cfr. “Un *cucavi* funerario en Ilumán”, en J. Sánchez Parga, *Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito, 1990. Pierre Clastres, proporciona el mismo ejemplo entre los *Ache*, que preguntados por cualquiera de sus prácticas responderían “*go nonga ure, así somos nosotros*” (1972: 182).

de atención; o bien saber durante días reprimir toda curiosidad...” (Lévi-Strauss, 1955: 449s).

“La demolición de los templos como la investigación etnográfica no son de hecho más que dos maneras de marcar y ampliar la destrucción entre el mundo de los vencidos que se aleja y la nueva sociedad que emerge de sus ruinas”⁵⁹; el antropólogo debería prestar un esmerado cuidado de no destruir con su “trabajo de campo” el “campo de su trabajo”, lo que supone desde evitar los malentendidos hasta no comprometer o degradar la imagen que la “otra” sociedad tiene de su propia cultura.

1. El campo de trabajo

No basta hablar la misma lengua de la otra cultura, es necesario conocer sus códigos para poder entenderse y poder comunicar; sólo entonces es posible además de hablar como el autóctono, llegar a actuar, comportarse y gesticular como el autóctono. Más aún, el antropólogo “no puede hablar convenientemente si no percibe el contexto gestual perfectamente. Este género de acciones no verbales, que se encuentran en la periferia de las palabras ordinarias, desempeñan un gran papel en la comunicación humana no verbal”; y sólo asumiendo las convenciones culturales de la “otra” sociedad, constitutivas de una suerte de “gramática generativa”, es posible adoptar las conductas y comportamientos realmente comunicacionales, que además permiten interpretar y producir gestos simbólicos⁶⁰.

El “trabajo de campo” sólo es eficaz y productor de una nueva forma de conocimiento, de un cambio epistemológico, en la medida

59 Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris, 1988. Toda la obra se basa sobre la destrucción de las imágenes de una cultura y su dominación por medio de un nuevo imaginario.

60 Edmund Leach (*L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980: 29s) llama “acción significativa en la periferia de un acto de la palabra” a todo el flujo signifiante que va de los dichos a los hechos, en el que se halla constantemente inmerso el trabajo del antropólogo.

que el mismo “campo” trabaja al antropólogo, lo moldea y lo cambia; cuando “el terreno es acción”. Por ello la “necesidad del campo” nos recuerda otros dos rasgos muy particulares de la indagación antropológica: la *larga duración* con la larga lectura y relectura de los hechos, sin los cuales ni se pueden decantar las experiencias profundas ni elaborar las teorías, pues únicamente una sostenida familiaridad permite seguir el hilo de muchos hechos culturales y atar los cabos sueltos de otros muchos: “la investigación etnográfica requiere tiempo, mucho tiempo” (M. & Fr. Panoff, 1968: 81); y el *escrúpulo del detalle*, que tanto aquí como en el psicoanálisis y en las ciencias exactas es la vía real de acceso a los hechos más inconscientes y reprimidos en su significación⁶¹. El precio del tiempo y el sentido del detalle introducen en los secretos de toda tribu (no hay tribu cultural, por más moderna que sea, que no tenga sus secretos) y traducen la “convivencia cultural”, con todas sus reservas, intimidades y complicidades dentro de un proceso sin fin de conocimiento. Hay que estar siempre atento, ya que en cualquier instante inesperadamente surge un gesto insólito o una información, que quizás en mucho tiempo no vuelva a repetirse. Cabría pensar una oposición simétrica pero complementaria entre el *viaje iniciático* hacia la otra cultura, mediante el cual el antropólogo se desplaza y *cambia de lugar cultural*, y el *trabajo de campo* durante el cual es la otra cultura la que penetra y atraviesa al antropólogo para terminar *transformándolo culturalmente*, cuando llega a entender e interpretar los hechos culturales desde la otra cultura. Aunque supone siempre un traslado y un cambio de lugar, el “trabajo de campo” es ante todo un itinerario interior, epistemológico, por el cual el antropólogo sale de sus tópicos para dejarse penetrar por otra topología. En este sentido el de la antropología es un *oficio del desarraigo*: “condiciones de vida y de trabajo le substraen de su grupo durante largos periodos; por la brutalidad de los cambios a los que se expone, adquiere una suerte de desarraigo crónico; nunca más se sentirá como en su casa en ningún lugar, y quedará psicológicamente mutilado. Como las matemáticas o la música, la etnografía es

61 “La etnografía *intensiva* consiste en la observación en profundidad... observación tan completa, observación tan avanzada como sea posible, sin omisión alguna” (M. Mauss, 1947: 9).

una de las raras vocaciones auténticas. Se la puede descubrir en uno mismo, sin que os la hayan enseñado” (Lévi-Strauss, 1955: 57).

A diferencia de las *ciencias de la naturaleza*, que proceden por conocimientos objetivos y por observaciones, el hombre y las culturas, en cuanto *sujeto y objeto* de las ciencias humanas y sociales, no son pensables más que a través de la experiencia propia de cada uno: “no nos comprendemos a nosotros mismos ni comprendemos los otros, sino en la medida que transferimos el contenido de nuestra vida en toda forma de expresión o experiencia vital, propia o extraña a nosotros”⁶².

La alteración del sentido del “trabajo de campo” que hemos propuesto, y que el antropólogo vive como “campo de trabajo”, nada tiene de sutileza u ocurrencia interpretativa; todo lo contrario, responde al rasgo epistemológico más específico de la antropología, donde no hay actividad transitiva que no deba traducirse en una acción intransitiva, y todo procedimiento y posición del antropólogo tienen un componente reflexivo, que incide sobre su propia personalidad científica y modos de conocer. “En el principio había un pasaje lleno de terrores y de angustias” (*Tristes trópicos*): así se marca la iniciación del antropólogo como un “rito de pasaje”, que lo irá separando progresivamente de su propia cultura, despojándolo de sus referentes mentales, para introducirlo en el ignoto e inquietante territorio de la otra cultura; sólo metafóricamente y angustiosamente “desnudado” de la propia cultura, podrá el antropólogo irse invistiendo de la otra cultura. Sólo en el “campo de trabajo” puede el antropólogo medir y estimar “la prodigiosa distancia” (Clastres), que le separa de la otra cultura en la que trata de convivir. No es el “nivel de salvajismo” ni de exotismo de cualquier diferencia cultural, lo que permitirá calificar el trabajo del antropólogo sino la distancia que el mismo antropólogo sea capaz de descubrir; sin una

62 Wilhelm Dilthey (*L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Edit. Cerf, Paris, 1988: 38) añade: “la comprensión penetra en las expresiones de la vida de los otros gracias a una transposición que se efectúa a partir de la plenitud de las experiencias personales” (p. 72s).

previa experiencia de que la otra cultura es “inicialmente lejana y confusa”, no le será posible ni un “trabajo” de acercamiento ni un trabajo de esclarecimiento⁶³.

A su “campo” nunca llega el antropólogo con hipótesis previas o ya elaboradas, ni son sus preguntas preparadas antes y fuera de él, lo que efectivamente introduce su “trabajo”; muy por el contrario todas estas predisposiciones, más defensivas que eficaces, pueden obstaculizar su introducción y su presencia en un “campo de trabajo”, que más bien empezará por interrogarlo desde el primer encuentro, no dejará de cuestionarlo en ningún momento, y progresivamente le irá acucian-do con preguntas cada vez más insólitas pero no menos sugerentes⁶⁴. Cuanto más desarmado de instrumentos y artefactos metodológicos enfrenta el antropólogo su “campo de trabajo”, mejor se predispone para observar no tanto lo que había planificado sino lo que surge y aparece, todo aquello que se muestra “diferencialmente significativo”; no para preguntar de acuerdo a unos previos intereses investigativos, que quizás no sean los más interesantes, sino para mirar y escuchar. Son sobre todo las preguntas que le suscita la otra cultura, que desde esa misma cultura habrá de ir respondiendo. El antropólogo deberá asumir que lo previsto y programado en cuanto “trabajo de campo” puede verse transformado por el “campo de trabajo”, con la consiguiente alteración de sus iniciativas, dejando de ser un actor o protagonista, para devenir “sujeto” de un conocimiento antropológico, que le impone cada vez más las conductas y procedimientos científicos y metodológicos a los cuales habrá de “sujetarse”.

El “campo de trabajo” tiene en el antropólogo un efecto estructurante de todas sus experiencias, percepciones, observaciones e informaciones o conocimientos que va adquiriendo de la otra sociedad, ya

63 Pierre Clastres, *Chronique des indiens guayaki*, Plon, Paris, 1972: 11.

64 M. Mauss recomienda ya “evitar las hipótesis, históricas u otras, que son inútiles y con frecuencia peligrosas” (1947: 7); M. & Fr. Panoff sugieren “abandonar todo sistema de interpretación desde su llegada” (1968: 24).

que es la estructura y todo el conjunto de sus lógicas socio-culturales, lo que no sólo hace diferente una cultura de otra sino también lo que confiere significado a cada uno de sus “rasgos” o elementos: lo que en términos más precisos hace que cada uno de ellos sean *significantes*. Según esto únicamente la experiencia total de la “otra” cultura permite y garantiza al antropólogo el estudio e investigación de alguno de sus hechos o realidades; y sólo el *campo de trabajo* proporciona al antropólogo la posibilidad de un *trabajo de campo*, que lo involucra y llega a identificarlo con la cultura que estudia, compartiendo con ella sus sentidos y significados⁶⁵. Constituye una “falsa premisa suponer que los rasgos de una cultura pueden ser clasificados bajo rúbricas tales como economía, religión, etc.”, ya que “cada rasgo de una cultura” significa todos los ámbitos de una sociedad de igual manera que “el conjunto de una cultura” articula significativamente todos sus componentes culturales⁶⁶. La diferencia de una cultura no se cifra en ninguno de sus rasgos o elementos particulares, sino en el conjunto de diferencias significantes, que articula y organiza la totalidad cultural: “llamamos cultura todo conjunto etnográfico que respecto de otros presenta diferencias significantes”⁶⁷; de ahí el efecto de estructura y de totalidad que tiene el “trabajo de campo”, al familiarizar al antropólogo con ese doble aspecto de su objeto de estudio: las diferencias y el *significante*; el poder *significante* de las diferencias o poder diferencial de toda significación. He aquí la suprema coincidencia de la antropología, en cuanto ciencia profundamente hermenéutica, con el psicoanálisis: “la del *significante* que es el más elevado modo de ser de lo racional”⁶⁸.

65 “Fieldwork involves engagement between ethnographers and his subject, an intersubjective sharing of the same historic time and space” (George E. Marcus & Michael Fischer, 1986: 97; cfr Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983).

66 “Subdividir una cultura en *instituciones* no es asunto tan simple como pudiera dejarse suponer” (G. Bateson, 1977:79).

67 Lévi-Strauss, 1974:325; “el término cultura es empleado para reagrupar un *conjunto* de diferencias significativas” (ibid.).

68 “Más allá de lo racional existe una categoría más importante y más fecunda, la del *significante*” (Lévi-Strauss, 1955: 58).

El significante no se descubre de una vez por todas, ya que no existe como un dato, con una realidad concreta, sino en la medida que es entendido y percibido, siempre al interior de un contexto semántico, relacionado con otros significados, o de una *cadena* de significantes. Por eso mismo el antropólogo como el psicoanalista habrán de ejercitarse y habituarse a la percepción significante: “ya que son precisamente las conductas en apariencia las más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas prelógicas, que son al mismo tiempo las más significantes” (ibid.). Siempre allí, donde en apariencia falta sentido o donde irrumpe un contrasentido, el sentido disponible se vuelve significante. El significante es la emergencia de la cultura (su diferencial cultural) en lo social, de manera análoga a como se hace presente el inconsciente en el consciente. En un caso concreto de la cultura andina, es el silencio durante la comida y la verbalidad durante la bebida, o la presencia del montón de comida que se añade sin cesar en el mismo lugar donde había yacido el féretro con el muerto durante el ritual funerario, cuando sabemos que dicho ritual celebra la sustitución de la muerte por la vida, la continuación de aquella por ésta simbolizada en la comida⁶⁹. Tras toda coincidencia, en todo lo que parece insólito, hay que sospechar siempre un significante.

Además de proporcionar el marco general de la totalidad de una cultura, el “campo de trabajo” delimita el perímetro de acumulación de una experiencia, de informaciones y datos y conocimientos, que son necesarios para condensar y articular todos los posibles significantes. Cuanto más aislado es un “hecho cultural” tanto menos significante, y cuanto mayores las articulaciones de sus posibles sentidos, tanto más grandes sus dispositivos interpretativos. Con motivo de una fiesta la mujer del *prioste* acompaña a uno de los *jochantres*, que contribuye con los gastos, a comprar varias cestas de naranjas, cuyo número y precio la mujer registrará con rigurosa exactitud, ya que se trata de una relación

69 Hay que recordar que también en nuestras lenguas modernas la comida sigue llamándose “viveres”. También entre los canacas la comida se encuentra en oposición simétrica con la muerte. Cfr. M. Leenhardt, 1971: 215.

sujeta a intercambio, de la que es necesario conocer y fijar con precisión los términos de la deuda a ser retribuida; sin embargo dentro de la misma fiesta hay momentos de despilfarro y dispendiosos gastos, sobre los que no se ejerce cálculo y control alguno. Nos encontramos con una economía que combina una doble lógica tan contradictoria y complementaria como el doble vínculo social que reproduce: retributiva y distributiva, la regida por una razón de mercado y la ceremonial o de prestigio. La esfera religioso-ritual, económica y social se articulan muy significativamente; aisladas no serían comprensibles⁷⁰. Aunque cada investigación particular defina y delimite su propio “campo de trabajo” con sus personas y objetos, hechos y acciones, fenómenos y procesos que tienen lugar en él de manera más o menos sincrónica o diacrónica, sin embargo el trabajo antropológico, confrontado con la dimensión cultural de la sociedad estudiada, no debe dejar de enmarcar cada campo particular de estudio en el campo total de la cultura, ni tampoco ignorar las múltiples segmentaciones y flujos entre distintos campos y diferentes culturas.

El “campo de trabajo” en cuanto “*lugar antropológico*” (M. Augé) no debería quedar identificado con un espacio geográfico ni con un determinado territorio, aun cuando “la tradición antropológica haya asociado la cuestión de la alteridad (o de la identidad) a la del espacio, puesto que los procesos de simbolización implementados por los grupos sociales debían comprender y dominar el espacio para comprenderse y organizarse a sí mismos”. A pesar de que la misma cultura tenga una inscripción territorial correspondiente al lugar histórico de asentamiento de todo pueblo, sin embargo la cultura hace también y sobre todo referencia a “u-tópicos” espacios de circulación, de distribución y de comunicación de toda suerte, de procedencia y distancias, de separaciones, desaparecimientos y apariciones constantes; siendo pre-

70 Idéntico modelo descubría Bateson en Bali: “una gran prudencia en los pequeños negocios... contrabalaceada por una suerte de prodigalidad *loca* con motivo de las ceremonias y otras formas de consumo perdido, que ocasionaban enorme derroche de dinero” (1977: 128); economizan para gastar no para acumular.

cisamente estas dimensiones más dinámicas, intangibles y simbólicas, lo que permite entender mejor algo fundamental para la antropología: que no son las sociedades las que *tienen* una cultura, sino que más bien se *hallan sujetas* a una cultura y a procesos culturales⁷¹. O por un exceso de comodidad unas veces o por pereza mental otras, al antropólogo le resulta más fácil identificar simplíficadamente cultura y sociedad, estudiando aquella desde ésta, pensando primero las culturas y después sus relaciones entre ellas y dentro de ellas, cuando - como veremos más adelante - es la interculturalidad la que precede y genera culturas y cada cultura en particular.

“Los indios son siempre silenciosos, toda palabra sería inútil”, solía decir Clastres (cfr. 1971: 18). El “campo de trabajo” está dominado por silencios más largos y densos que por palabras; y cuanto más “primitiva” sea una sociedad más duran y se extienden los silencios. Pero en oposición y compensación todos los objetos y acciones se convierten en palabra; toda realidad más allá del lenguaje son mensajes y palabras; como si el antropólogo en medio de tanto silencio se encontrara forzado a despejar el lenguaje de todos los hechos que le rodean: “estos viveres son nuestra palabra”, dice el canaca en la obra de Leenhardt (1971:215); “la ofrenda es también una palabra” (ibid.); todo se vuelve “cuerpo del mensaje”. Cuando una acción se encuentra acompañada de una palabra o declaración, ésta no tiene más sentido que ser un acto supererogatorio. Lo que en un principio aparece como el primer y gran desafío del “trabajo de campo”, enfrentar los silencios y sigilos, el mutismo tenaz, renuente y generalizado, obliga al antropólogo a descifrar los sentidos y significaciones codificados en todo gesto y en todo

71 “...tomando su deseo por realidad, exagera la homogeneidad de las poblaciones que estudia, inventa en parte la transparencia entre la sociedad, cultura, etnia e individuo, que a su vez legitimará su tentativa de leer a través de la organización social de un espacio precisamente circunscrito la forma de lo social, los rasgos de la cultura, los caracteres de la etnia... Los etnólogos con frecuencia han trabajado como si su última meta fuera recensionar el conjunto de islotes culturales inscritos en el espacio del mundo, inquietándose después de los fenómenos de circulación susceptibles de enlazarlos” (Marc Augé, 1994:155).

objeto; como si todas las palabras de una cultura, las más auténticas y profundas, se encontraran cifradas en los hechos y no tanto en lo que dicen las personas sobre ellos. Pero los silencios tienen otro efecto en la metodología y epistemología del antropólogo: aguzar la mirada y desarrollar la observación. El silencio del indígena está muy relacionado con una particular concepción de la verdad de una cultura o con su teoría del secreto de la cultura. Toda cultura posee sus secretos, el de sus identificaciones más profundas, cuyo sentido consiste precisamente en ser guardadas; pero los secretos también existen para ser revelados y descubiertos, y sólo al interior de estos reconocimientos, de estas reservas y respuestas puede el antropólogo llegar a compartir los secretos de una cultura. Todo pueblo e individuo como cualquier grupo social tiene sus *secretos de familia*, que ni se publican ni se confían de cualquier modo a cualquiera. El “secreto étnico” concierne a conocimientos que no existen ni se comunican sin consecuencias: “toda sociedad tiene secretos que protege y la protegen”⁷²; los secretos de la cultura hacen referencia a aquellos conocimientos, que una sociedad más que poseer se halla poseída por ellos; son conocimientos en cierto modo incommunicables, y que por ello el antropólogo habrá de ir rastreándolos y reconstruyéndolos a lo largo de su investigación. Dentro de este proceso interviene el “diario de campo” y la escritura antropológica, en cuanto transcripción y desciframiento de los “secretos de la tribu”.

2. El campo de trabajo en la propia sociedad

El “retorno” del antropólogo a su sociedad de origen y a su cultura de pertenencia, la práctica de una antropología de las sociedades modernas, y hasta la misma modernización de las sociedades tradicionales, todo ello ha contribuido a definir una antropología “at home” con la consiguiente necesidad de reconceptualizar el “campo de trabajo” y el “trabajo de campo” de la antropología. Siendo la más importan-

72 Godelier (1982: 15). “El secreto: cada población tiene sus razones para guardar de las miradas indiscretas algunas de sus actividades” (M. & Fr. Panoff, 1968: 104). Más adelante, al tratar de la producción de informaciones nos referimos a la categoría de *verdad* y secreto en el trabajo antropológico.

te característica de la antropología y su método más mistificado, el trabajo de campo atraviesa hoy una profunda crisis, resultante de la modernización de la antropología tanto como del mismo campo antropológico. El trabajo de campo ha dejado de ser una práctica uniforme y homogénea, para diversificarse en situaciones y experiencias diferentes y discontinuas en el espacio y el tiempo; para deslocalizarse y hasta para redefinir el mismo observador. Por esta razón ya a partir de los años 70 y con una insistencia más generalizada lo que se ha convenido en denominar una “anthropology at home” ha obligado a un replanteamiento del “field work” y a nuevas elaboraciones del concepto y sus usos metodológicos⁷³.

La noción de *campo de trabajo* había entrado ya en crisis, cuando la antropología se vuelve urbana, tratando la ciudad por analogía con la selva, considerando la flora, la fauna y las “tribus urbanas” como si fueran modernos primitivos, y adaptando el trabajo de campo a las

73 Tras los estudios pioneros más actuales de M. N. Stephenson (“Ethnographers in Their Own Cultures. Two Appalachian Cases”, *Human Organisation*, 40/2, 1981: 123-130) y de Anthony Jackson (*Anthropology at Home*, Tavistock Publications, London, 1987) hay que destacar la serie de contribuciones del *Anthropological Journal on European Cultures* del año 1997 (H. Bausinger, “Field work at the Desk”, 6/2, p. 67-79; H. Driessen, “The Notion of Friendship in Ethnographic Fieldwork”, 7/1, p. 43-63; Giordano Christian, “I Can Describe Those I Don’t Like Better Than Those I Do. Verstehen a Methodological Principle in Anthropology”, 7/1, p. 27-43; W. Kaschube, “Field Work and the Representation of Ethnology”, 6/2, p. 123-129; H. - R. Wicker, “Hermeneutics, Field Work, Applied Anthropology and the Interactions with Society. The Working and Re-working of Social Field”, 6/2, 145-179). Y finalmente merece una especial mención la obra colectiva más reciente coordinada por Daniel Céfai, *L’enquete de terrain*, (La Découverte, M.A.U.S.S., Paris 2003), entre cuyos estudios cabe mencionar el de George W. Stocking Jr. (“La magie de l’ethnologue. L’invention du travail de terrain de Taylor à Malinowski”, p.89-139), Raymond Gold, (“Jeux de roles sur le terrain. Observation et participation dans l’enquete sociologique”, p. 340-363), Aaron V. Cicourel (“Contre un empirisme naïf. Une théorie plus forte et un controle plus formel sur les données”, p. 380-398) y Robert Emerson (“Le travail de terrain comme activité d’observation. Perspectives ethnométhodologiques et interactionnistes”, p. 398-425).

nuevas escalas y morfologías de la sociedad urbana; la antropología urbana presuponía que también la ciudad tiene sus “indígenas” y “salvajes”; sus ritos y ceremoniales, sus mitos, magias y símbolos. Pero la antropología urbana, que con frecuencia resultó una sociología urbana, no implicó una reelaboración epistemológica y metodológica, como la que actualmente impone la sociedad moderna en cuanto objeto y “campo” del conocimiento antropológico. No es recurriendo a metáforas y estereotipos, que se define un moderno “campo de trabajo”, transfiriendo los tópicos de las sociedades “primitivas” o tradicionales” a las urbanas, sino al contrario descubriendo en los hechos y objetos sociales de la modernidad las mismas lógicas y significantes estudiados en el campo de trabajo de la etnografía clásica. Por ejemplo, en los adolescentes actuales encontramos anticipaciones del estado adulto y rezagos de la infancia, precoces condiciones adultas, pero también regresos a las infantiles; resistencias a “devenir adulto” junto con fugas y abandonos precoces de la infancia. Se diría que los grupos de edad en la sociedad moderna viven una confusión de edades o condiciones etarias, lo que hemos denominado *síndrome o complejo de umbral*, ya que no han tenido experiencia de un “rito de pasaje” socioculturalmente sancionado. Sólo el antropólogo que sabe lo que significa un “rito de pasaje” por experiencia en culturas tradicionales será capaz de descubrir o bien su ausencia o bien sus nuevas formas en la sociedad moderna⁷⁴. De igual manera, el antropólogo que conoce el efecto de reunión y reconciliación que tiene el rito funerario en la comunidad indígena de los vivos con ocasión de la pérdida de uno de sus miembros, para que los distantes o enemistados con la familia puedan reanudar vínculos y solidaridades, sólo este conocimiento antropológico permite comprender por qué el rito funerario en la sociedad moderna genera, por el contrario, espacios y disposiciones para que la ocasión no fuerce a familiares y amigos distantes o enemistados a tener que encontrarse y saludar la familia del difunto.

74 Hemos tratado esta problemática en un estudio reciente: *Orfandades infantiles y adolescentes. Introducción a una sociología de la infancia*, Universidad Politécnica Salesiana / Abya – yala, Quito 2004.

El “campo de trabajo” ha dejado de ser para la antropología moderna un lugar geográficamente delimitado y alejado, no porque las distancias se hayan reducido en un mundo globalizado por la rapidez de las comunicaciones, ni porque las identificaciones culturales se encuentren territorialmente asociadas a una comunidad. Hoy la distancia espacial puede ser tan pequeña, que ahorra todo viaje, aunque cuando la *distancia antropológica* puede ser tan grande como difícil de recorrer. Tanto el viaje como el campo antropológicos nunca están totalmente dados, siempre son objeto de una construcción. Puede resultar mucho más arduo estudiar cualquiera de las llamadas “tribus urbanas” de una sociedad actual, precisamente en razón de su contigüidad pero también de su dispersión, que una remota comunidad indígena de los Andes⁷⁵. Hasta el mismo “trabajo de campo” se vuelve más indeterminado y difícil de sostener: mientras que una comunidad indígena presenta una relativa y homogénea localización, y sobre todo una clara “diferencia”, un grupo de “metaleros” (música *heavy metal*) con sus protagonistas, auditorios y *fans* no resultan de fácil seguimiento en términos espacio-temporales; e incluso sus códigos comunicacionales pueden presentarse tan intrincados como los de un indígena andino. Quizás sea oportuno formular aquí un singular logaritmo antropológico: *la inicial dificultad para entender otra cultura puede a la larga garantizar una relativa comprensión de ella, mientras una inicial facilidad para entender otra cultura conduce a descubrir a la larga cuan inescrutable resulta su comprensión.*

Si el “campo” siempre fue concebido como un lugar ignoto y exótico, por su parte la antropología actual hace de los espacios fami-

75 Tras haber trabajado durante cinco años (1981-85) en una de las regiones indígenas más tradicionales de los Andes ecuatorianos (Cotopaxi), pasé a la región de Otavalo y Cotacachi, conocidas por la extraordinaria modernización y folklorización de su cultura indígena. Creyendo encontrar una mayor facilidad, bajo la apariencia de una mejor comunicación y de códigos compartidos, me encontré con una impenetrable mezcla de tradición y modernidad, con procesos de cambio tan rápidos como difíciles de interpretar.

liares y conocidos, rutinarios y cercanos un “campo” de estudio para la investigación del “otro”, de las microdiferencias culturales dentro de la misma sociedad. Así se plantea el problema de cómo descubrir la *diferencia cultural* y el *otro* en la propia sociedad y cultura. El “campo” siempre está definido por el principio epistemológico de la antropología, que en lugar de interesarse por las realidades socio-culturales desde la sociedad que las produce se interesa por el sentido y valor que tales realidades tienen para dicha sociedad; cómo tales hechos son vividos, qué significados producen; la antropología no se define por la escala o el tamaño de su objeto de estudio, las pequeñas comunidades o grupos humanos⁷⁶. Que el observador y el observado pertenezcan a la misma sociedad y compartan una cultura común no excluye que entre ambos se establezca el *principio de diferencia* cultural, que funda el conocimiento antropológico. Tal diferencia en cuanto *objeto formal* de su estudio ha de ser construido por el antropólogo para definir su investigación; y en este sentido no se puede hablar de una “desaparición de la distancia social entre el antropólogo y el pueblo que estudia”⁷⁷, ya que tal distancia cultural puede ser identificada y pensada al interior de la misma sociedad. Un antropólogo puede estudiar en su misma sociedad tanto el consumo de películas de terror como la experiencia de los distintos miembros de una familia ante las transformaciones modernas de la institución familiar.

La moderna antropología o la antropología “at home” obliga a una cierta modificación del posicionamiento epistemológico del antropólogo: mientras que para la antropología tradicional era un claro y espontáneo “outsider” de la cultura estudiada, para a través de su investigación convertirse en “insider” de dicha cultura, el antropólogo moderno dentro de su propia sociedad habrá de *adoptar* una posición de “outsider” para llegar a hacerse un “insider” de los grupos o fenómenos

76 Entre los muchos autores que defienden tal posición puede consultarse Burgess, *In the Field. An Introduction to Field Research*, Routledge, London, 1993: 15.

77 Vesna V. Godina, “Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century”, en *Anthropos*, n. 98, 2003: 479.

estudiados. Ya que su conocimiento antropológico consiste en comprender y compartir la visión que tienen los grupos “metaleros” (*heavy metal music*), tal sector de prostitutas o tal grupo de drogadictos o de *yupis* de su propia realidad cultural y de la sociedad en la que viven. Es evidente que la antropología moderna (“at home”) requiere un cambio constante de posiciones y disposiciones, de enfoques y perspectivas más elaborados entre situaciones, grupos humanos y sectores sociales, identidades...⁷⁸. En cualquier caso mientras que para la antropología tradicional el “trabajo de campo” y el mismo “campo” estaban ya casi *dados* con relativa evidencia, su *construcción* por la moderna antropología requiere una mayor elaboración teórica acumulada por aquella. En la sociedad moderna muchos de los hechos y actividades culturales se encuentran deslocalizados y “tienen lugar” en redes y flujos interactivos, en espacios sociales discontinuos y móviles; cualquier “campo” adquiere arquitecturas, escalas y dimensiones o formas muy variables, que todo estudio antropológico deberá conceptualizar y controlar metodológicamente. La escala microscópica del “trabajo de campo” siempre ha tenido menos que ver con la dimensión socio-espacial de los grupos humanos o culturas estudiados que con la intensidad, cualidad y enfoque (subjetivo) propios del trabajo antropológico; lo cual no significa prescindir de una inteligencia de los procesos y fenómenos macro-socio-culturales, sino llegar a comprender y explicar éstos desde la microfísica del “trabajo de campo”, pero interpretar también este a partir de aquellos. Más aún, en el actual contexto de la globalización asistimos a una condensación de campos o escenarios, que se segmentan y superponen, y a una creciente interacción de factores restrictivos entre ellos a escalas socio-espaciales diferentes. Así por ejemplo, en cualquier lugar de la Amazonía el escenario o “campo” *étnico*, el *petrolero* y el *ecológico* o *ambiental*, *geopolítico* y hasta *narcotraficante*, cada uno de ellos posee dimensiones *locales*, *nacionales* y *globales*; y todos ellos se compenetran en una interacción compleja y conflictiva. De otro lado es en la escala microfísica, donde opera la intimidad socio-cultural del antro-

78 Cfr. Vered Amit (ed.), *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Routledge, London, 2000.

pólogo, que es posible pasar de una reflexión de las propias experiencias personales a la reflexión socio-cultural, así como de ésta a la personal, proporcionándole una comparación y complementación entre la subjetividad observada y la del propio observador⁷⁹.

3. El diario de campo

El registro de la observación no es simple accesorio del trabajo de campo, pues no basta interpretar lo que se observa, sino que además es necesario interpretar las interpretaciones; y si bien las observaciones en cuanto parte de la memoria del antropólogo nunca dejarán de ser objeto de nuevas interpretaciones, también muchas de las observaciones registradas podrán ser ulteriormente enriquecidas, reelaboradas e reinterpretadas sin fin⁸⁰.

Si cada campo de estudio integra una “multiplicidad de aspectos” culturales (la *Vielseitigkeit* de Max Weber), también cada uno de los campos ha de ser pensado en cuanto parte de una “multiplicidad de aspectos” culturales; de la penetración y trasvasamiento de unos campos culturales por otros dará cuenta uno de los instrumentos metodológicos más apropiados del antropólogo: el “diario de campo” tiene el valor de ir registrando datos e informaciones de los distintos y sucesivos “campos de trabajo”, cuya utilización posee un alcance transversal, dando cuenta de la pluralidad de aspectos que tiene cada hecho cultural: un dato relativo a la relación de padrinzago / compadrazgo (un mestizo que declara rehusar adoptar ahijados, porque “es de vagos”), supone un cuestionamiento de la economía ceremonial del parentesco, pero tiene también sentido para el estudio de los umbrales de la reciprocidad en la tradición andina (un proceso de acumulación de riqueza no admite intercambios rituales), o para las complejas y contradic-

79 Una investigación reciente en comunidades indígenas ha puesto de manifiesto el mismo género de conflictos culturales, agresiones y exclusiones que tienen lugar a escalas más amplias nacionales o regionales, y que convierten la identidad cultural y étnica en armas destructivas y de hostigamiento. Cfr. J. Sánchez Parga, 2002: 163-182.

80 Cfr. Gérard Leclerc, *L'observation de l'homme*, Seuil, Paris, 1979.

torias relaciones mestizo-indígenas tan tensas como interdependientes en el medio rural; o para entender el clivaje y desfases entre el discurso ideológico (rechazo de la institución del compadrazgo en un contexto de modernización) y las prácticas o constreñimientos reales (necesidad o vigencia de dicha institución). De hecho el mestizo que nos declaró enfáticamente no tener ahijados, días después descubrimos que tenía tantos como todo el mundo en la comunidad.

El “diario de campo” no se limita a un simple registro más o menos fiel y detallado de todo lo que el antropólogo ha visto y oído durante el día, sino que más bien constituye un dispositivo para la observación y la escucha; predispone la atención del antropólogo en función de sus ulteriores registros y anotaciones. El “diario de campo” puede tener un uso inmediato y directo, recogiendo los datos e informaciones en el momento que se producen, tal y como aparecen; lo que en muchos casos es tan necesario como importante, cuando se trata de ciertos datos muy precisos o informaciones muy instantáneas (palabras o declaraciones fugaces); pero el “diario de campo” también puede ser objeto de una “*elaboración secundaria*” (del psicoanálisis) similar al relato o reconstrucción del sueño soñado, que nunca existe en su estado puro y original en cuanto producto del inconsciente, sino como resultado de un trabajo de “re-elaboración” consciente, en cuya forma de relato intervienen todo un conjunto de elementos. Cuando el antropólogo al término de su jornada recuerda para registrar en su “diario” todos los dichos y hechos, las actividades y situaciones, los objetos, todo lo ocurrido y presenciado lleva a cabo una “elaboración secundaria” de todo ese material en cierto modo enriquecido y hasta reinterpretado a partir de una serie de presupuestos y conocimientos pero también de sedimentos y dispositivos inconscientes. De esta manera el “diario de campo”, a la vez que acumula un capital de datos e informaciones “en bruto”, va condensando también un desarrollo interpretativo constante. Nuevos datos que corrigen o interpretan los ya registrados.

La doble tarea de observar y registrar puede presentar un dilema para el antropólogo, que exigido por la observación directa sacrifica, relega o posterga el registro de los datos observados, o bien ávido de re-

gistrar descuida la observación. Hay observaciones, que no pueden desatenderse ni descuidarse como hay registros inaplazables; pero rara vez la tensión entre ambas actividades se muestra tan incompatible o excluyente. Sin embargo un principio general es que nunca una buena observación puede sacrificarse a su registro, y que la calidad de un registro depende siempre de la observación. Este mismo problema se plantea a otro nivel: ¿registrar lo observado o registrar lo recordado de la observación? La necesidad de un registro instantáneo dependerá en gran medida del tipo de información y de datos, del valor de su precisión; pero también hay observaciones que son enriquecidas por el trabajo del recuerdo sobre el mismo material observado, el cual sería resultado de una *elaboración secundaria* de la observación. Aquí interviene la consideración de las diferentes categorías de notas, cada una de las cuales merecen tratamientos distintos: las *notas de datos*, cuyo registro ha de ser a veces inmediato, puede merecer mucha exactitud; *notas descriptivas*, más o menos amplias y sucintas, generales o detalladas, igualmente pueden ser registradas en el mismo transcurso de la observación o después; las *notas reflexivas*, resultantes de la observación serán preferentemente objeto de un registro posterior, pero su amplificación, desarrollo y mayor elaboración puede realizarse ilimitadamente y mucho después; igualmente las *notas analíticas*, teniendo las más inmediatas un carácter provisional, mientras que otras se encontrarán sujetas a tratamientos más sistemáticos o detallados; y finalmente las *notas prospectivas* orientadas a desarrollar, completar o verificar la información recogida con posteriores observaciones⁸¹.

La tensión y equilibrio entre observar y registrar (entre el “trabajo de campo” y el “diario de campo”) plantea no sólo un problema de

81 Cfr. Anne-Arborio & Pierre Fournier, (1999:58s), quienes señalan una recomendación muy apropiada para el antropólogo, que consiste en su “trabajo sobre sí mismo”, tendiente a mejorar las disposiciones de su observación y la misma calidad de ella, anotando que a veces “lo que se esperaba observar y que no se observa, lo que se observa y no se esperaba observar” (p. 64). Esto obliga al antropólogo a psicoanalizar los presupuestos de su propia observación y de su relación con la cultura estudiada.

orden práctico, en cuanto a cual de las dos actividades dedicar una mayor atención, sino sobre todo epistemológico, referido a la doble forma de conservar las experiencias y las observaciones: en la memoria antropológica o en su registro escrito. Las experiencias y los hechos observados, que formarán parte de la memoria son interiorizados (el *Erinnerung* o recuerdo en alemán, *re-cordare* o guardar en el corazón del latín) por el antropólogo; mientras que todo lo escrito ya no necesita ser recordado ni referido a la memoria. Al ser una “ayuda-memoria”, que pretende neutralizar el olvido, el “diario de campo” indirectamente “produce el olvido...porque se deja de ejercer su memoria”⁸². Mientras que el antropólogo conserva experiencias inolvidables, *porque* nunca las dejó escritas, siendo este material de la memoria sobre la cultura estudiada, el que acumula con el tiempo una fuerza interpretativa y generativa de conocimientos. La relación con el pasado se vuelve íntima, interior y viva; y sobre todo marcada por un reconocimiento tan intenso como la identificación con el contenido de la memoria; por eso también el horizonte de la memoria resulta tan ética como estéticamente sublimado.

Habría que evitar la separación entre el “trabajo de campo” con su registro de informaciones y la confección o trabajo del “diario de campo” con la selección del material, su depuración, análisis y elaboraciones primarias; ya que el tratamiento de la información recogida es parte del mismo “trabajo de campo”, aun cuando dicho tratamiento pueda prolongarse después indefinidamente por meses y hasta años. Incluso después de muchos años, y tras otras experiencias e informaciones acumuladas, es posible descubrir y desarrollar nuevas interpretaciones sobre viejos materiales recordados. Por el contrario, datos e informaciones registrados para ser tratados después de haber concluido el “trabajo de campo”, no podrán ser aprovechados, ya que han quedado desprovistos de sentido al margen del “campo de trabajo”, en el que fueron producidos. Tampoco se debería separar el sentido y valor de la

82 Platon, *Fedro*, 275a. Ya desde la tradición socrática la memoria constituye una fuente de simbolización terapéutica y reconciliadora. Lo que el psicoanálisis de Freud desarrollará modernamente en términos teóricos y prácticos.

información *producida* de las circunstancias y del *modo de su producción*. Hay además un movimiento dialéctico entre la investigación, que orienta la producción de informaciones y datos, y estos datos e informaciones que guían o reorientan la investigación⁸³.

Mantener el “diario de campo” compromete al antropólogo a no desechar el más mínimo dato o la información en apariencia más irrelevante, ya que no es el momento en que aparece un hecho ni en el de su registro, que el antropólogo puede estimar o prever su valor significativo y sus posibilidades analíticas y hermenéuticas. En el invierno del 84 a lo largo del camino de Toacazo a Isinliví (sierra central, provincia de Cotopaxi) fui registrando las sucesivas siembras de papas distribuidas durante los meses de octubre a enero. Esta curiosa estrategia agrícola del campesinado andino tiene la finalidad de sortear los riesgos climáticos e inciertos períodos de lluvia y sequía: un mismo campesino siembra sus papas en parcelas y épocas diferentes. Ese mismo año pudimos observar cómo las heladas afectaban de manera muy diferente los cultivos de papas, dependiendo de su estado de floración, pero también dependiendo de la orientación geográfica de la parcela y de su grado de inclinación o de elevación. Fue gracias a un doble registro de datos, que pudimos comprobar cómo los comportamientos agrícolas andinos racionalizaban entre otros muchos factores (asociaciones y rotaciones de cultivos, variedades genéticas, tipos de suelos, disposiciones y orientaciones de las parcelas...), estrategias espacio temporales de sus siembras y cultivos, las variaciones y los riesgos climáticos tanto de las lluvias / sequías como las posibles granizadas o heladas.

Entre otros ejemplos de una *interpretación a posteriori*, relejendo datos del “diario de campo”, recogidos en épocas distintas, descubri-

83 “Sólo la crítica interna de los documentos permite sobre el terreno orientar la investigación de manera satisfactoria... Hay en la obligación de poner diariamente en orden las notas un ejercicio provechoso, que permite no sólo clarificar la masa de hechos registrados, sino igualmente tomar una cierta distancia respecto de las personas, que no se trata de constituir en objeto...” (M. & Fr., Panoff, 1968: 171).

mos que el número de borregos de un rebaño familiar se había alterado muy sensiblemente en el transcurso del año; al año siguiente pudimos constatar también el mismo fenómeno en otros rebaños familiares de la comuna de Salamalag. Tal descubrimiento dio lugar a un estudio sobre las singulares variaciones entre la *posesión familiar* del rebaño y la *propiedad de las ovejas*, que se pueden distribuir entre miembros de la misma familia, ya que por sus trabajos de pastoreo los niños son ya “retribuidos” con ovejas nacidas durante su pastoreo, y de las que se convierten en propietarios dentro del rebaño familiar: como si cada rebaño familiar integrara rebaños de sus miembros. Además de que en un mismo rebaño pacen varios pequeños rebaños familiares, pero no comparten necesariamente el mismo redil.

El “diario de campo” plantea la cuestión del *dato antropológico* y su construcción. No es obviamente lo mismo un dato *producido* a partir de una determinada metodología (una observación o entrevista más o menos planificada), que ya posee una suficiente elaboración y desarrollo, que un dato *registrado*, el cual podrá ser objeto de una ulterior *construcción*; es respecto de este último procedimiento que el “diario de campo” opera como un dispositivo muy valioso tanto para el desarrollo de datos ya registrados como para la construcción de otros nuevos, y sus ulteriores análisis e interpretaciones. Una información registrada es ya un *dato* construido en razón de ciertos referentes significativos o conceptuales, pero el “diario de campo” hace posible, que el nivel de construcción de cualquier dato registrado pueda ser objeto de ulteriores elaboraciones y desarrollos, cuyas posibilidades interpretativas no habían sido previstas y pueden rebasar la significación inicial de su registro. Por una suerte de automatismo profesional, y llevado por el interés sobre las prácticas agrícolas del campesinado andino en la primavera del 83, registré de manera muy gráfica la disposición de las plantas de una parcela de Cotacachi (sierra norte), de acuerdo a lo que entonces me pareció un simple modelo de asociación de cultivos⁸⁴. Ana-

84 Cfr. J. Sánchez Parga, “Comportamientos tecnológicos y apropiaciones simbólicas en el campesinado indígena de Cotacachi”, en *Campesinado y tecnología*, ECUADOR DEBATE, N. 6, agosto, 1984.

lizando más tarde el gráfico, descubrí que las filas o surcos de cultivos se encontraban ordenados de manera simétrica, dentro de un estricto sistema de inclusiones concéntricas, que correspondía exactamente a la disposición de las líneas o bandas cromáticas de los tejidos andinos, y también a la representación de los distintos niveles de organización del *ayllu* en círculos concéntricos (desde el núcleo del *ayllu* doméstico hasta el *jatun-ayllu* más periférico, pasando por los otros *ayllu* intermedios, familiares y del parentesco ampliado)⁸⁵. Lo que demostraría que una misma matriz figurativa en la cultura andina configura tanto el espacio agrícola productivo, como el espacio textil artístico y el espacio socio-organizativo. Y de esta manera también se comprueba cómo el “diario de campo”, al mismo tiempo que acumula informaciones y datos, condensa una masa interpretativa, tanto o más valiosa que aquellos para el trabajo del antropólogo.

En ocasiones el nivel de construcción del dato registrado es tan insignificante, que no parece tener valor o utilidad alguno. Pero cuando el mismo dato u otras posibles variantes vuelven a repetirse con cierta regularidad, su sentido comienza adquirir mayor interés y a merecer una particular dedicación y estudio. Esto ocurrió con las frecuentes escenas de disensiones, desacuerdos, disputas o discordias, desavenencias, divisiones y desuniones comunales... Toda esta variada morfología de comportamientos del indígena andino registrada a lo largo de casi diez años condujo a plantear el carácter “faccionalista” de las sociedades indígenas de los Andes; y sobre todo la necesidad de comprender dicho faccionalismo tan estructural y culturalmente arraigado como ese otro rasgo contrario pero tanto o más característico de las socioculturas andinas: la fuerza de lo comunal y lo colectivo, su cohesión y profunda interdependencias internas, todo su ideario y prácticas de reciprocidad e intercambio, la ideología de la *minga*. Así fue necesario explicar cómo dos lógicas en apariencia opuestas se complementaban tan profunda como estrechamente no sin tensiones ni conflictos entre ellas. Lo que en un principio fue registrado casi como una anécdota, y con-

85 Cfr. J. Sánchez Parga, *Textos textiles en la tradición cultural andina*, IADAP, Quito, 1995.

tinuó siendo registrado después con creciente curiosidad, para terminar convirtiéndose en uno de los más interesantes campos de investigación, y que más podía contribuir a comprender la lógicas internas de las comunidades andinas precisamente por su aparente contradicción. Se trataba de entender en el fondo cómo se conjugaban las necesidades de colaboración y sus discursos ideológico-interpelativos sobre la solidaridad con las fuerzas centrífugas de los particularismos y estrategias más privadas; puesto que siempre en sus contradicciones, y no tanto en sus coherencias más evidentes, residen las lógicas más profundas y explicativas de una socio-cultura⁸⁶.

El “diario de campo” puede acumular ya desde un principio datos e informaciones sobre un determinado campo, que en el transcurso del tiempo se convierte en un capital muy valioso para una posible investigación. Desde el invierno de 1976, y a partir de una escena sobre la violencia física de un hombre sobre su esposa en una carretera del valle cochabambino (Bolivia), toda la información recogida después sobre este asunto sirvió de material para un estudio sobre esta problemática en la cultura andina. En otras ocasiones, por el contrario, una información o dato registrado obliga inmediatamente a recoger nuevas informaciones para explicar aquel y aclarar su sentido. Esto ocurrió con motivo de la súbita muerte por “susto” de una niña de unos 14 años en una comunidad del altiplano boliviano junto al Titicaca (Corqueamaya) en el verano de 1990. Se pudieron reconstruir las circunstancias y la “causa” que provocó aquel “accidente”: a los pocos días de estar en su nueva escuela, la niña sufre una reprimenda demasiado humillante por parte del maestro, un retraimiento y entristecimiento durante el resto de la jornada concluyen con una brutal somatización del trauma que durante el atardecer (hora siempre crítica para el metabolismo indígena) le provoca la muerte. El diagnóstico fue después ampliamente compartido. En este caso fue el inicial registro del dato lo que obligó su inmediato esclarecimiento y explicación. Quizás con el tiempo hubiera

86 Cf. J. Sánchez Parga, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito, 1989.

servido para confirmar otros hechos relativos a la fuerte somatización de los traumas afectivos, personales y sociales en el indígena andino⁸⁷.

¿Cómo puede saber el antropólogo qué observaciones y mensajes, qué hechos y datos registrados le servirán en el futuro para tratar problemas que hoy no se plantea, y no le interesan, porque incluso carece todavía de los conceptos y la teoría para pensarlos? Aunque se trata de materiales diferentes, el antropólogo se halla en parecida situación que el historiador: “¿cómo saber qué documentos servirán mañana a los historiadores, para responder a preguntas todavía desconocidas?”⁸⁸.

Aunque el uso habitual del “diario de campo” se encuentre muy asociado e identificado al “trabajo de campo”, actuando como un dispositivo, que va permeando en el antropólogo toda una serie de datos e informaciones, imágenes y mensajes de la “otra” cultura, sin embargo el mismo “diario” se convierte también en instrumento o técnica adicional de los estudios e investigaciones más planificados y convencionales, los cuales adoptan procedimientos más formales. Una investigación sobre los comportamientos comunicacionales en el medio de las comunidades indígenas andinas de la Sierra centro norte (Ecuador) además de los cuestionarios y gráficos o mapas de los diferentes escenarios comunicacionales era necesario recurrir constantemente al “diario”, donde registrar no sólo todos los hechos y dichos, que pudieran ocurrir al margen de los métodos y técnicas empleados, sino también todas aquellas impresiones y reflexiones que suscitaba todo el proceso investigativo.

Ningún antropólogo dejará de confesar cuánto esfuerzo y aplicación se requieren para, después de una agotadora jornada de trabajo en

87 Años más tarde trabajamos esta problemática en “Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas”, en J. Sánchez Parga, *Antropología andinas*, Abya-Yala, Quito, 1997; “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en A. C. Defossez (edit.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA, / Universidad Externado, Bogotá, 1992.

88 Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1996: 83.

el campo, ponerse a recordar, reconstruir y escribir en el “diario” todas las minuciosidades vistas y oídas; pero cuando uno se habitúa a este ejercicio y disciplina, se va dando cuenta también en qué medida lo revivido a través del “diario de campo” se interioriza y se apropia de uno mismo, y la otra cultura se va convirtiendo tanto en parte del antropólogo como el mismo antropólogo se siente cada vez más parte de la otra cultura. Quizás es esta experiencia mucho más que los datos e informaciones registrados, lo que forma y agudiza la sensibilidad antropológica.

Capítulo IV

LA OBSERVACION

“Observar no es lo mismo que mirar o ver...
Se observa para ver aquello que no se vería
si no se lo observara” (Ludwig Wittgestein, *Bemerkungen über die Farben*).

El “campo de trabajo” es el lugar privilegiado de la observación: “Nada podría substituir aquí la observación directa: ni cuestionario - por muy preciso que sea - ni relato de informador - cualquiera sea la fidelidad. Ya que es con frecuencia bajo la inocencia de un gesto a medias esbozado, de una palabra dicha aprisa, que se disimula la singularidad fugitiva del sentido, que se aloja la luz donde cobra vida todo lo demás”⁸⁹. La observación más que la entrevista y el cuestionario define el método antropológico. Incurriría en una muy torpe simplificación, quien pensara que la observación no es más que una técnica para producir informaciones y datos para la antropología, y desconociera su función en cuanto dispositivo epistemológico en la producción de conocimientos específicamente antropológicos. Y esto precisamente en razón del vínculo que existe entre la observación y el objeto teórico de la antropología: hay que *observar* muy de cerca las diferencias entre culturas, para *comprender* la lógica y unidad de la cultura humana; mientras que el momento etnológico estudia las diferencias culturales, el proceso antropológico, que completa aquel, se orienta a partir de aquellas diferencias hacia la investigación de lo común en los hombres (cfr. Lévi-Strauss, 1973:36). En este mismo sentido se cita Rousseau: “cuan-

89 Con esta solemne declaración casi programática inicia Pierre Clastres su *Chronique des indiens guayaki*, (1972:12).

do se quiere estudiar los hombres es preciso mirar muy cerca de sí; pero para estudiar el hombre se necesita aprender a mirar de lejos” (p.47). Si la antropología más que una fuente de conocimientos particulares es sobre todo “un modo original de conocimiento” (p.37), es por esa particular articulación que se opera entre “observar las diferencias para descubrir las propiedades”⁹⁰.

La observación nunca es en sí misma conocimiento y nunca lo observado puede confundirse con lo conocido; la observación es fuente de conocimiento sólo en la medida en que, sujeta a un tratamiento teórico, da lugar a una transformación de las informaciones y los datos observados en ideas y conceptos. “No creer que uno sabe porque ha visto” (Mauss).

Hace años presencié sin quererlo la preparación de un equipo de estudiantes de antropología la víspera de su primera salida para un trabajo de campo. Tuve entonces la impresión que se trataba de un safari académico (donde por supuesto el indígena se perfilaba la presa a ser registrada y fotografiada, interrogada, acosada y cazada), en el que el dispositivo principal era una suerte de *voyeurismo científico* obcecado por “ver” y “mirar” indígenas, pero de ningún modo observar un determinado objeto de estudio, ni siquiera descubrir una dato cultural significativo. Desde entonces me quedó la inquietud de que la observación no sólo era la técnica de investigación más descuidada y maltratada, sino también la que menos consideración y respeto guardaba en relación con la realidad investigada. Si desde entonces abrigué la esperanza de ocuparme algún día de este asunto, y hoy me decido a poner algo más en claro acerca de la observación, es porque en el contexto del análisis cultural, la aventura semiótica, el tránsito por la jungla de los signos de una sociedad, de la “lógica de las formas”, y el descubrimiento del *significante*, que corresponde siempre a una “lógica de lo concreto” (Lévi-Strauss), imponen no sólo una observación sino también el desarrollo

90 J. - J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, viii.

de esa capacidad de *pensar lo que miramos*, que a eso en definitiva se reduce una seria observación⁹¹.

Se debe partir reconociendo, que no hay técnica de investigación más incierta y contingente que la observación. A diferencia de las otras metodologías destinadas a recoger información y datos como son las encuestas, cuestionarios o entrevistas, la observación carece de parámetros determinados, de indicadores que orienten de manera precisa el material de su registro, y mucho menos dispone de un método para el procesamiento de su información. Quizás por estas mismas razones los metodólogos se esfuerzan por conferir a la observación una serie de guías o recomendaciones, de disposiciones y controles, de enfoques, que traten de garantizar una mayor confiabilidad, rigor y sobre todo sentido a las realidades observadas, y han consagrado el calificativo de *participante* a un procedimiento científico, cuyo grado de *participación* de la realidad observada es una cuestión de orden teórico y epistemológico, y no de simple enfoque de la mirada. A estas carencias de orden metodológico hay que añadir y relacionar otros dos problemas: el tipo de conocimiento sensible que supone la observación, y las características imprecisas y hasta imprevistas del material que será registrado. En palabras más sencillas, mientras que el cuestionario y la entrevista pueden definir no sólo el contenido de la información buscada y producida sino también la *forma* de su registro y procesamiento, el observador no sabe más que en términos muy aproximativos o generales lo que será observado, cuáles serían los resultados de la observación, y cómo ésta se puede transformar en conocimiento antropológico y no en simple relato y descripción etnográficos. En términos generales cabría sostener que mientras las otras técnicas de investigación, además del carácter directamente cuantificable de sus datos, se basan fundamentalmente en la *palabra / discurso*, cuyo sentido releva de un orden de inteligibilidad y de interpretación ya más o menos establecido y codificado, la obser-

91 Un primer desarrollo de esta problemática se encuentra recogido en un libro anterior: cfr. José Sánchez Parga, *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*, CAAP, Quito, 1989; reeditado en Abya- Yala, Quito, 1998.

vación tiene por objeto fundamental la *imagen*, cuyo sentido e interpretación nunca están completa y definitivamente dados, sino que han de ser contruidos y producidos.

El antropólogo deberá evitar dos disposiciones extremas: no dotarse de una batería de excesivas preguntas e hipótesis, que a la larga condicionarían y restringirían el campo de su observación, el cual siempre puede depararle hechos e informaciones tan valiosos como imprevistos; pero de otro lado, como “observar es precisamente no mirar todo con un ojo vagamente atento y expectante, sino concentrar la vista sobre determinadas regiones o ciertos aspectos en virtud de un principio de eliminación y de selección indispensable ante la enorme multiplicidad de fenómenos”, tampoco puede dedicarse a observar todo lo que vea o parezca interesante, ya que tal espontaneidad restaría rigor a la observación⁹².

La observación antropológica combina siempre un modo de observación identificado con el “trabajo de campo”, que implica una presencia sistemática y una frecuencia prolongada con el grupo social o humano estudiado, con un modo de observación más preciso y restringido, dedicado al registro de información y datos sobre una determinada situación o hecho social. Sólo una observación prolongada proporciona el conocimiento suficiente de una cultura, que permita la comprensión de sus distintos fenómenos, instituciones u objetos culturales; aunque la observación propia del “trabajo de campo” puede desarrollarse también como una acumulación y resultado de sucesivas o continuas “observaciones puntuales”. La observación es un instrumento metodológico que se mejora a fuerza de emplearlo, pero a condición de reflexionar constantemente sus usos y resultados; y a medida que aprende a conocer mejor sus “campos de observación”, se vuelve cada vez más aguda y sagaz, identificando y relacionando, comparando y

92 . Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, Hachette, Paris, 1984:54. También M. Mauss condensa todos los elementos esenciales de la observación antropológica (*Manuel d'Ethnographie*, Payot, Paris, 1947: 6s).

oponiendo todos los objetos observados⁹³. Cuanto más penetra el antropólogo en la cultura de una sociedad, tanto mejor aprende a observarla. El objeto final de la observación consiste en encontrar la significación cultural de cada realidad observada: cómo un hecho cultural se explica desde la totalidad de la cultura y cómo aquel contribuye a una mejor comprensión de ésta: sólo desde la cultura guayaki es posible explicar el canibalismo guayaki, al mismo tiempo que este permite un mejor entendimiento de aquella. Sin olvidar que observando un aspecto de una sociedad se estudia la totalidad de su cultura es menos un presupuesto que un postulado y objetivo de la antropología.

1. De la observación al conocimiento

Por muy precisa y exhaustiva que sea la observación y por exactos que sean sus correspondientes registros, descripciones o relatos, nada de esto basta para producir conocimiento, si no se comprenden los sentidos de los hechos observados y no se explican sus significaciones en la sociedad y cultura, donde se inscriben. En esto consiste el gran desafío epistemológico del antropólogo: ¿cómo pasar de la observación al conocimiento? La mejor antropología no cae en la tentación de “obtener información (de informadores particulares) sobre temas generales” (Augé), sino que se dedica a observaciones particulares y concretas a partir de las cuales se elaboran las posibles generalizaciones, en base a relaciones y comparaciones. Si la observación es una mirada inteligente, cuya calidad científica la capacita para producir conocimientos, es porque se trata de una mirada *atenta*, que en base a preguntas o hipótesis delimita y define su objeto y las realidades observadas; *sostenida* porque se mantiene y se prolonga en el tiempo con la finalidad tanto de *analizar* y descomponer los hechos, objetos o realidades observados en todos sus elementos, como de relacionarlos con otros hechos, objetos y realidades, para integrarlos en posibles *síntesis*. “Observar es elegir, es

93 “La observación enseña al investigador lo que él puede aprender de un medio y cómo puede aprenderlo mejor”: Henri Peretz, *Les méthodes en sociologie. L'observation*, La Découverte, Paris, 1998: 6.

clasificar, es aislar en función de una teoría” (Affergang, 1987:142); observar la unidad de lo que se ve separado y observar las diferencias y diversidades de lo que se ve unido; estas son las dos principales operaciones de la observación que tienen reales efectos de conocimiento. Lo que de manera general cabe considerar como una *inteligencia de la observación*, la cual comporta a su vez una *analítica de la observación*, capaz de distinguir cualquier fenómeno en los múltiples y diversos elementos que lo componen, de las formas que lo caracterizan, la lógica y el sentido que lo integran, así como también una *memoria de la observación*, o su disponibilidad para registrar, acumular y recuperar las características de los hechos observados. No siempre la observación de un hecho nos proporciona directamente su significación, por mucho y muy bien que la observación haya sido programada, dirigida, estructurada y analíticamente construida; pueden ser más bien las asociaciones inherentes a las mismas operaciones de la memoria, que con posterioridad nos proporcionan su sentido. Según esto el antropólogo no sólo habrá de plantearse *cómo pensar lo que observa* sino también interrogarse sobre *cómo pensar la propia observación antropológica*.

Ahora bien, si nunca la mejor antropología pasa por una simple recolección de informaciones y temas generales sino, todo lo contrario, por la observación de hechos y prácticas individuales y colectivas muy particulares y concretos, hay que preguntarse cómo tales observaciones se transforman en conocimientos. Puesto que la misma cultura es una totalidad concreta de múltiples elementos culturales o un “creativo diálogo de subculturas” (J. Clifford), de igual manera la antropología lejos de aislar muestras representativas de una totalidad presupuesta, es a partir de situaciones particulares plenamente exploradas, que se plantea el problema de sus relaciones o posibles generalizaciones. En otras palabras es relacionando y comparando las realidades observadas que se elaboran conocimientos. No los hechos concretos *observados* sino las relaciones *pensadas* entre ellos convierten la observación en conocimiento: “en lugar de dejarse perder por la multitud de términos, importa considerar las relaciones más simples y más inteligibles que los unen... mostrar las constantes a través de las variantes” (Lévi-Strauss, 1983: 192).

En las asambleas públicas de las comunidades indígenas (de los Andes ecuatorianos) se observa siempre, y muy visiblemente, el doble reagrupamiento de los hombres en el proscenio del espacio comunicacional y el grupo de mujeres retirado a un segundo plano; a esta primera división sexual del espacio corresponde una diferencia del comportamiento comunicacional: mientras que los hombres se suceden en la toma de la palabra, las mujeres cuchichean entre ellas, incluso mientras hablan sus maridos, y sólo elevan la voz en un murmullo colectivo, para enfrentar, cuestionar o impugnar el discurso masculino. Una observación más detenida permite descubrir que dentro del mismo grupo femenino los cuchicheos ocurren entre mujeres pertenecientes a la misma comunidad, pero se juntan entre ellas para amplificar públicamente su voz frente a los hombres⁹⁴. Estas operaciones analíticas y sintéticas de la observación, que diferencian, relacionan y comparan los hechos observados, pueden ser objeto de una planificación y programación muy elaborada dentro de un proceso investigativo más amplio. En el marco del mismo estudio sobre espacios y comportamientos comunicacionales en el medio indígena andino, y para indagar la problemática en diferentes acontecimientos públicos (asambleas, reuniones, encuentros de capacitación, etc.) se elaboró una boleta que sirviera de guía de observación, la cual además de una serie de indicadores (características, objeto y finalidad del evento, amplitud de la convocatoria -familiar, comunal, intercomunal) y del mapeo de la disposición de los asistentes, registraba quienes tomaban la palabra, en qué orden, durante cuánto tiempo, cuántas veces, con qué formas y contenidos de discurso... Entre los muchos resultados obtenidos se pudo verificar la relación entre estatuto de autoridad y ejercicio de la palabra (a mayor autoridad, prioridad en la toma de la palabra y mayor duración en su

94 Con ocasión de un estudio sobre los comportamientos comunicacionales en la comunidad andina caracterizamos esta organización y competencia comunicacionales de las mujeres en las asambleas públicas al estilo y función del "coro" en el teatro griego, que sin protagonizar la acción dramática la dirige, controla e interpreta. Cfr. J. Sánchez Parga, *Conocimiento, aprendizaje y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1987.

uso); a mayor autoridad, un uso de la palabra más retórico y menos explicativo o argumentativo (como si función de la palabra autoritaria fuera convencer y no tanto dar razones); niveles de participación inversamente proporcionales a los niveles de asistencia, y duración de las intervenciones inversa a su número; etc.

Pero fue necesario comparar esta observación con otra completamente diferente para mejor comprender el fenómeno estudiado, ya que las características comunicacionales de los espacios públicos dominados por los hombres pueden contrastar mucho con los espacios más privados, domésticos y familiares, predominantemente femeninos, cuya observación produjo el interés adicional de tener que rectificar no sólo los dispositivos metodológicos y técnicas de registro utilizadas, sino también los mismos presupuestos de la investigación: las boletas diseñadas para el registro de los espacios comunicacionales públicos de los hombres, al ser aplicadas a los espacios privados, domésticos y femeninos produjeron datos en apariencia inexplicables y que se sustraían a los criterios de observación previstos. Se necesitaba una particular observación de estos espacios comunicacionales predominantemente femeninos, donde además el contenido de la comunicación era la salud, la enfermedad y la cura de los hijos: lo que entonces se pudo comprender fue un modelo de comunicación extraordinariamente original, totalmente desprotocolizado, y tan singular como imprevisto en el anterior *modo de observación*: en un sólo minuto eran varias las mujeres, y algunas más de una vez, que tomaban la palabra, con una tal sintonía de voces, que parecía un “monólogo colectivo”. Lo que en un principio consideramos el discurso tradicional de las mujeres sobre la tradicional cultura de la salud y enfermedad de los niños, de la que ellas serían las principales depositarias, después nos pareció comprenderlo mejor como el discurso tradicional de la cultura pronunciado a través de las mujeres. El discurso cultural es siempre un monólogo colectivo, poco importa por quien sea interpretado.

Esto mismo nos conducía a otro “campo de observación” complementario: el discurso de los cinco *kurakas* (autoridades tradicionales) de Challa (Bolivia), que completamente borrachos recorrían juntos

sus comunidades, asentadas sobre las colinas alrededor del pueblo antes de la fiesta, y durante una media hora les dedicaban a cada una de sus comunidades una suerte de “sermón”, que nadie escuchaba, pero que las autoridades estaban obligadas a recitar, porque en ese uso de la palabra se agotaba todo su poder, y que no era más que el ancestral y tradicional discurso de las mismas comunidades sobre sí mismas en la voz de sus autoridades⁹⁵. Finalmente al comparar el discurso de los *kurakas* de Challa en el ejercicio de su autoridad con el discurso de las mujeres de Otavalo sobre la salud / enfermedad pudimos comprender que el “monólogo colectivo” de éstas como el de aquellos no era más que el discurso tradicional de la sociedad sobre sí misma; que cuanto más colectivo es el código de un discurso, tanto más codifica la cultura de un grupo, y tanto más el grupo se encuentra *sujeto* a dicho discurso. Aunque en términos intensivos “el antropólogo practica la observación integral... la absorción del antropólogo por el objeto de su observación” (Lévi-Strauss, 1973:22), la observación antropológica se extiende ilimitadamente de un campo a otro, amplificando y complejizando la comprensión de los fenómenos observados. A diferencia de la entrevista, el cuestionario o la encuesta, que son siempre portadores de un conjunto de hipótesis, preguntas a las que se espera responder con la información y datos obtenidos, la observación y lo observado sólo pueden ser interrogados, comprendidos y explicados a partir del mismo campo de la observación y del campo cultural en el que se inscriben: es a partir de la cultura en la que se enmarca y del conocimiento que tiene de ella, que el antropólogo puede ir interpretando los resultados de su observación.

La relación del antropólogo con su propia observación debe ser tan atenta como inteligente y reflexiva, capaz de discernir sobre las disposiciones de la misma actividad observadora, la cual en ocasiones se hallará demasiado urgida por comprenderlo todo en una situación que se presenta poco clara, muy extraña y hasta inextricable; mientras que

95 Hemos tratado más ampliamente este tema en *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1986.

en otros casos, los más frecuentes, la observación habrá de limitarse a aplazar toda interpretación, a “notar informaciones casi triviales con el sentimiento de no tocar lo esencial”; aunque sea a posteriori que las dificultades se resuelven y las complejidades se aclaran, y lo que parecía insignificante deviene extraordinariamente significativo; siempre en la medida que el material de la observación va siendo conceptualmente investido. Esta misma problemática y discernimiento crítico afecta la selección del material observado, siendo difícil juzgar y distinguir lo importante y lo accesorio, cuando puede ser al cabo de una investigación o después de años de trabajo, que lo considerado accesorio y sin sentido termina adquiriendo un gran significado y valor interpretativos. De igual manera que materiales en apariencia heterogéneos y dispersos desde el punto de vista de la observación y su registro terminan revelando una gran coherencia y posibilidades de sistematización.

Junto con los hechos y los objetos obviamente también el antropólogo deberá registrar las palabras, pero mientras que el sociólogo y sus técnicas de producción de datos pueden y deben abstraer la información verbal de sus contextos, la observación antropológica habrá de registrar las circunstancias y situaciones, que confieren pleno sentido a las palabras y su mismo modo de producción; mientras que otras técnicas y otras ciencias sociales de recolección de datos *interrogan* la realidad a través de ciertos informantes (cualitativa y cuantitativamente seleccionados), al antropólogo en cambio no le queda más remedio que *interrogarse* sobre la realidad observada, *interrogar* ésta desde la cultura que estudia y ésta desde aquella. Y sobre todo “oscilar constantemente entre la teoría y la observación” (Lévi-Strauss, 1973:25). Precisamente porque la observación es una construcción metodológica de la mirada al interior de un proceso científico, “observar es elegir, es clasificar, es aislar en función de la teoría... De lo cual se sigue que todo principio teórico debe poder traducirse en método de observación, y que inversamente la observación deberá respetar fielmente las directivas del análisis conceptual” (Malinowski, 1968: 16). El problema de la relación entre lo real visible y el modelo conceptual no se resuelve a partir de una correspondencia binaria y mecánica entre ambos, sino desde una aper-

tura hermenéutica, de una adecuación cuyo sentido siempre estará sujeto a interpretaciones.

2. Los campos de la observación

Se cometería un error, al desconocer la importancia de las facultades mentales que movilizan la observación (y que no se movilizan en la simple mirada), las que confieren a la observación particulares competencias intelectuales y sobre todo “la necesidad permanente de coherencia, de comprensión y de interpretación”⁹⁶. De manera particular la memoria es más que un simple reservorio de informaciones y datos, capaz de reactivar la observación con el recuerdo de otros hechos inconexos, en parte inexplicables o en apariencia insólitos, que adquieren sentido en el transcurso de nuevas observaciones, al encontrarse relacionados con nuevas realidades observadas. Pudiendo ocurrir lo contrario: informaciones y datos acumulados en la memoria confieren sentido y significación a las nuevas observaciones. Según esto la memoria sensibilizaría la observación incluso ante la falta aparente de *significado* de no pocas realidades registradas, haciendo que tal déficit de sentido se vuelva extremadamente *significante*. En un principio habíamos prestado poco interés al hecho de que los alimentos durante el ritual funerario después del entierro se amontonaran en el mismo lugar, en donde había estado el ataúd del muerto; lo que posteriormente se reveló muy significativo en razón de una asociación entre el muerto, cuya muerte vulnera la comunidad de los vivos y los víveres cuyo consumo compartido revivifica dicha comunidad. La eficacia de la memoria no se limita a la fase de la observación, sino que se prolonga después en la del registro (“diario de campo”) y del análisis: y no simplemente recordando hechos observados, sino sobre todo enriqueciéndolos, interpretándolos, completándolos y resignificándolos con otros recuerdos.

Es siempre un determinado estudio, el que define su propio campo de observación, que siempre está poblado de personas, accio-

96 Anne-Marie Arborio & Pierre Fournier, *L'enquete et ses méthodes: l'observation directe*, Nathan, Paris, 1999: 48.

nes, objetos, formas... pero también de realidades, que la misma observación ha de construir, ya que no están directa y visualmente dadas, como son las relaciones entre dichas personas, acciones, objetos y formas, sus comparaciones, diferencias, simetrías y contrastes, las distancias y cercanías entre ellas, las correspondencias, complementariedades y sustituciones, secuencias y simultaneidades... Se trata en definitiva de una serie de categorías, que formalizan toda observación y que resultan extremadamente significativas de las realidades observadas; ellas codifican la inteligencia de la observación. El campo de la observación directa se halla constantemente sujeto a un trabajo de construcción y reconstrucción de los objetos y los hechos, que tienen lugar en él, conjugando un eje de observación *sincrónica* con un eje de la observación *diacrónica*, que identifica la secuencia de acciones y acontecimiento. El silencio durante la comida en las culturas andinas se vuelve significativo en relación con la posterior locuacidad durante las bebidas.

Como se acaba de comprobar más arriba, la observación antropológica está abocada a pasar continuamente de la observación de un *campo de objetos* a la observación de los *objetos de un campo* y viceversa: la observación de fenómenos comunicacionales nos conduce a observar la comunicación de las prácticas del poder y la autoridad. Un rito funerario, una fiesta, la celebración de los muertos el día de difuntos en un cementerio, una asamblea de comunidades configuran diferentes *campos de observación*, donde todos los objetos, prácticas y discursos se encuentran organizados semántica y culturalmente por las particularidades de cada campo; sin embargo una *observación de los objetos* culturales puede atravesar diferentes campos: la comida, los gestos, los códigos comunicacionales, el poder y la autoridad, las oposiciones simétricas entre sexos... Para una organización *sincrónica* o *diacrónica* de diferentes campos y objetos de la observación se presta el "diario de campo", cuyo registro y acumulación de datos e informaciones proporciona múltiples usos y reconstrucciones. Un campo de observación puede identificarse en razón de una determinada unidad u homogeneidad espacial y temporal. Por ejemplo el estudio de una parcela campesina y su sistema de asociaciones de cultivos o bien una fiesta. Esta definición del campo de observación puede también basarse en una homogenei-

dad o unidad temática pero en una espacialidad discreta: por ejemplo, el estudio de las constantes y variantes del sistema de asociaciones de cultivos en diferentes parcelas de una comunidad o zona agrícola determinada.

El mismo campo de observación puede ser definido diacrónica o secuencialmente en razón de las posibles modificaciones temporales. Tal sería el caso, por ejemplo, del estudio de las rotaciones de cultivos en una parcela campesina a lo largo de varios ciclos agrícolas; observación ésta que podría en primer lugar completarse, comparando el sistema de asociaciones y el de rotaciones de cultivos, incorporando el factor cuantitativo o estadístico, y en segundo lugar podría también ampliarse, incorporando también un factor cuantitativo o estadístico, que tuviera en cuenta una muestra de los dos sistemas de asociaciones y rotaciones de cultivos en parcelas de una comunidad o zona agrícola. Esta misma observación cada vez más complejizada puede derivarse a otros campos de interés: las estrategias campesinas entre una agricultura intensiva o extensiva, entre una producción agrícola de subsistencia y de mercado, entre la productividad de la tierra y el mantenimiento o reproducción de su fertilidad de acuerdo a su doble sistema de asociaciones y rotaciones de cultivos. Un mismo campo de observación puede ser definido secuencialmente en base a sus sucesivas modificaciones a lo largo de un particular período temporal.

En determinados casos la observación de un proceso temporal, que en realidad exigiría varios años de estudio, puede resolverse a partir de un procedimiento analítico y diferencial de la realidad observada. Un ejemplo clásico muy ilustrativo de este modelo de observación realizó M. Mead, cuando estudió el proceso de la adolescencia en Samoa, tomando una muestra de caso en base a la sucesión de distintas edades de jóvenes, desde la niñez hasta la fase adulta⁹⁷. Pero más allá del recurso metodológico que *define* un campo de observación, ésta

97 M. Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, W. Morrow and Co., New York, 1935; *Coming Age in Samoa*, 1939.

constituye sobre todo el dispositivo que obliga al antropólogo a atravesar una cultura, a detenerse constantemente en ella, y no pasarla de largo, a la vez que, de acuerdo a la enigmática idea de Lévi-Strauss, la misma observación lo integra a dicha cultura y lo absorbe: el antropólogo termina convirtiéndose en su observación y en lo observado. Y es que la observación antropológica opera como un fuerte dispositivo de identificación. En verano de 1990 en una comunidad aymara (Corqueamaya) cercana al Titicaca (Bolivia) observé durante largo rato el gesto de una mujer moviendo la piedra vertical sobre otra que servía de mortero, para moler el ají; cuando tres años más tarde regresé, esa misma mujer molía el ají con una licuadora eléctrica. Aquel gesto ancestral hecho de ritmos exactos y singulares se había perdido para siempre, pero su pérdida hizo inolvidable aquella observación. Y además sirvió para revelar que no sólo las temporalidades de los hechos y las cosas observables sino también que el mismo antropólogo se convierte en sujeto (objeto) de las realidades observadas: “la absorción definitiva del observador por el objeto de su observación” (Lévi-Strauss, 1973: 73:61); cuando el mismo antropólogo se vuelve parte del pasado de la sociedad y cultura estudiadas.

Ahora bien, para que la *observación integral* incorpore la inteligencia y comprensión de la realidad observada al interior de la totalidad cultural en la que se inscribe, y de la que recibe su significación cultural, es preciso una condición previa: que el antropólogo se haya en cierto modo desprovisto de la mentalidad y conjunto de ideas que presupone su actividad observadora. Este presupuesto es fundamental para que “cada una de sus observaciones ofrezca un valor de experiencia y permita deducir verdades generales” (Lévi-Strauss, 1973:61), haciendo que la experiencia vivida (*Erlebnis*) de las realidades observadas se vuelva experiencia adquirida y consciente (*Erfahren*) de la cultura, donde se aplica la observación antropológica.

No es propiamente el antropólogo sino la realidad u objeto observado el que condiciona e impone un particular modelo y campo de observación. De ninguna manera invalida esto la preparación de un operativo metodológico para la observación ni la elaboración de dispo-

sitivos e indicadores, referentes y enfoques de una práctica o proceso observadores, pero sí obliga a someter la observación a aquellas “vigilancias epistemológicas” (G. Bachelard, 1975), que supondrían, en primer lugar una vigilancia sobre la realidad observada, que la identifique y defina; en segundo lugar una vigilancia sobre la misma observación, sus enfoques, dispositivos, atención y detenimiento; en tercer lugar una vigilancia sobre los mismos presupuestos de la observación, que puede afectar tanto el objeto como el modo de observar. Es esta vigilancia múltiple la que impide que el método antropológico se vuelva hábito del antropólogo: ya que “un *método* que se vuelve *hábito* pierde sus virtudes” productivas de conocimiento (o.c., p. 66). Lo que en un primer momento parecía una diferencia sexual en los estilos comunicacionales en el medio de las comunidades andinas, después se manifestó un diferente uso de los espacios públicos y privados de la comunicación por los hombres y las mujeres, para terminar descubriendo que los comportamientos comunicacionales se encuentran muy condicionados por el contenido cultural del discurso comunicacional: también los *kurakas* pronuncian el discurso de la autoridad tradicional con un monólogo colectivo, de la misma manera que las mujeres pronuncian el tradicional discurso sobre la salud-enfermedad; aunque de hecho es el discurso de la cultura que habla en ellos. En definitiva es siempre la fuerza de la cultura, que impone una personalidad y un discurso colectivos en una sociedad.

3. La observación participante

Cuando uno se encuentra en un paisaje desconocido, ya sea un desierto, la tupida selva amazónica o las inmensas extensiones (páramos o altiplanos) de los Andes, por muy atento que mire no distingue nada; pero a medida que el antropólogo se va acostumbrando la vista a dichos paisajes, irá descubriendo formas y figuras, nuevas cosas que antes no veía, los movimientos de objetos, animales y personas, que en un principio le pasaban inadvertidos. Exactamente lo mismo le ocurre a un observador de una cultura que todavía desconoce, y a la que no está acostumbrado: ni siquiera sabe qué es lo que hay que observar o qué registrar cada vez que le parezca un interesante objeto de observación;

pero a medida que se va adaptando y familiarizando con dicho paisaje cultural, no sólo su observación se vuelve cada vez más sensible y aguda, viendo lo que antes no veía, sino que en todo lo que mira descubre importantes e interesantes objetos de observación. El mismo observador se va convirtiendo en parte de ese paisaje cultural y cada vez participa mejor de las realidades observadas, en la medida que las observa desde la misma cultura de la que ambos son parte. Esta necesidad del antropólogo de habituarse y adaptarse a un determinado *paisaje cultural* se reproduce a una escala microfísica, cuando la observación se aplica a un campo o territorio particular de una cultura; también en este caso la observación habrá de identificarse y metabolizarse con dicho *campo de observación*, para mejor observar los hechos y realidades que lo integran. Así se explica por qué una buena observación requiere un largo trabajo de campo, al que se acostumbra una mirada cada vez más habituada.

La observación se funda sobre una primera y espontánea percepción empírica de la diferencia y de las distancias respecto de las realidades observadas: "si puedo observarlos es porque no son como yo" (Affergang, 1987:228); de ahí la necesidad epistemológica de que la observación específicamente antropológica no pueda ser más que *participante*, de tal manera que llegue a *compartir* dicha diferencia, para comprenderla y explicarla desde la "otra" sociedad y desde su relación con ella. Sólo así se puede pensar en qué medida la diferencia del "otro" corresponde a una diferencia del observador: el carácter taciturno del otro observado remite al carácter locuaz del observador o viceversa.

Mientras que el observador en sociología está *fuera* del sujeto y en el psicoanálisis "el observador está por definición situado dentro del sujeto"⁹⁸, la observación antropológica es *exterior* y a la vez *interior* al

98 G. Devereux, *Ethnopsychanalyse complementariste*, Flammarion, Paris, 1985: 17. El hecho cultural "transformado en material o estructura psíquica, en super-ego, en Ideal del Yo, en Yo - en algo aprendido, producido o construido - es interno: está dentro" (p.63).

sujeto o cultura observada. Y la razón es porque la cultura además de un componente de la realidad social *externa* constituye también una experiencia subjetiva en cuanto forma simbólica, sentido y valoración con lo que se vive lo social. Por ello mismo la observación de una cultura ha de combinar ambas dimensiones para ser completa y coherente: una observación sólo objetiva de la cultura no proporciona más que informaciones sobre sus diferencias, sobre una *sociología de la cultura*, pero sin garantizar su comprensión. El conocimiento antropológico y de manera particular la observación antropológica se construyen a partir de la simétrica oposición entre la extrema *distancia* (exterioridad y objetividad) y la extrema *participación e identificación* (interioridad y subjetividad); ambas disposiciones y categorías de la observación y del conocimiento antropológico nunca están dadas y han de ser constantemente construidas: “la *distancia* es extrema y el antropólogo sabe que deberá recrear incansablemente esta distancia a lo largo de la vida cotidiana... la distancia debe ser constantemente mantenida... la distancia es la condición por excelencia del conocimiento etnográfico”⁹⁹.

Si Malinowski había instaurado la participación total del etnógrafo no sólo en la vida sino también en el pensamiento indígenas, es porque la participación en la vida de la “otra” cultura serviría de medio e instrumento para participar en el modo de pensar de la otra cultura: lo que permitiría comprender y explicar los hechos observados en ella: “entender el punto de vista del indígena, sus relaciones con la vida, comprender su visión del mundo” (Malinowski, 1963). Pero una pereza mental ha hecho que mucho antropólogo se haya limitado a compartir la vida de la otra sociedad, sin tomarse el trabajo de compartir sus modos de pensar, y menos identificarse con ella. La *observación participante* propia de la antropología no debe confundirse con la participación del observador en el campo de su observación más propia de la sociología y que consiste en “el modo de presencia del investigador en

99 Ya antes que Lévi-Strauss enunciara la singularidad de la observación antropológica en cuanto “mirada alejada” (*le regard éloigné*), la tradición etnográfica ha considerado que “la distancia es una exigencia científica” (M. & Fr. Panoff, *L'ethnographe et son ombre*, Payot, Paris, 1968: 24-27; 38).

el seno del medio observado”¹⁰⁰. La observación antropológica adopta “el punto de vista” de la cultura para observar los hechos y realidades que tienen lugar en ella; desde el conocimiento que tiene de dicha cultura y desde la experiencia y subjetividad de ella hace el antropólogo participante su observación; y en esta precisa acepción epistemológica las posibilidades participativas de la observación antropológica son ilimitadas, ya que ésta siempre es perfectible. No porque pueda observar mejor los hechos sino porque puede conocer mejor, subjetivamente, la cultura que los produce.

Ahora bien “si los viajeros europeos del siglo XVI al XVIII, a veces hasta más tarde, quedan a medio camino entre la observación y los fantasmas”¹⁰¹, es porque lejos de descubrir los nuevos mundos culturales con nuevas miradas siguen contemplándolos con su mirada europea, provocando una percepción entre fantasmal y surrealista. Y es que la capacidad del observador de participar en la otra cultura identificándose con ella será siempre equivalente al desprendimiento de su mirada respecto de la propia cultura. La observación participante habrá de desprenderse de la actualidad del antropólogo para adoptar la visión desde el pasado de la cultura estudiada: “el ojo que ve es el de la tradición” (F. Boas). Fantasmal resulta inevitablemente una observación donde la *distancia* respecto de las realidades observadas es tan grande, que lejos de quedar compensada por una cierta *participación*, se encuentra deformada por una total ausencia o rechazo de reconocimiento.

100 Henri Peretz, 1998: 50. En este mismo sentido, en la tradición anglosajona, se plantea convencional y generalmente la “observación participativa” en cuanto participación del observador: cfr. J. D. Lohman, “The Participant Observer in Community Studies”, en *American Sociological Review*, vol. 2, n. 6, 1937:890-897; Florence Kockhohn, “The Participant Observer Technique in Small Communities”, en *American Journal of Sociology*, 46, 1940: 331-343. Para la observación antropológica no se plantea el falso dilema “entre observar como observador con el riesgo de perturbar la situación y observar participando con el riesgo de verse constreñido en su capacidad de observar” (Anne-Marie Arborio & Pierre, Fournier, 1999: 28).

101 Lévi-Strauss, 1985: 120.

La observación del antropólogo reproduce la misma epistemología que la ciencia antropológica: la mirada alejada y distante, que mejor garantiza la *objetividad* de la (“otra”) cultura, combinada con una observación desde dentro de la misma cultura, que garantiza la máxima *subjetividad*, al participar de la experiencia y comprensión que dicha cultura tiene de la realidad observada¹⁰². Ahora bien la *mirada alejada*, que supuestamente objetiva la “diferencia” de la otra cultura, expresa de hecho una profunda subjetividad, ya que tal diferencia no existe en la otra cultura más que como representación y producto de la relación cultural, de la que el mismo antropólogo es portador: es su propia cultura la que “descubre” las diferencias de la otra cultura. Por consiguiente, la única manera que dispone el antropólogo de reconstruir la objetividad de la otra cultura, de no representársela en cuanto “diferente”, consiste en observarla participando desde ella misma, compartiendo con la otra cultura las realidades observadas. Al compartir los “puntos de vista” de la otra cultura y no desde su propia cultura, el antropólogo obtiene una observación participante; el estatuto científico de este procedimiento resulta de su “participación objetivante” y de un modo de pensamiento relacional. Siendo necesario precisar, que no es la participación del antropólogo en un determinado acontecimiento lo que hace participante su observación; su participación puede ser muy intensa sin que todo lo que observa sea entendido y vivido desde la cultura que produce y protagoniza tal acontecimiento. Esto significa que las posibilidades de lograr una observación cada vez más participante dependerá del grado de identificación y de conocimiento por parte del antropólogo de la otra cultura, la cual, cuanto mayor sea su comprensión de ella, le proporcionará crecientes dispositivos no sólo analíticos

102 Este modelo epistemológico de la observación del antropólogo ha sido objeto de múltiples variantes. “...aprenderlo *totalmente*, es decir desde fuera como una cosa, pero como una cosa de la que participa la experiencia subjetiva (consciente e inconsciente)... vivimos el hecho como indígena en lugar de observarlo como etnógrafo” (Lévi-Strauss, “Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1966); “bastante distanciado para comprender el sistema en cuanto sistema (cultural) y bastante participante para vivirlo como individuo” (M. Augé, 1998:44).

e interpretativos sino también valorativos de las realidades observadas. De esta manera la otra cultura se convierte en el principio de objetivación de los fenómenos culturales observados. Más aún, sólo esta observación participante o participación objetivante hace de las realidades observadas un *hecho cultural*; un hecho comprendido y explicado desde la sociedad-cultura que lo produce. El canibalismo observado por Clastres, descontextualizado de la cultura guayaki, lejos de ser un hecho cultural, de representar una práctica ritual y simbólica profundamente religiosa y que interpreta de manera muy significativa las características seminómicas de los guayaki (que no podían abandonar enterrados sus muertos), parecería un horror y una aberración.

Incompleto quedaría el efecto de la *observación participante* si se limitara a compartir la otra cultura e identificarse con ella, y el antropólogo no fuera transformado por dicha participación y procesara las influencias de la otra cultura en sus propias condiciones particulares y científicas. Cuando la otra cultura termina cambiando al antropólogo. Sólo de esta manera la *observación participante* se inscribe no sólo en el centro de la práctica antropológica, sino también dentro de la misma lógica y dinámica de la cultura, al volverse ella misma intercultural: la observación participante es un ejercicio de interculturalidad¹⁰³.

La prioridad epistemológica de la observación prohíbe al antropólogo recurrir a un informador, para buscar el sentido o explicaciones de algún fenómeno observado muy singular, demasiado exótico, en apariencia incomprensible o enigmático, y más bien le obliga a encontrar tales aclaraciones e interpretaciones en la misma cultura estudiada, ya que sólo desde la totalidad cultural, desde la articulación de todos sus significantes, es posible comprender los hechos culturales de cual-

103 También para el psicoanálisis la *observación participante* es concebida como una "simbiosis terapéutica", por la cual la influencia del analista sobre el analizado es tan necesaria e importante como la del paciente sobre el mismo psicoanalista: Harold Searts (*Le contre transfert*, Gallimard, Paris, 1981) dedica un capítulo de su obra a "la influencia de la transferencia sobre la observación participante del analista" (p. 252-255).

quier sociedad. Preguntar a un informador sobre el significado de un hecho o fenómeno de cultura observado supone exponerse a recibir o bien la misma respuesta estereotipada “así mismo es”, o una *elaboración secundaria*, simple racionalización ideológica, correspondiente a meras representaciones sociales¹⁰⁴. El antropólogo que recurre a un informante para aclarar el sentido de una de sus observaciones olvida una regla fundamental del método sociológico, según la cual no son los actores sociales quienes pueden dar cuenta del significado de la acción social. Y de la misma manera que según Marx “los hombres hacen su propia historia pero no saben que la hacen”, así también los hombres hacen la cultura pero no saben que la hacen, y mucho menos que son producto de su propia cultura. Según esto el antropólogo está no sólo teórica sino también metodológicamente exigido de interrogar la cultura para encontrar el sentido de los hechos culturales y buscar en la misma cultura, en el inconsciente cultural de la sociedad, la comprensión y explicación de los hechos culturales observados. La observación se manifiesta así, por consiguiente, no como una simple metodología del trabajo antropológico, opcional o preferida entre otras posibles técnicas de investigación, sino en su método específico, el más apropiado y correspondiente a la epistemología del conocimiento antropológico; ambos determinados por su objeto teórico: la naturaleza inconsciente de la cultura. Sólo desde la totalidad inconsciente de la cultura pueden comprenderse y explicarse los hechos culturales conscientes. Son siempre las “diferencias significantes” observadas en los hechos culturales, los que remiten el antropólogo a las estructuras inconscientes de la cultura, donde aquellas pueden ser descifradas; ya que únicamente en la totalidad cultural se hace posible definir el sistema de relaciones, opo-

104 Tales “interpretaciones tienen siempre el carácter de racionalizaciones o de elaboraciones secundarias, pues no cabe duda que las razones inconscientes por las cuales se practica una costumbre, se comparte una creencia, son muy distintas de aquellas que se invocan para justificarlas”; y Lévi-Strauss añade, “el indígena interrogado se contenta con responder que las cosas siempre han sido así” (1974:25). “*Imashina ñucanchic causai*” diría el indígena quichua de los Andes: “así es nuestra forma de vivir”.

siciones, simetrías abstractas más constantes, donde aparece el aspecto inteligible de los fenómenos observados.

La referencia a la cultura en cuanto totalidad para entender e interpretar cualquier hecho cultural observado resulta del mismo objeto de la antropología, la cual “nace del descubrimiento de que todos los aspectos de la vida social - económica, técnica, política, jurídica, estética, religiosa - constituyen un conjunto significativo, y que es imposible comprender ninguno de estos aspectos, sin situarlo en el medio de los otros” (Lévi-Strauss, 1974:391); en otras palabras, es la *función simbólica* ejercida por la cultura sobre los hechos sociales, lo que los convierte en hechos culturales y les confiere un sentido cultural. El hecho observado puede ser económico, técnico, político, estético o religioso, pero la observación antropológica lo transforma en un hecho cultural en cuanto pensado desde la totalidad significativa de la cultura de una determinada sociedad. Que el sentido de los hechos observados no proceda de un informante, por las razones ya aducidas (las que se desarrollan más adelante), y que más bien dicho sentido haya de ser buscado, construido y pensado por el mismo antropólogo, es fundamental para que éste logre, junto con la comprensión y explicación de la otra cultura, un reconocimiento e identificación con ella. El simple hecho de “castras un chancho” en las sociedades andinas se revela un hecho cultural, cuando es entendido desde la ritualidad, los simbolismos, los tabús y las magias, los intercambios, etc. investidos en tal hecho; todo ello lo hace culturalmente significativo; al margen de este complejo sistema de significaciones sería un hecho vanal.

En las sociedades indígenas de los Andes, fundadas y organizadas en base de una fundamental solidaridad, de un estrecho y complejo sistema de intercambios y redistribuciones, se ha podido observar que las prácticas de reciprocidad tienen dos umbrales, más allá de los cuales aquellas no funcionan: la extrema escasez o las estrategias de acumulación. Esto obliga a pensar en una economía política basada en la reciprocidad; pero también permite entender cómo una determinada sociedad trata de reproducirse excluyendo de ella en cuanto “asociales” tanto la extrema pobreza como el exceso de acumulación de riqueza.

za. En definitiva la preferencia de la observación sobre toda información verbal en cuanto procedimiento epistemológico se cifra ante todo en la importancia del *significante* más que del *significado* para la antropología; ya que el *significante* - como es también el caso para el psicoanálisis - remite al inconsciente de la cultura, mientras que en la información de las palabras predomina la referencia a los significados de los hechos y las cosas significadas. Pero hay algo más. La preeminencia de la observación sobre la palabra en el trabajo antropológico supone una cierta reconversión epistemológica dentro de las mismas ciencias sociales, que más bien habían privilegiado, con todas las reservas del caso, la información verbal por encima de la observación. Tal cambio sin embargo comporta el doble reconocimiento de que la palabra es acción y puede ser pensada no sólo por lo que dice sino también por lo que hace, junto con el reconocimiento de que los hechos, las acciones y los gestos además de sus eficacias específicas son portadores de información y de sentido. "La noción de eficacia se ha elaborado no sólo en relación con las palabras, con su magia, sino igualmente en relación con los gestos y su poder creador... la diferencia entre la palabra y el acto no es tan grande como en nosotros occidentales"¹⁰⁵. Se debe precisamente a la tradición intelectual del pensamiento de Occidente que las ciencias del hombre hayan privilegiado la palabra y el discurso en cuanto portadores de sentido, de información y de mensajes. Se entiende por ello que competa a la antropología marcar una ruptura, supeditar los métodos discursivos, el uso del lenguaje y las metodologías de la palabra a la observación, haciendo de ésta el principal instrumento en la producción del conocimiento antropológico. De esta manera también se privilegian los gestos y las acciones, los comportamientos y los objetos en cuanto soportes de sentido, portadores de significación y de eficiencias simbólicas. Propio de la antropología es restituir la articulación olvidada entre la acción y la palabra.

Participar en el sentido de *compartir* comporta a su vez una cierta *identificación* con la otra cultura; una suerte de *fusión*, que no impli-

105 Marcel Mauss, *Institución y culto*, Obras, t. II, Barral, Barcelona, 1971: 97.

ca *confusión*, la cual permite al antropólogo mantener su objetividad exterior a los hechos de la cultura estudiada, a la vez que se dota de una cierta subjetividad al estudiar tales hechos desde el interior de dicha cultura; de este modo la antropología construye su propio objeto de conocimiento en cuanto *hecho total*, que es siempre todo *hecho cultural*: comprendido desde la cultura que lo produce a la vez que él mismo explica tal cultura¹⁰⁶. Sólo participando de la cultura estudiada e identificándose con ella logra el antropólogo entender los hechos culturales desde dicha cultura; sólo así adquiere el antropólogo una experiencia a la vez objetiva y subjetiva de tales hechos culturales. “Que el hecho social sea total no significa solamente que *todo lo que es observado haga parte de la observación*; sino también, y sobre todo, que en una ciencia donde el observador es de la misma naturaleza que su objeto, *el observador es él mismo una parte de su observación*” (1967): quizás ninguna otra fórmula ha condensado de manera tan feliz como ésta de Lévi-Strauss la doble participación del hecho observado y del observador en la observación antropológica. Por una parte se significa esa “otra” cultura, **desde donde** los hechos antropológicos son observados, marcándose así la absoluta objetividad y externalidad de los hechos culturales; mientras que la participación del observador en la realidad observada significa **ese en donde** el conocimiento antropológico se subjetiva e internaliza. Esta singular originalidad del pensamiento antropológico diferencia su particular epistemología de las otras ciencias sociales.

El método antropológico deberá por consiguiente, dentro de un particular sistema de simetrías y coordenadas, observar los hechos de la “otra” cultura como realmente diferentes de la propia cultura (condición *requerida* sin la cual no hay *objetividad* del “hecho antropológico”), pero también debe observarlos desde la cultura a la que pertenecen, y desde los sentidos que ésta les atribuye (condición *suficiente*, sin la cual no es posible la explicación y comprensión *subjetivas*, que re-

106 M. Mauss destaca la idea griega de “*omoiosis*” inherente al concepto de participación, como “un esfuerzo por identificarse con las cosas” (*Obras*, t. II, p.105).

quiere el hecho cultural). Que la *observación participante* se muestre el método específico de la antropología, reside en que tanto su objetivo como su efecto poseen un doble carácter *des-etno-céntrico*, y por otro lado *endo-étnico*, siendo complementarios ambos procesos: observar la otra cultura desde su interior presupone, a la vez que tiene por efecto una reducción del etnocentrismo. Ahora bien, la “mirada alejada” del antropólogo hace que la participación e identificación con la *otra* cultura nunca transforme plenamente al antropólogo en *parte* de la cultura estudiada y en tal sentido se puede comprender y explicar dicha cultura desde su interior sin dejar de pertenecer el antropólogo a su propia cultura¹⁰⁷. Sólo porque el antropólogo nunca será un indígena puede racionalizar la experiencia de una cultura, cuyas lógicas y sentido más profundos el indígena vive de manera inconsciente; pues él sí es vivido por su propia cultura.

107 De esta manera no ocurre que “el etnólogo que tratara de comprender el universo de los bororo y de explicarlo desde el interior, ya no sería un etnólogo sino un bororo” (M. Augé, 1979: 139).

Capítulo V

LA PALABRA: MAS ALLA DE LA ENTREVISTA Y LA INFORMACION

“El discurso secreto de las palabras...” (Julia Kristeva,
Les nouvelles maladies de l’ame)

Comunicación o intercambio con el “otro”, lugar de producción de identidades y alteridades, producción de sentido y significaciones, codificador semántico del hecho cultural, la palabra aparece tanto objeto como instrumento privilegiados de la antropología, para la cual la palabra del “otro” es el complemento antinómico de la “propia” mirada: aquella empieza donde termina ésta, más allá de toda observación. Mientras que la observación (de las diferencias) proporciona a la antropología la máxima objetividad, la palabra del “otro” le ofrece la máxima subjetividad para la comprensión de las culturas diferentes. A la vez que completa su programa ético, al imponerse entender al “otro” desde sus propias palabras, la antropología se constituye en el modelo de la relación entre culturas, interculturalidad. Al tener por objetivo “la búsqueda de las razones de actuar más profundas y más ocultas de las sociedades mal llamadas primitivas, y por esta prodigiosa ampliación del conocimiento y de la valoración de sus culturas”, la antropología hace de lo más esencial del hombre el objeto de su estudio: la palabra¹⁰⁸. Además de definir la esencia del hombre en su razón o *logos*, la palabra se constituye en cuanto su fundamental forma de intercambio. La acción verbal y el sistema del lenguaje son tan productivos y organizadores de la cultura que las diferencias culturales podrían fácilmente

108 Cfr. Jean - Paul Lebeuf (“L’enquete orale en ethnographie”, en *Ethnologie Générale*, col. Pléyade, Gallimard, Paris, 1968:180), quien destaca “el aspecto subjetivo de la indagación oral” (p.184).

ser pensadas e interpretadas a partir de las relaciones que las sociedades tienen con la palabra, sus usos y codificaciones. Pero mientras que el campo de la observación es ilimitado, las palabras son escasas en el trabajo de campo; y el antropólogo más que buscarlas y provocarlas ha de estar atento y esperar por ellas; las que muchas veces se producen cuanto menos se las espera. El contraste de convivir con una jungla de imágenes, cuyo sentido resulta siempre difícil de descifrar, y en un desierto de palabras, cuyos significados inmediatos hay que descartar sistemáticamente, hace que el antropólogo haya de prestar mayor atención a las palabras de “el otro” que a sus observaciones. De otro lado, mientras que las observaciones siempre terminan siendo propias, las palabras han de permanecer siempre “ajenas”.

1. La acción y la palabra

A diferencia de la *palabra sociológica*, que sirve para interpretar la realidad, para la antropología toda palabra es objeto y sujeto de interpretación; y como siempre también objeto de una doble hermenéutica, ya que el antropólogo ha de preguntarse no sólo qué significa para él una palabra escuchada en una determinada circunstancia, sino también qué significa para quien la pronuncia. En todas las sociedades la palabra es o un bien escaso (culturas “taciturnas” como las andinas, según los cronistas españoles) o un recurso abundante (culturas locuaces, como las mediterráneas, árabes o africanas); pero en cualquiera de ellas la *palabra antropológica*, la palabra significante es rara. Cuando Lévi-Strauss dice que “el etnólogo se interesa sobre todo a lo que no está escrito” (1974: 33), a lo que no puede ser objeto de una transcripción, se refiere a las palabras, cuyo sentido radica no tanto en lo que enuncian cuanto en lo que significan, sugieren (quieren decir) y en el modo de ser enunciadas¹⁰⁹. Para el trabajo antropológico el estudio de

109 El interés del antropólogo por la palabra es análogo al del psicoanálisis, cuya hermenéutica no tiene otro objeto que la palabra, su intersección entre la lengua y el lenguaje. Si el analizante se deja interpretar a través de sus palabras, es porque inconscientemente es interpretado por ellas. De igual manera que nadie en una sociedad *dice* su cultura sino en la medida que es *hablado* por ella.

una cultura comienza y pasa por el de sus palabras: de qué habla tal sociedad o grupo humano, cómo habla y cómo usa sus palabras, qué códigos lingüísticos regulan su manera de expresarse, de comunicar y comportarse; cuál es la relación entre la palabra y los gestos.

Puesto que no hay comportamiento que no sea lingüístico, “el aprendizaje de la lengua con sus usos lingüísticos es al mismo tiempo el aprendizaje de la estructura social”; esto supone reconocer “la interacción dinámica entre la forma de discurso aprendida, las experiencias que organiza y los comportamientos”¹¹⁰. El antropólogo está obligado a pasar de los comportamientos lingüísticos de los individuos a las disposiciones normativas y significativas del grupo. Aun reconociendo que toda sociedad, grupo humano y sector social se rigen por un *código restringido*, cuyo vocabulario, gramática y organización discursiva se encuentran muy normados, estereotipados o ritualizados, y un *código elaborado*, que cada locutor dispondría de manera más autónoma, creativa, espontánea y personal, el antropólogo se mostrará particularmente sensible a ese *meta-código cultural*, que articula y organiza por igual tanto los componentes lingüísticos más comunes y compartidos como los más particulares e individualizados. Considerando siempre que cuanto más “tradicional” o “comunal” es una sociedad, cuanto más predomina en ella una personalidad colectiva, tanto más dominante será el código *restringido*, mientras que a mayor complejidad social y mayor individualización a su interior, más importancia tendrán los códigos elaborados.

Uno de los principios fundamentales para interpretar la palabra y los usos del habla en una cultura reside en la relación entre el verbo y la acción, el gesto y la palabra, el intercambio y la comunicación. Hay culturas donde la palabra posee una extraordinaria *performancia* o eficacia: capacidad de *hacer* lo que *dice*. Tal ha sido el aporte de las culturas semitas, en particular la hebrea, cuya tradición religiosa ha hecho

110 Cfr. Basil Bernstein (*Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et control social*, Edit. de Minuit, Paris, 1975: 64s), de quien hemos tomado los conceptos de código restringido y elaborado.

del *dabar* (bíblico) una palabra que produce hechos y realidad, que hace historia; a diferencia del *logos* griego más referido al discurso y la razón¹¹¹. La civilización occidental ha mantenido esta performance de la palabra en muchos de sus ámbitos (jurídico, penal, administrativo, político, religioso, y hasta en las mismas relaciones sociales más cotidianas...); es “hombre de palabra” quien cumple lo que dice. Esta *eficacia de la palabra* presupone una asociación entre el poder y la palabra: quien detenta poder detenta también la palabra. Por el contrario hay culturas, donde la palabra carece de una tal performance o eficacia, y donde predomina una fuerte disociación entre poder y palabra. De acuerdo a la antropología política de Clastres en las sociedades primitivas el poder desprovisto de fuerza sólo dispone de la autoridad de la palabra: más que un derecho a hablar está obligado a hablar: la palabra es la deuda que el poder contrae con el resto del grupo; obligado a hablar e impedido de actuar¹¹². Allí donde la palabra no es performante, donde no hace lo que dice, el *poder de la palabra* sólo sería significativa, toda su fuerza es de carácter simbólico: significar el intercambio al interior de la sociedad y el vínculo social; la palabra es la sustancia de lo cultural en la sociedad. Mientras que la civilización occidental ha tendido a institucionalizar la asociación entre la palabra y la acción, la sociedad primitiva más bien parece mantener la separación entre hablar y actuar: “los indios son siempre silenciosos; toda palabra sería

111 En la Biblia la “palabra de Dios” es acción divina. Ya el libro del Génesis comienza revelando la acción de la palabra: “Yahve dijo...y se hizo”. Esta tradición se manifiesta incluso en el más hebreo de todos los Evangelios, el de Marcos, donde Jesús más que enseñar, recurrir al discurso, *hace cosas*. Y toda la sacramentalidad cristiana se funda sobre la extraordinaria fuerza de la palabra: una palabra sacramental de eficacias transformadoras de la realidad material en realidad espiritual.

112 A diferencia de Occidente, donde “palabra y poder mantienen tales relaciones que el deseo de lo uno se realiza con la conquista de lo otro”, en la sociedad primitiva (“contra el Estado”) poder y palabra se excluyen, y “el deber de la palabra del jefe, este flujo constante de la palabra vacía que él *debe* a la tribu, es su deuda infinita, la garantía que prohíbe al hombre de la palabra de hacerse hombre de poder” (P. Clastres, *La société contre l’Etat*, Edit. de Minuit, Paris, 1974: 133; 136).

inútil, pues cada uno sabe lo que tiene que hacer”¹¹³; y lo que cada cosa expresa suficientemente, no es necesario decirlo.

Se incurriría en un serio malentendido, suponer que la palabra “indígena” es siempre ineficaz y carente de poder. Todo lo contrario, siempre será necesario indagar cuál es su particular eficacia y qué poder específico posee. Según el mismo Clastres la palabra está reservada al jefe o máxima autoridad, ya que todo su poder se agota en la palabra: no tiene más poder que el de hablar. Por eso la palabra tiende a desplazarse de los usos cotidianos de lo social, con la finalidad de reservarse para sus empleos políticos más específicos: como el de actuar en cuanto antídoto del poder. La autoridad se define no por lo que *hace* sino por lo que *dice* (Clastres, 1972:106). Que cuando el jefe habla la tribu no le escuche, no significa que la palabra del jefe no tenga ningún poder; todo lo contrario, todo su poder consiste en remitir al discurso de la sociedad sobre sí misma, que la sociedad conoce de memoria; el discurso del jefe nunca es *su* discurso sino el de la socio-cultura que habla por él¹¹⁴. Una fuerza particular de la palabra se manifiesta en el medio indígena como en el mestizo, donde nunca se emplea el verbo *hablar* sino más bien *conversar*, reservándose el uso de *hablar* a su significado de reñir o corregir: “mira que te habla tu padre”, amenazará una madre al hijo; “me habló” se quejaría una secretaria por la reprensión de su jefe. Precisamente porque las sociedades “primitivas” respetan mucho más los recursos “naturales” como es el lenguaje, y no abusan del habla, el antropólogo tiene que mostrarse mucho más sensible a las circunstancias y modalidades del habla. “Las manifestaciones verbales son (en dichas sociedades) con frecuencia muy limitadas a circunstancias prescritas, fuera de las cuales se cuidan mucho las palabras” (Lévi-Strauss,

113 P. Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*, Plon, Paris, 1972: 18. Como muchos antropólogos también Lévi-Strauss ha reconocido que “nuestra civilización trata el lenguaje de una manera que podríamos calificar de inmoderada” (1958/ 1974: 78).

114 Hemos analizado este fenómeno en el caso de “los kurakas de Challa”, donde los jefes sermoneaban a sus comunidades sin que éstas les prestaran atención. Cfr. J. Sánchez Parga, *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1986: 403ss.

1958/1974: 78). Finalmente la fuerza de la palabra puede radicar en la máxima participación de la sociedad en su sentido: cuando los sentidos de las palabras son tan compartidos, que son parte del intercambio al interno de la sociedad y del vínculo social: cuando “la palabra es la sustancia cultural de la sociedad” (Leenhardt, 1971:195s).

Hay que reconocer, sin embargo, que en general las sociedades primitivas o tradicionales aparecen menos verbales, porque para ellas “el acto es una palabra” (ibid.); toda acción y todo objeto son portadores de una palabra y un significado unívoco y compartido por todos los miembros del grupo. Que todas las sociedades puedan distinguirse de acuerdo a su mayor o menor asociación (más performante) y disociación (menor performance) entre la palabra y la acción, significa que mientras algunas culturas privilegian el sentido y significación inherentes a los hechos y las acciones, puesto que todas las cosas son portadoras de su propia palabra, otras culturas por el contrario, sin ignorar que todos los objetos y hechos tienen un significado propio, tienden a privilegiar una mayor inversión de sentido en ellos por una agregación de discursos y palabras; como si tal sentido de los hechos se prestara a distintas acepciones, necesitándose las palabras para precisarlo. La tarea de la antropología consiste no sólo en despejar el sentido de los gestos y de los hechos en una cultura, traduciendo dicho sentido en conceptos y palabras, sino también ha de tomar los discursos y palabras que se producen y circulan en una cultura como si fueran (además de gestos y hechos) signos y significantes de otras realidades. En el campo antropológico el predominio de los signos sobre las palabras y la reconversión de éstas en signos obliga a emprender una aventura semiológica de constantes desciframientos y a una actitud eminentemente hermenéutica; una lectura de los signos que nunca aparecen *dados*, cuyo sentido más bien es preciso descubrir encubierto y disperso por los entramados de una socio-cultura.

2. Comunicación e intercambio

El del antropólogo es un oficio intercultural por el hecho de comunicarse con la “otra” cultura a partir de los códigos comunicaciona-

les de ésta; así se opera un intercambio cultural. De ahí que el primer y principal reto del antropólogo consista en saber cómo se realiza la comunicación en un determinado pueblo, sociedad o grupo social, no sólo para comprender los comportamientos de dicho grupo humano, sino también para mejor relacionarse y comunicarse con él. Este preámbulo de la actividad del antropólogo constituye también el umbral de una cultura: las prácticas comunicacionales son diferentes en cada cultura y los usos de la palabra en la vida social corresponden siempre a una particular simbólica cultural¹¹⁵. Si quisiéramos resumir a un solo problema la práctica y el método antropológicos, habría que convenir en el de la comunicación, que en resumidas cuentas no es más que la cuestión de la interculturalidad. Muchas veces la “otra” lengua no significa una lengua diferente a la del antropólogo, sino “otra” manera de hablar la misma lengua por parte de un grupo culturalmente distinto. Por eso hablar la lengua del “otro” no garantiza comunicarse con él y mucho menos comprender su cultura. Cuando nos situamos en el plano de una relación entre culturas “en la medida que se instaura una comunicación, se trata esencialmente de una *metacomunicación* más que de una comunicación conceptual en sentido propio”¹¹⁶. No es por consiguiente un simple problema de lengua, ya que aun hablando la misma lengua pero perteneciendo a culturas distintas, los malentendidos resultarán inevitables, si no se pasa a ese plano de la *metacomunicación*, que presupone un mutuo reconocimiento cultural de los interlocutores¹¹⁷. Cuando más que comunicar significados se intercambian signi-

115 Jacqueline Lindenfeld habla de un entramado complejo de convenciones lingüísticas, culturales e interaccionales que regulan las comunicaciones sociales (“De l’ethnographie de la communication à la sociolinguistique interactionniste”, *L’Homme*, t. XXIV, 1984). Cfr. Dell Hymes, *In Vain I tried to Tell You. Essays in Native American Ethnopoetics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1981; Joel Sherzer, *Kuna Ways of Speaking. An Ethnographic Perspective*, University of Texas Press, Austin, 1983.

116 Georges Devereux, *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970: 126.

117 “Malentendidos del mismo orden pueden muy bien ocurrir también entre interlocutores pertenecientes a distintos grupos de una misma civilización, e incluso a medios sociales un poco distantes” (O.c., p. 125).

ficantes y reconocimientos. Más bien un condicionamiento recíproco se establece entre comprender la cultura y saber comunicar dentro de ella, que el antropólogo habrá de ir combinando constantemente. Cuando el antropólogo traduce una expresión de “otra” lengua, no sólo se limita a comprenderla e interpretarla a partir de su propia lengua, sino que además entiende la realidad significada desde su propia realidad. Todo lo contrario resulta de entender la expresión o noción de “otra” lengua desde las significaciones y realidades significadas en dicha cultura. Los españoles creyeron que los incas se regían como las monarquías europeas, con un sistema hereditario, que mantenía la sucesión al interior de un mismo linaje. El mismo Boas tardó años en comprender que el *numaym* o *numayma* de los pueblos kwakiutl no correspondía a los “clans” o “gens” europeos; algo similar ocurrió en el área andina desde que Cunow trató de entender el *ayllu*¹¹⁸.

El antropólogo tiende siempre a privilegiar el *contexto inmediato y lingüístico* de una comunicación-relación, considerando que el carácter interpersonal puede ser determinante, pero si ignora el *contexto socio-cultural* que puede resultar mucho más determinante en muy frecuentes situaciones, la relación-comunicación personal puede volverse contingente, equívoca o limitada. De ahí la necesidad de entender los *códigos restringidos* propios de cada cultura, teniendo en cuenta que la específica comunicación antropológica, que es fundamentalmente *intercultural* y no tanto *interpersonal*, comporta un lenguaje que “señala permanentemente las disposiciones normativas del grupo más que las experiencias individuales de sus miembros” (B. Bernstein, p.65). El antropólogo está obligado a recurrir preferentemente a aquellos modos

118 De estas culpabilidades lingüísticas nos deja un testimonio Garcilaso de la Vega: “... lo mal que entienden los españoles aquel lenguaje; y aún los mestizos, mis compatriotas, se van ya tras ellos en la pronunciación y en el escribir, que casi todas las dicciones que me escriben de esta mi lengua y suya vienen españolizadas como las escriben y hablan los españoles, y yo les he reñido sobre ello, y no me aprovecha, *por el común uso de corromperse las lenguas con el imperio y comunicación de diversas naciones*” (*Comentarios Reales*, Libro VI, cap. XXIX, cursiva nuestra).

del lenguaje, que más refuerzan los reconocimientos e identificaciones, relaciones solidarias y en definitiva la integración socio-cultural; no es tanto la lengua cuanto sus códigos lo que soporta fundamentalmente la transmisión cultural (cfr. B. Bernstein, p. 212). Por eso la comunicación no es un simple medio para el trabajo del antropólogo sino también objeto de su estudio, en la medida que “toda cultura es una particular forma de comunicación”¹¹⁹. Todo hecho o fenómeno cultural puede ser entendido en términos de comunicación e intercambio, desde las relaciones del parentesco, hasta la producción y circulación del poder o de las riquezas, pasando por la simbólica y ritualidad religiosa.

De acuerdo a estos presupuestos más que producir por sí sola comunicación e intercambio la palabra los presupone, se inscribe en ellos, para ser plenamente entendida como parte y contenido de un intercambio y comunicación. Como si al margen del intercambio y la comunicación la palabra no tuviera sentido o quedara expuestas a ambigüedades y malentendidos. En Africa, por ejemplo, donde el agua tiene un valor vital y simbólico extraordinario, compartir la bebida precede siempre al saludo: “ahora que hemos bebido, saludémonos”¹²⁰. De igual manera en el altiplano boliviano dos indígenas andinos que se encuentran intercambiarán antes un *k'intu* de hojas de coca, también altamente simbólica, y sólo tras el *phukuy* se saludarán entre ellos¹²¹.

Si el hecho de pertenecer a dos culturas diferentes, aun hablando la misma lengua, genera malentendidos entre interlocutores, ya al iniciar el conocimiento de otra cultural el antropólogo habrá de enten-

119 Francois Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 2001: 138, 144.

120 Jack Goody, *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Gedisa, Barcelona, 1995: 101.

121 El *k'intu* son dos o tres hojas de coca entre el dedo índice y pulgar sobre las que se sopla (*phukuy*), transmitiendo un hálito personal a la ofrenda. Esta anticipación del intercambio de coca a la comunicación verbal es análoga a la anticipación de la bebida, que precede la comunicación hablada. Cfr. J. Sánchez Parga, “La bebida en los Andes ecuatorianos”, en *Cultura*, Revista del Banco Central, n. 21, 1985.

der aquellos códigos de la lengua más determinados culturalmente, pues sólo a través de ellos llegará a comunicar efectivamente con la otra cultura y comenzará a entenderla. Este fundamental presupuesto, que condiciona todo el trabajo de campo del antropólogo, concierne de manera muy particular la producción y registro de cualquier información, de la que siempre será necesario verificar si una palabra o una expresión tiene el mismo significado para ambos interlocutores. Pero más importante todavía será entender en qué particular forma de intercambio y comunicación han surgido determinadas informaciones o mensajes. No se trata de hacer de la comunicación un objeto particular de la investigación antropológica, lo que siempre es factible e interesante, sino hacer de las prácticas comunicacionales de la sociedad que se trabaja, de los usos de las palabras en la vida social y en su simbólica cultural, un medio de análisis constante del trabajo antropológico. Más que limitarse a entender las palabras, los lenguajes y la comunicación de la otra cultura, deberá interrogarse siempre qué significa y qué quiere decir tal enunciado, tal forma o contenido comunicacional. El sentido de una misma palabra puede variar de significación de una cultura a otra y dar lugar a comportamientos y actuaciones diferentes. La noción de enfermedad en la cultura indígena andina tiene un significado distinto referida al hombre o a la mujer, al niño, joven, adulto o anciano; así como la palabra “desarrollo” o “progreso”, aunque vagamente entendida por el indígena andino debería ser traducida por la de “mejoramiento de su vida”¹²².

Es importante introducir aquí la distinción entre una *sociolingüística*, que analiza las relaciones entre lengua y sociedad, y una *etnolingüística*, que indaga e interpreta la relación entre cultura y palabra o usos de la lengua. De acuerdo a este último enfoque el antropólogo más

122 La fuerza o calidad de vida de un niño no es comparable con la del joven, adulto o anciano, y por consiguiente los comportamientos ante la enfermedad de las distintas edades son muy diferentes. Curiosamente allí donde la mortalidad infantil disminuye, la “fuerza” o calidad de vida del niño será mayor, y se modificaría la actitud frente a la enfermedad infantil.

que hacer oficio de lingüista, limitándose al análisis e interpretación de los *enunciados*, que emergen de la comunicación con sus interlocutores, habrá de centrarse más bien en indagar la *enunciación* o relaciones existentes entre los enunciados y las circunstancias o modos de su producción¹²³. Ya que el sentido cultural de un *enunciado* no se agota en sus contenidos ni componentes lingüísticos, sino que ha de ser entendido a partir de las condiciones culturales de su *enunciación*. Sólo así evita el antropólogo “el peligro de considerar que las palabras y discursos tendrían una existencia en sí” (Copans, p.63s), al margen de las circunstancias, de la comunicación e interlocutores que contribuyen a su producción.

El antropólogo trabaja siempre al interior de una circularidad hermenéutica, que va de las relaciones e intercambios sociales, que semantizan toda comunicación, a palabras que a su vez remiten a relaciones sociales: si una buena relación comienza estableciéndose a partir de una buena comunicación, lo contrario es tanto más verdadero e importante: un buen intercambio condiciona una buena comunicación. Gestos y acciones son palabras y significaciones; pero si el sentido de una palabra de una cultura nunca es evidente para otra cultura, tampoco los gestos y acciones tienen una significación *dada* y tan supuesta que no sea necesario interrogarla. En el mundo indígena andino la noción de *enseñar* y *aprender* carecen de sentido referidas a conocimientos y destrezas adquiridos por un proceso de socialización. Disculparse por una falta u ofensa cometida, lejos de lograr perdón se incurre en una nueva torpeza, que puede agravar aquella, pues con ello no se compensa el agravio y más bien las disculpas pretenderían ignorarlo: las palabras resultan insuficientes para resarcir un daño, que sólo un don u

123 “... la enunciación no es más que la puesta en relación de un enunciado con una situación y el juego de interpretaciones recíprocas que resultan de ello” (J. L. Siran, “Les énoncés ne sont pas de choses mais des événements”, *Journal des anthropologues*, n. 57-58, 1994: 115ss). Sobre esta temática hay que remitirse a la importante obra de J. L. Siran & B. Masquelier (edit.), *Réthoriques du quotidien. Pour une anthropologie de l’interlocution*, L’Harmattan, Paris, 1999.

ofrenda es capaz de restablecer la relación rota¹²⁴. En una cultura fundada en dones y contra-dones, no hay deuda que no se pague, y no hay lugar para la culpa y por consiguiente tampoco para el “perdonar” y “dis-culparse”. En esta misma perspectiva hay que prestar mucha atención a los “comportamientos expresivos” que se manifiestan a través de “comunicaciones explícitas”; y el antropólogo habrá de preguntarse siempre qué expresa alguien en su comunicación, qué comunica con sus expresiones.

De manera permanente, a lo largo de todo su trabajo y en cada situación concreta o estudio particular, debe el antropólogo tener muy presente que los códigos comunicacionales determinan sus observaciones, análisis e interpretaciones, sin olvidar en términos prácticos el postulado de que la lengua y el habla son *constitutivos* de cultura, *condición* de cultura, *parte* de la cultura y *producto* de cultura¹²⁵. Un estudio antropológico de la lengua o de la manera de hablar de un grupo humano (la lengua en cuanto objeto de investigación inscrito en la cultura) comporte a un comprensión lingüística de la cultura (la cultura en cuanto modelo de conocimiento); de hablar la lengua de una cultura hay que pasar a pensarla en esta lengua a través de sus códigos expresi-

124 Estos problemas en las relaciones y comunicaciones sociales tienen presupuestos culturales muy profundos: se trata de culturas que ignoran la culpa / culpabilidad, ya que no hay falta, ni transgresión, ni deuda que no se pueda pagar. Hemos tratado esta cuestión en J. Sánchez Parga, “La deuda o la culpa: el caso de las sociedades andinas”, en *La letra*, n. 3, marzo, 1997. Tras una noche de un enfrentamiento muy encarnizado con un dirigente indígena de la comunidad de Salamalag (Cotopaxi), al día siguiente, regresando a media mañana a dicha comunidad cuatro horas más tarde de lo previsto, dicho dirigente nos sorprendió esperándonos en el camino un kilómetro antes de su comuna; al subir al jeep, sin decir una palabra, sacó debajo de su poncho una botella de trago y nos ofreció a beber; todo quedaba dicho y nosotros entendimos. Aunque en un principio habíamos esperado unas palabras de disculpa, comprendimos que no eran necesarias.

125 Cfr. Lévi-Strauss, 1973: 347.

vos y comunicacionales¹²⁶. La razón de esto, aducida por Lévi-Strauss, es que “la cultura posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Ambos se edifican por medio de oposiciones y de correlaciones, dicho de otro modo, de relaciones lógicas” (1958/1974:78s). También para Lacan “el inconsciente se estructura como un lenguaje”. El antropólogo debe saber siempre que una lengua nunca habla por sí sola, sino que es más bien la cultura que habla a través de ella. Por eso la comunicación antropológica en cuanto comunicación intercultural supone un esfuerzo constante de decodificaciones del lenguaje, pues el lenguaje por sí solo nunca es suficientemente significativo; o siempre dice mucho más de lo que dice. Sólo sin estar nunca seguro de haber entendido bien y de haber entendido completamente, podrá ir el antropólogo descifrando las formas de expresarse y comunicarse una cultura por medio del lenguaje. Lo cual significa ir más allá de las palabras y del hablar de los miembros de un grupo humano, sociedad o sector social para entender lo que su cultura dice a través de ellos. Y sólo como resultado de una interculturalidad llega el antropólogo a entender las lógicas y significaciones comunes a culturas diferentes. Cuando la antropología descubre que el *tabu de la caza* tiene un carácter universal en todas las sociedades cazadoras amerindias, africanas y oceánicas, comprende que la prohibición de comer las propias presas obliga a su redistribución para impedir, que el principal recurso de una sociedad pueda ser objeto de concentración y acumulación por el sector que lo produce. Lo cual significa que en cualquier *modo de producción* en cualquier *formación socio-económica* son los grupos o sectores que producen los bienes más valiosos para la sociedad, los que están más obligados a su redistribución, para la mejor y más justa reproducción de dicha sociedad. En una sociedad agrícola serán los agricultores quienes protagonizan el modelo de redistribución y circulación de productos.

Según esto, de los anteriores planteamientos se desprenden dos tópicos de extraordinaria importancia para el saber y el método antro-

126 Cfr. E. Sappir, *Anthropologie*, Edit. de Minuit, Paris, 1967; Fr. Laplantine, 2001: 72; 216.

pológicos: la escucha en cuanto condición de posibilidad del intercambio comunicacional, y la resistencia a la pregunta y el cuestionario, procedimientos ambos ajenos y hasta en cierta manera contrarios al modo de producir información la antropología.

3. La violencia interrogatoria: contra la pregunta y el cuestionario

La tradición occidental, sobre todo a partir de la filosofía griega reforzada en el medioevo por la escolástica, ha usado la pregunta y abusado de la interrogación como el modo más propicio y eficiente para obtener todo tipo de información y conocimiento, haciendo de las cuestiones y preguntas no sólo un método epistemológico sino también una institución social de muy diversos empleos; todo ello a costa de ocultar la relación de poder y dominio que se ejerce entre quien pregunta y quien ha de responder¹²⁷. Hay que reconocer siempre que “la pregunta surge de quien detenta el poder del discurso” (Affergang, 1987:210), y que “encuestar sobre hechos humanos equivale en muchos casos a pedir al acusado de establecer una relación de amistad con el juez de instrucción... Es peligroso conducir como dejar hablar al indígena”¹²⁸. Sin embargo el antropólogo no puede ignorar que los conocimientos e informaciones producidos por medio de la pregunta y el cuestionario son epistemológicamente distintos de aquellos conocimientos e informaciones obtenidos espontáneamente, al interior de un intercambio comunicacional o de una simple confidencia; aquellos son respuestas al antropólogo, mientras que estos más que responder deberían interrogar al antropólogo. Esta situación se torna aún más delicada

127 Que “el cuestionamiento es constitutivo de la filosofía” (aún reconociendo que “el plantear cuestiones se priva de su propia reflexividad inaugural”) y que “filosofar no puede significar otra cosa que plantear cuestiones, puesto que responder no es más que apariencia” (Michel Mayer, “Le questionnement et la Philosophie” en *L’Univers Philosophique*, PUF, Paris, 1989: 684-693), ello ha dado lugar a toda una tradición y cultura interrogatorias institucionalizadas en todo género de exámenes, la indagación policial y judicial, en la confesión católica y el consultorio médico, en el cuestionario de la investigación científica.

128 Marcel Griaule, *Méthode de l’ethnographie*, PUF, Paris, 1957.

da y compleja en culturas claramente ajenas al uso de la pregunta y hasta contrarias a toda forma interrogatoria de comunicación, y donde más bien la pregunta y el cuestionario - como es el caso de las sociedades indígenas de los Andes - relevan de una cierta violencia y son percibidos casi como agresión. La pregunta degrada al interlocutor a la condición de informante, lo que a su vez tiene el efecto secundario de pervertir epistemológicamente lo que el otro dice, reduciéndolo a simple información; cuando no es por medio de informaciones y bajo la modalidad de respuestas que un antropólogo llega a comprender la otra cultura¹²⁹. Por lo demás el antropólogo debe ser muy consciente de los equívocos, a los que se prestan las preguntas, no menores de los que pueden generar las respuestas¹³⁰.

Mientras que el indígena - aborigen de cualquier otra cultura - no sepa o tenga que preguntarse ¿qué quiere saber el antropólogo? ¿por qué quiere saber?, siempre se resistirá a desempeñar el papel de informante y a proporcionarle *testimonios* sobre su propia cultura. Únicamente cuando se establece un tal intercambio, en el que los interlocutores dejan de ser informante e informado y “ya no es esencial la comunicación sino los sujetos que son sus actores”¹³¹; sólo entonces es posible compartir conocimientos y participar en el saber de la otra cultura; sólo en una relación de intercambio de conocimientos y experiencias

129 “Yo no quiero decir que el pensamiento de los otros es inaccesible a quienes les hacen preguntas, sino que con frecuencia las preguntas imponen su lenguaje y su economía a las respuestas” (M. Augé, 1994: 28).

130 “Nunca se está seguro de que la pregunta haya sido entendida siempre correctamente y de que la respuesta signifique realmente lo que se espera” (A.F. Meecklenburg, *Vom Kongo zum Niger und Nil*, Leipzig, 1912).

131 El etnólogo y sus interlocutores se hallan en una situación que, del punto de vista de cada uno de los protagonistas, es parcial, “cada uno de ellos se encuentra en la intersección de una pluralidad de espacios comunicacionales y se protege en una esfera privada, donde los otros son mantenidos a distancia” (Gérard Althabe, “Ethnologie du contemporaine et enquetes de terrain”, en *Terrain*, n. 14, marzo, 1990: 131).

culturales pueden fluir mensajes y saberes en una doble dirección¹³². Lo que realmente valida una información antropológica, garantiza su veracidad tanto como la experiencia de sus contenidos y significaciones es precisamente que sea producida y comunicada al interior de un diálogo intercultural (y no del simple diálogo con el antropólogo). Fuera del diálogo entre dos culturas el “otro” no existe como interlocutor sino como objeto del discurso del antropólogo¹³³. Sin la *prescripción del diálogo* el modo de producir informaciones y conocimientos de la otra cultura no será propiamente antropológico, en la medida que se encuentra despojado de la subjetividad del informante. Transformar la entrevista o el interrogatorio en diálogo, modificar la condición de informante en interlocutor no es mero artificio metodológico sino un cambio en el mismo objeto y objetivo de estudio, que en lugar de cifrarse en el conocimiento de la otra cultura, busca el reconocimiento, lógicas y sentidos de su interculturalidad. Puesto que en definitiva el conocimiento antropológico *reduce* las propiedades y diferencias entre culturas al descubrir las lógicas, sentidos y significaciones comunes a sus lógicas y significaciones.

Por muy bien elaborada y aplicada que haya sido una encuesta, por muy bien planteado que esté el cuestionario y adaptadas sus preguntas, tras la depuración de las respuestas y la elaboración de los resultados, al antropólogo siempre le cabe una duda, que no tiene el sociólogo: ¿qué piensa realmente el indígena del asunto objeto del cuestionario? ¿qué piensa de las mismas cuestiones que le han sido formuladas más allá de sus propias respuestas?. Ya Leenhardt había advertido sobre la necesidad de que las técnicas de construcción de los cuestionarios, el sistema de asociación de las preguntas planteadas respondieran

132 Los antropólogos “no consideran estos otros más que como una fuente de informaciones, excluyendo todo verdadero diálogo con ellos (en el sentido que un diálogo implica contemporaneidad e igualdad de los locutores) e instituyen al mismo tiempo una situación de *alochronismo*” (M. Augé, 1994: 69).

133 “The absence of the Other from our Time has been his mode of presence in our discours as an object and victim” (J. Babian, 1983: 154).

lo más posible a la mentalidad del grupo encuestado¹³⁴. Sin embargo una encuesta sólo produce respuestas y toda información recabada tendrá inevitablemente la forma de respuesta. Con todo, nada impide que las respuestas a un cuestionario, más que satisfacer las preguntas y curiosidades del antropólogo, puedan servir como material cultural sujeto a interrogaciones e interpretaciones; en lugar de ser tratados como simples respuestas tal información se convierte en mensajes y saberes significativos de la otra cultura. Gruzinski relata cómo un cuestionario colonial, que pedía a los indígenas explicar un fenómeno e interpretar sus características, fue respondido de acuerdo a la interpretación que los mismos indígenas hicieron del cuestionario¹³⁵.

La pregunta y el cuestionario o la simple entrevista constituyen por sí mismos una amenaza para la confianza y el diálogo. Y en esto parecen coincidir todas las tradiciones antropológicas africanistas y americanistas. “Todo cuestionamiento es vivido por un grupo como un peligro, que no siempre se está dispuesto a correr. La simple pregunta falsea la entrevista, pues el interrogado se sitúa de hecho en posición de superioridad, la del examinador, de juez, de espía... El cuestionario no es válido más que para establecer hechos completamente exteriores al sujeto cuestionado”¹³⁶. Precisamente por esto lo que la pregunta y el cuestionario pervierten no es tanto la relación entre el antropólogo y su interlocutor sino el estatuto mismo de las palabras y el saber de este, ya que el antropólogo no busca una respuesta a sus preguntas sino las palabras con las que el interlocutor se expresa a sí mismo e interpreta su cultura. Son tales palabras y tales saberes del interlocutor, los que interrogan al mismo antropólogo, cuyo sentido habrá de descifrar, y para lo cual sí podría recurrir a su interlocutor: “quien pone cuestiones no

134 “Las asociaciones de ideas son *canacas*, su coherencia es *canaca* y me cuidé mucho de modificar este orden indígena” (1971: 32).

135 S. Gruzinski, 1988: 115.

136 Como señala Philippe Laburthe -Tolra, relativizando el valor antropológico de la información recogida por medio de preguntas y cuestionarios, “cualquiera tiene bastante buena voluntad para al menos responder cualquier cosa a cualquier cuestión” (*Critiques de la raison ethnologique*, PUF, Paris, 1998: 13s).

obtiene más que respuestas, con frecuencia menos en función de las preguntas formuladas que de las expectativas supuestas en el entrevistado” (Ph. Laburthe-Tolra, 1998:13s). En otras palabras el indígena suele responder lo que supone que el antropólogo espera escuchar.

Estas consideraciones de ninguna manera disuaden cualquier forma de pregunta ni prohíben al antropólogo plantear a sus interlocutores ciertos interrogantes. Es obvio que “hay que saber preguntar”, pero la pregunta antropológica se caracteriza no tanto por una particular astucia o destreza (por ejemplo, preguntando sin que parezca que pregunta), sino por una forma muy específica y de orden epistemológico: *preguntar desde su no saber*¹³⁷. No se trata de *saber preguntar*, sino de preguntar precisamente porque no se sabe, porque la ignorancia de la otra cultura induce a preguntar sobre ella, por su necesidad de comprenderla, de compartir sus sentidos y significaciones con sus interlocutores, para en definitiva mejor identificarse con ella. Para ello el antropólogo habrá debido dar muestras no sólo de su ignorancia respecto de la otra cultura, sino también de su reconocimiento de ella, para que sus preguntas sean entendidas como prueba tanto de su ignorancia como de su interés de comprensión.

Como toda la indagación del “trabajo de campo” también la *pregunta antropológica* ha de contextualizarse en un ambiente de interlocuciones e intercambios comunicacionales como parte de ellos. Más aún la reciprocidad no ha de limitarse a un intercambio puntual de una información o unos conocimientos por otros, sino a un ámbito de prácticas y disposiciones comunicacionales y reciprocidades, las cuales pueden desembocar en un intercambio de saberes e informaciones a veces imprevistos. Una cuestión previa a la investigación de cualquier hecho o fenómeno de la “otra” cultura es ¿qué sabe el antropólogo de

137 El antropólogo debe evitar disposiciones furtivas, como las que a veces se recomiendan “para llegar a conocer las leyendas indígenas hace falta, a más de conquistar la amistad y confianza de los indios, saber preguntar” (A. Buitrón & B. Buitrón, “Leyendas y supersticiones de Otavalo”, en *América Indígena*, n. XXVI, 1, 1966: 54s).

lo que saben sus interlocutores sobre tal realidad? Debería conocer o tener alguna idea de un determinado hecho para llegar a comprender mejor lo que sus interlocutores saben de tal hecho, puesto que es precisamente este saber lo que constituye el conocimiento antropológico. Uno puede conocer muy bien la realidad y problemática del cerdo en el medio indígena, pero lo que al antropólogo interesa es todo lo que el indígena sabe de la realidad porcina en su cultura. Solicitados en cierta ocasión por dirigentes de algunas comunas indígenas de Otavalo (Andes septentrionales del Ecuador) para una capacitación sobre el manejo porcino, dedicamos una semana antes a investigar la función del cerdo en las economías familiares de la zona. En segundo lugar intentamos desconstruir nuestros conocimientos y adaptarlos a los de nuestros interlocutores, y con esta finalidad sustituimos muchos materiales audiovisuales de información (realizados en el extranjero y ajenos a nuestra realidad) por fotografías del paisaje de la región, de casas y de cerdos propios de las comunidades; lo que tuvo un extraordinario “efecto de reconocimiento” entre los indígenas. Todas estas disposiciones previas fueron decisivas para el intercambio ulterior: tras una jornada de información sobre los usos económicos del chancho, la tecnología de su cuidado y todo lo relativo a la castración y sus rendimientos, en definitiva después de haberles comunicado todo lo que nosotros sabíamos, fueron ellos quienes nos comunicaron sus saberes, sus costumbres, sus creencias, sus tabús, magias y tradiciones, sus concepciones sobre la sexualidad y la reproducción, sobre la necesidad de mantener una respetuosa reciprocidad con la naturaleza, y todo un universo simbólico y ritual asociado a la economía porcina. Toda una mentalidad, un mundo de ideas, sentimientos, significaciones y valoraciones, que nunca hubiéramos sospechado sino al interior de un intercambio, que no había sido planificado con la finalidad de obtener la información que recibimos¹³⁸. Así comprobábamos que “para establecer un hecho cualquiera el etnólogo debe comprometerse en una experiencia minuciosa, que

138 Este estudio, con el título “Castrar un chancho: tecnología y ritual”, publicado en *Ecuador Debate*, n. 6, agosto, 1984, ha sido reeditado en J. Sánchez Parga, *Antro-pológicas andinas*, Abya-yala, PUCE, Quito, 1997.

implica además del manejo de un saber preciso, el establecimiento de un tipo particular de relación con sus interlocutores”¹³⁹. Sin esta relación no hay circulación posible de saberes entre la cultura del antropólogo y la cultura de sus interlocutores.

El antropólogo cumple así dos principios fundamentales de la indagación oral: en primer lugar “domina su pasión” de conocer, reprime su curiosidad, para suscitar la palabra de sus interlocutores; en segundo lugar comunica sus propias experiencias y habla de las instituciones propias de su cultura, informa sobre ellas, “de tal manera que por las *diferencias* que el mismo suscita hace comprender a su interlocutor lo que quiere saber”; en tercer lugar “debe a veces saber ocultar la llama que le quema hablando de todo salvo del tema que le obsesiona, o bien llegando a él por caminos tortuosos”¹⁴⁰.

4. Para el antropólogo no existe informante cualificado

Cuanto más se resiente el antropólogo del silencio del “otro”, tanto mayor será su ansia de información y más aumenta la tentación de buscar informantes y obtener informaciones por cualquier medio. Su espontánea curiosidad, su voluntad de saber habrá de quedar supeditada constantemente al modo propio de producir conocimientos la antropología, el cual se traduce en un control de la pregunta y su consiguiente sometimiento a la escucha. No hay mejor prueba que la del silencio auscultando la palabra del “otro”, ni mejor disposición para ganarse no informantes sino interlocutores¹⁴¹. Oficio del antropólogo

139 Michel & Françoise Panoff (1968:9) añaden: “raras son las obras teóricas, que no reservan un lugar central a la noción de *reciprocidad*; pero a veces llega uno a preguntarse si esta palabra clave de la etnología contemporánea no se queda letra muerta para algunos en la práctica de la investigación” (p. 83); “la relación etnográfica no puede establecerse más que en un ambiente de reciprocidad y lucidez” (p. 99).

140 Cfr. J. - P. Lebeuf, 1968:191.

141 Jeanne Favret Saada menciona el mutismo hostil en el que inició su estudio sobre la superstición en una zona rural: “el silencio me observaba” (*Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris, 1997).

consiste más en escuchar que en preguntar. La escucha y no la pregunta constituye el dispositivo epistemológico y metodológico específico de la antropología, y su principal modo de producir *la palabra del otro*.

Todavía con mayores razones que el sociólogo debe el antropólogo evitar el riesgo de buscar y encontrar el sentido de los hechos culturales en lo que dicen las personas y sus “informantes”; y mucho más debería evitar inducir a estos a hablar, para obtener de ellos el sentido y explicación de los fenómenos culturales¹⁴². Nada tergiversa y equivoca tanto la producción de sentido del trabajo antropológico, cuanto suponer que son los informantes, sujetos y actores, quienes producen el sentido de la cultura, olvidando el principio según el cual todo lo que dicen tales actores e informante es también producto de su sociedad y cultura, y por consiguiente objeto de interpretación. Nada más propio del método antropológico que convertir en *interlocutor*, quien habla *desde* su cultura, todo posible *informador*, que habla *sobre* su cultura. El antropólogo como el psicoanalista ha de recordar siempre, advierte Devereux, el sabio precepto de *buscar la simplicidad para desconfiar de ella*¹⁴³.

El *informante cualificado* es una invención, una suerte de subterfugio del antropólogo, para salvarse de su aislamiento en el seno de la cultura estudiada y para facilitarse el acceso a ella, sobre todo cuanto más distante y ajena se le presenta; y más aún para él mismo privilegiar una información fácilmente lograda. Olvida que cuanto más fácil se

142 Los malentendidos entre el etnólogo y su interlocutor primitivo son corrientes y las recensiones etnográficas ofrecen frecuentes ejemplos de ello... Malentendidos del mismo orden pueden ocurrir también entre interlocutores pertenecientes a grupos civilizados diferentes o simplemente de medios sociales un poco distantes” (Devereux, 1970: 124s).

143 “La ausencia de desconfianza hacia la simplicidad de las informaciones es causa de muchas formulaciones simplistas tanto de los modelos culturales como de la estructura del carácter de los grupos étnicos”, ya que el informador tenderá a poner de manifiesto la matriz secundaria de un rasgo cultural (Devereux, 1970: 363).

obtiene una información menos valor posee, y que las informaciones más significativas y decisivas son las más difíciles de conseguir. El recurso al informante, creyendo encontrar en él la subjetividad de la otra cultura no hace más que interponer entre ésta y el antropólogo una subjetividad particular, pero que no es realmente la subjetividad colectiva y cultural, que el mismo antropólogo habrá de ir aprendiendo sin que nadie pueda enseñársela¹⁴⁴. El antropólogo se halla siempre tan urgido y sobrecogido “por un tal deseo de descubrir lo exótico, que invitamos a nuestros informadores con tanta insistencia a hablar sobre todo lo inhabitual y lo insólito, que a veces una suerte de locura compartida se crea entre el informador y el etnólogo - un acuerdo tácito e inconsciente de ignorar el lado práctico y lógico de la vida de la tribu”, lo que induce la ocurrencia de Roheim de que “el único salvaje en el territorio de la tribu es el etnólogo” (Devereux, 1970: 320). El *informador privilegiado* nunca existe como tal sino en la medida que es promovido por el mismo antropólogo; se trata por lo general de un “erudito local”, que ha logrado estereotipar un discurso sobre su propia cultura y que multiplica las referencias a la historia para eludir las cuestiones indiscretas. Y lo que más descalifica antropológicamente al *informador privilegiado* radica en que no puede ser y actuar como el interlocutor de un diálogo cultural compartido, donde las *asociaciones libres* proporcionan los sentidos más originales y originarios; al convertirse en intermediario entre su cultura y el antropólogo deja de ser parte de aquella.

Esto no significa desechar cualquier posible informante pero a condición de tres requisitos fundamentales: a) escuchar a través del discurso consciente y elaborado del informante el discurso inconsciente de su cultura, ya que nadie es capaz de decir su cultura sino en la medida que es hablado por ella; b) rectificar el doble comportamiento exhibicionista y confidencial del informante, quien tenderá en razón de su mismo papel tanto a proporcionar una exhibición amplificada y so-

144 Muy llamativa es la muestra de simplismo en el que incurre Margaret Mead usando y caracterizando su “informador más preparado...el informador más intelectual que jamás había tenido, tan analítico y profundo...” (1981:255).

bre-elaborada o ideologizada de su cultura, como a ofrecer una versión excesivamente personal de ella; c) finalmente, y lo más decisivo, lograr que el informante se vuelva un interlocutor, aunque más bien se debe de evitar que los interlocutores se conviertan en informante. En cualquier caso siempre el informante, en la medida que se constituye como intérprete consciente de su propia cultura, bloquea todas las posibilidades significantes por las cuales dicha cultura se expresaría inconscientemente; y por ello, cuanto más *cualificado* se presenta el informante, cuanto más asume su papel, tanto más sus informaciones estarán dominadas por el *significado*, ya que tanto más sus *elaboraciones secundarias* de la cultura impedirán comprender sus *significantes*. De nada tiene que precaverse tanto el antropólogo como del informante cualificado, que por lo general es un miembro desplazado de su propia comunidad; alguien que toma distancia de su grupo para acercarse al antropólogo; que ha elaborado un conocimiento y discurso más o menos estereotipados de su propia cultura y los ha preparado para transmitirlos; y es dicho discurso el que comunica de manera entre confidencial, mercantil o clientelar; pero es precisamente “su propio apartamiento de todas las motivaciones usuales”, lo que hace de él un informante capaz de hablar *sobre* su grupo y cultura, pero no *desde* ellos¹⁴⁵.

En términos más estrictos y rigurosos el antropólogo no debe contar con informante alguno; y no sólo porque no puede degradar a la condición de informante a ningún sujeto de la sociedad que estudia, sino también por una doble razón estrictamente epistemológica: primero, cuanto más individual e individualizado sea el discurso de la sociedad estudiada menos cultural y expresión de una cultura se muestra tal discurso; segundo, no es en cuanto informante y a modo de infor-

145 Cfr. M. Mead, *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Edt. Laia, Barcelona, 1981: 255. También para Marcel Detienne “los informadores de la etnografía están travestidos en testigos más o menos sospechosos respecto de una historia, que procediera como una investigación policial, esforzándose en hacer confesar a cada uno de los miembros del cuerpo social la realidad secreta, que la tradición encubre con sus prestigios y recubre con sus brumas” (1971: 75).

mación que al antropólogo le interesa conocer los sentidos, lógicas y significantes de la otra cultura; de ahí que los discursos e informaciones más cualificados sean aquellos que emergen de determinadas situaciones y son producto de determinadas relaciones sociales y experiencias colectivas: desde los más ordinarios (una simple conversación, una comida, una cosecha, una borrachera...) hasta los más extraordinarios (una fiesta, un ceremonial, una asamblea, la reconciliación de un matrimonio en presencia del *cabildo* comunal...). Es la misma noción de informante que el antropólogo debe desechar: "los indios no son de hecho máquinas de información y mucho se engañaría uno creyéndolos cada instante dispuestos a proporcionar respuestas a cualquier pregunta. Responden si tienen ganas... las mejores informaciones son con frecuencia las que comunican espontáneamente" (Clastres, 1972: 24s). De otro lado, es la misma categoría de información, cualquiera que sea la forma como se obtiene, la que será epistemológicamente cuestionada por el antropólogo, quien deberá someterla a un procedimiento interpretativo que despeje sus significados culturales. Sólo desde los conocimientos que ya se posee de una cultura es posible decodificar los posibles sentidos y significados de cualquier información. Habrá informaciones que fácil y directamente remiten a la cultura que las produce, pero en la mayor parte de los casos únicamente a partir de la cultura se logra descifrar el sentido de las informaciones. Y hasta puede ocurrir que un significado muy manifiesto, referido a un aspecto muy particular de la cultura, encubra otros más profundos y mucho más significativos de dicha cultura.

Además del riesgo de *privilegiar* o *cualificar* informantes, el antropólogo deberá evitar el problema de privilegiar o cualificar determinadas informaciones. ¿En razón de qué supuestos o criterios privilegia una información más que otras? Cuando la mayor tentación y la más aventurada es que el antropólogo privilegie aquellos mensajes, ideas y significaciones que mejor corresponden a determinados presupuestos (o prejuicios), nociones preconcebidas, significados que más concuer-

dan con los de su cultura¹⁴⁶. Cuando de acuerdo a los fundamentos teóricos y epistemológicos de la misma antropología, lo que se debería privilegiar y cualificar son precisamente los malentendidos de los interlocutores, sus declaraciones y palabras en apariencia más insólitas, o las que más contradicen las categorías y discursos del antropólogo. Nada puede resultar más revelador de la “otra” cultura que los sinsentidos, que de ella percibe el antropólogo a través de sus interlocutores. Una vez que renuncia al informador, en cuanto intermediario con la otra cultura, y mantiene con los miembros de ésta una constante interlocución al interior de una relación intercultural, el antropólogo se expone a cualquier palabra, discurso y sentido de la otra cultura, y ha de prepararse para aceptarlos, tratar de entenderlos y explicarlos cualquiera que sea su sentido o por muy arcana que parezca su significación.

Nada más propio de la epistemología antropológica que invertir la relación entre las informaciones y los hechos de cultura, a los que aquellas se refieren. Mientras que el conocimiento sociológico se mueve desde las informaciones hacia los hechos sociales, el conocimiento antropológico sigue una dirección opuesta, moviéndose desde sus conocimientos de la cultura que estudia hacia las informaciones que recibe de ella: no son las informaciones las que permiten interpretar la cultura, sino al contrario es todo el conocimiento acumulado de dicha cultura lo que le procura la mejor interpretación de las informaciones sobre ella. Esta circulación entre informaciones recibidas y conocimientos disponibles, entre la cultura como fuente de sentido y significación y el antropólogo y sus informantes, estos diferentes intercambios confluyen en la comprensión antropológica.

¿Qué es lo que realmente *cualifica* o hace *privilegiada* una información sobre la cultura estudiada? En primer lugar el modo como dicha información ha sido producida, y en segundo lugar el sistema de relaciones significantes, que se pueden establecer con todas las otras in-

146 “Por eso los informadores *privilegiados* por el etnólogo son aquellos, cuyas palabras más se prestan a esta perspectiva generalizante, abstracta y normativa” (Jean Copans, *L'enquete ethnologique de terrain*, Nathan Paris, 1999: 61).

formaciones recogidas o acumuladas. Por sí sola no hay información propiamente antropológica, ya que su sentido depende de las articulaciones significantes con otras informaciones. En el curso de una investigación sobre los *yachac* (brujos o curanderos) de Ilumán (Otavalo, Andes septentrionales del Ecuador), uno de los más poderosos y ancianos, que se sintió contrariado porque no llevábamos grabadora para registrar la conversación, nos declaró en un momento que era *yachac* “desde el seno de su madre”. La frase en un principio registrada como expresión de exhibicionismo nos reveló todo su sentido en relación con la información recogida de los otros *yachac*, cuyas creencias, saberes y destrezas habían sido adquiridas desde una socialización primaria en sus familias y comunidades: es desde el seno (materno) de la cultura que se forma el yacha. Las informaciones para el antropólogo nunca poseen una significación propia; son más bien portadoras de un sentido que sólo en base a una asociación con otras informaciones se convierte en significante cultural.

Nada facilita tanto la comprensión de las informaciones y sobre todo la relación de sus interlocutores con ellas, como los conocimientos que el antropólogo ya posee de los hechos y fenómenos culturales estudiados; el *conocimiento previo* puede ser muy amplio, muy preciso y abarcar desde la depuración de datos socio-económicos y administrativos, de archivos, documentación etnográfica y fuentes secundarias, hasta la información de otros informantes anteriores. Todo ello facilita al antropólogo el *reconocimiento* de la realidad y los contextos a los que se refieren las futuras informaciones. Además de presuponer que con cuanta más facilidad obtiene una información menos vale y menor será su significación, el antropólogo necesita contar siempre con las mentiras y los engaños de sus informantes, ya que por principio evitan decir la verdad o callar lo que no saben¹⁴⁷. Este comportamiento propio

147 ¿Qué antropólogo no ha pasado por el engaño fingido o sistemático de quienes son utilizados como informantes? “Inclinados a las bromas, para comenzar evitan por principio decir la verdad incluso entre ellos. Son increíblemente mentirosos. De tal suerte que es necesaria mucha paciencia de controles y verificaciones para comprobar una información” (Clastres, 1970: 21).

del “indígena” cualquiera sea su cultura, tiene mucho que ver con su relación no sólo respecto del antropólogo sino también respecto de la misma verdad; ya que las verdades de toda cultura se protegen, y algunos “secretos de la tribu” hasta se ocultan, pues siempre hay que preservar las identidades del grupo. Hay verdades secretas que no se dicen o sólo se confían a medias, pero en la medida que pueden ser compartidas; y sólo cuando el antropólogo se muestra dispuesto a identificarse con ciertas realidades y sentidos de la otra cultura, se vuelve sujeto de confianza y de confidencias que es capaz de entender e incapaz de traicionar. De ahí que el antropólogo deba siempre saber qué es lo que no hay que preguntar, esperando llegar a merecer una información que sólo puede ser objeto de una confidencia. Por el contrario “si le pregunta usted el por qué de un hecho cultural le responderá que es la costumbre”; el antropólogo tendría entonces que preguntarse a sí mismo en qué medida explicando la costumbre, que el indígena no puede explicar, no estará matando su sentido más profundo¹⁴⁸. De otro lado el antropólogo ha de compartir con el indígena (aborigen de cualquier cultura) que las verdades sólo son verdades en la medida que son descubiertas; y una verdad que no ha sido objeto de un arduo descubrimiento nada o muy poco tiene de verdad. En definitiva es su modo de producirla o de desvelarla lo que garantiza su verdad.

“Adúlteras y borrachas”. Así calificaron la mayor parte de indígenas en un *grupo focal* a sus mujeres. Acusación sorprendente tan pública y colectiva, tras la que se podría sospechar un primer sentido: devolver a sus mujeres el mismo reproche que reciben de ellas. Que las mujeres se emborrachen y cometan adulterio no es nuevo en el medio indígena, pero nunca había sido una acusación de los hombres. Sólo al cabo de la investigación pudimos descubrir que debido al cambio cultural, una nueva imagen de mujer y una nueva conflictividad de género había contribuido a considerar adulterio y borrachera comportamientos femeninos culturalmente legitimados, que antes no eran cali-

148 “...el día en que divulguemos el secreto de sus costumbres morirán todos. Nosotros los matamos con nuestro saber” (Jean Monod, *Un rico canibal*, Siglo XXI, México, 1975: 166).

ficados como tales¹⁴⁹. En conclusión nunca el sentido de las informaciones está dado, sino que más bien es a partir de la cultura y los procesos culturales que las informaciones adquieren significación.

Que el informante *privilegiado* o *cualificado* no exista, de ninguna manera significa que el mismo método antropológico no privilegie determinados interlocutores; que todo el arte y modestia del antropólogo consista en despojarse de sus preguntas para transformar los interrogatorios y entrevistas en conversaciones o diálogos, y que en lugar de armarse de hipótesis y cuestionarios se arme de escuchas y silencios, ya estas disposiciones propician los *interlocutores privilegiados* o *cualificados*¹⁵⁰. Ahora bien, no hay informador ni interlocutor más privilegiado para el antropólogo que el colectivo, ya que en el grupo cada individuo se despoja de sus particularidades para asumir esa subjetividad común, experiencias compartidas, que más acercan al inconsciente y discurso culturales. Es de las reuniones con grupos, de los encuentros nocturnos de preferencia entonados con bebida, de los “grupos focales” que el antropólogo ha obtenido sus mejores experiencias e informaciones sobre la cultura de sus interlocutores.

En sociedades con una predominante personalidad colectiva son muy diferentes las relaciones y comunicaciones que se establecen con los individuos y con los grupos; tal es el caso de las sociedades indígenas andinas, donde el uso del “nosotros” (*ñucanchic*) se muestra el sujeto principal de los enunciados y de las interlocuciones. Incluso en sus comportamientos y actuaciones los andinólogos coinciden en la debilidad del individuo aislado y la temible fuerza del grupo. Esto hace que las informaciones y discursos producidos colectivamente fluyan por lo

149 Para un desarrollo más amplio sobre este fenómeno nos remitimos a la investigación ya citada sobre *Crisis en el Quilotoa* (J. Sánchez Parga, 2002).

150 La lista de sus “principales informadores e intérpretes” redactada por Devereux no cuestiona la objeción fundamental contra el informador privilegiado, ya que ha sido su riguroso trabajo etnográfico y psicoanalítico, que ha hecho de ese grupo de mohaves sus interlocutores más valiosos (*Ethnographie des indiens mohaves*, Synthelabo Groupe, Francia, 1996: 45s). Es muy significativa la singular confesión de su mejor informador sedang: “no me daba cuenta que en nuestra cultura pudiera haber tantas cosas” (1970: 214).

general de manera mucho más espontánea, más abundante y hasta más diversificada y elaborada. Lo que no suele ocurrir, cuando de un individuo solo, aislado de su grupo, se pretende hacer un informante; mientras que el grupo con facilidad se constituye en un interlocutor, siendo la misma confidencialidad más propiamente colectiva que individual. En el medio indígena andino uno se hace más amigo del grupo que de los individuos; vale más ganar la confianza colectiva que individualmente. Esto mismo concierne la producción de una *memoria colectiva* mucho más creativa que los recuerdos individuales; como si el individuo solo se sintiera incapaz de reconstruir no ya el pasado del grupo sino su mismo pasado como parte de la historia colectiva. Según esto las “entrevistas colectivas” ya sean más o menos improvisadas o programadas se muestran mucho más fecundas y significantes, y donde se combinan tantas coincidencias entre los interlocutores como variaciones y diferencias. Aunque no baste considerar en general las “entrevistas” o “conversaciones” colectivas prescindiendo de la situación o circunstancias en las que tienen lugar, dependiendo del tipo de relación o nivel de intimidad con el grupo, de la forma que adopta la “interlocución” o de sus contenidos, entre otros posibles factores que las condicionan, siempre habrán de tenerse en cuenta las características socio-culturales del grupo y quienes integran el colectivo de la conversación. En cualquier caso la “entrevista colectiva” ofrece una mayor calidad que la del informante individual, al producir y enunciar el discurso plural y diverso propio de la cultura¹⁵¹. Y además la comunicación colectiva posee una eficacia simbólica tan particular que el antropólogo no debería ignorar ni desaprovechar¹⁵².

151 Refiriéndose a los “interviews collectives”, M & Fr. Panoff sostienen que “ciertamente ninguno de los participantes puede hablar tan libremente como estaría tentado a hacerlo en un cara a cara con el investigador, pero este constreñimiento es ampliamente compensado por la mejor calidad de las informaciones obtenidas” (1968: 75).

152 “La actitud del espíritu colectivo es todavía más simbólica que la del espíritu individual, pero lo es exactamente en el mismo sentido. En este punto no hay más que diferencia de intensidad, de especie, pero no hay diferencia de género” (M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1985: 295).

Capítulo VI

LA ESCUCHA ENTRE CULTURA E INCONSCIENTE

Audite et alteram partem

(Frontispicio del Municipio de Gouda, Holanda)

“Nunca soy más yo mismo que cuando guardo silencio y escucho, cuando dejo a un lado mi fatigosa identidad y mi propia memoria para concentrarme del todo en el acto de escuchar, de ser plenamente habitado por las experiencias y recuerdos de los otros”

(Antonio Muñoz Molina, Sefarad, p.530s).

1. Trabajo de la memoria de una teoría del olvido

Una práctica de la memoria en una teoría del olvido. Si esta misma definición puede ser igualmente compartida por el psicoanálisis y la antropología, es porque los dos respectivos objetos teóricos (o formales) de ambas ciencias relevan de una profunda analogía entre ellos: el inconsciente y la cultura. Sólo el antropólogo y el psicoanalista, adoptando epistemológicamente la posición del sujeto, están en disposición de entender las “morfologías de la memoria” (Todorov) y de los olvidos. Aunque tras la analogía aparente haya más bien que reconocer una muy estrecha complementariedad entre inconsciente y cultura. Como si la cultura estructurara el inconsciente de cada individuo, y el inconsciente la cultura de cada sociedad o grupo humano. Hay que precisar sin embargo que la memoria no se opone al olvido, siendo éste parte o componente de aquella, pues la memoria actúa siempre seleccionando y cualificando los olvidos; y hasta las amnistías y anamnesis, olvidos y evocaciones conscientes e intencionales, poseen siempre efectos tan salvíficos o terapéuticos como patológicos.

No hay memorias ni recuerdos inocentes o inofensivos. Los pueblos (en sus mitos) y los individuos (en sus biografías) saben que no hay buenos y malos recuerdos sino buenos y malos usos de la memoria y del olvido. Ejemplo de ello es el duelo y la forma de procesar y marginalizar el recuerdo de los muertos en los rituales funerarios de las culturas andinas, el cual corresponde al mismo trabajo del duelo desde el psicoanálisis. El recuerdo del muerto reciente es una amenaza para los familiares y la comunidad, ya que puede generar un sufrimiento agobiante, por eso necesitan un pronto olvido para sobrellevar su ausencia. Así mientras que una primera ceremonia opera el olvido necesario para distanciar la presencia demasiado dolorosa del muerto, una ceremonia posterior al año o al mes tiene la finalidad de restaurar la memoria del difunto, de manera que su recuerdo deje de ser doloroso para más bien reconfortar¹⁵³. De esta manera los malos recuerdos inhibidos o censurados en lugar de afectar inconscientemente pueblos y personas, una vez asumidos conscientemente pueden ser controlados y aprovechados beneficiosamente. El desafío de la escucha como método y disposición antropológica responde al hecho de que ni los pueblos – como tampoco los individuos – olvidan y recuerdan de la misma manera, ni mantienen siempre una misma relación con su pasado; las diferencias culturales se expresan pero también imprimen una variedad de formas a sus olvidos y recuerdos. Esto justifica la necesidad antropológica de indagar tanto la *cultura monumental* de sociedades, que no cesan de levantar sus monumentos conmemorativos, como la *cultura del olvido*, hecha de amnesias y amnistías, haciendo de la historia una supresión de su memoria.

Al introducir en el saber antropológico la dimensión comunicacional del olvido, en cuanto falta de comunicación con uno mismo, la cual puede afectar tanto a los pueblos como a los individuos, Lévi-Strauss se aproxima al campo teórico y práctico del psicoanálisis: en

153 . Mientras que la primera misa de *cuerpo presente* conduce a un pronto olvido con el entierro del difunto, la *huata misa*, misa del año que se ha vuelto misa del mes, restaura una memoria del difunto.

ambos casos el trabajo de la memoria se manifiesta como un procedimiento para restaurar la comunicación interior (de un individuo o de un grupo humano) con su propio pasado. Esto mismo obliga a indagar en qué medida las disposiciones para el olvido (falta de comunicación consigo mismo) podrían estar afectando las formas de comunicación con los otros. De hecho, los olvidos de una sociedad correspondientes a un déficit de comunicación consigo mismo repercutirían o bien en *malentendidos* (defectos de comunicación) o bien en *indiscreciones* (excesos de comunicación) con los otros¹⁵⁴.

Con una fórmula muy freudiana Lacan ha definido el inconsciente como una *memoria del olvido*, y por esta razón puede ser el inconsciente objeto de *un trabajo del recuerdo*. Para efectos del mismo método psicoanalítico será más pertinente dicho tratamiento de la memoria, que los mismos recuerdos sustraídos al olvido a través de ella. De hecho, los olvidos recordados no tienen por qué responder necesariamente a los olvidos olvidados, en la medida que la memoria siempre reconstruye su pasado desde las condiciones de su presente. Análogo se presenta el trabajo de la antropología, que consiste también en sustraer del olvido la cultura de un pueblo, si se entiende que la cultura es todo aquello que, una vez aprendido y adquirido, un pueblo mantiene en el olvido; pero el olvido cultural sigue animando y dando sentido a todas las prácticas y discursos, experiencias e instituciones de una sociedad. En correspondencia con el psicoanálisis y su inconsciente, cabría definir la *cultura como todo aquello que se olvida a medida que se vuelve parte de un pueblo*, sociedad o grupo humano, e incluso de un individuo. Según esto también la antropología, al igual que el psicoanálisis, cifraría todo su trabajo en la dimensión olvidada de la cultura. No porque la dimensión vivida y objetiva de la cultura no sea pertinente, sino porque es aquella la que confiere sentido a ésta. Y de la misma manera que para el psicoanálisis la verdad de cada persona, o lo que estructura y significa su personalidad, se encuentra más en sus olvidos que en sus

154 Aquí hace intervenir Lévi-Strauss el rito no tanto para recordar el pasado cuanto para impedir los olvidos. Cfr. *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983:253.

recuerdos, así también la verdad de un pueblo o sociedad se halla sobre todo en las dimensiones olvidadas e inconscientes de su cultura; lo que confiere sentido pleno a todos sus objetos, productos y prácticas culturales. Un indígena andino es capaz de *decir* que sus tejidos son objetos culturales y *productos culturales*, pero lo que sus tejidos con todo su valor e importancia y sentido económicos, simbólicos y rituales *dicen* sobre la sociedad andina, sus lógicas organizativas, su relación con la naturaleza y sus modos de producción, todo ello es muchísimo más de lo que el indígena andino puede decir de sus tejidos, y de la codificación figurativa en ellos de sus representaciones del espacio y del tiempo¹⁵⁵. En tal sentido el tejido andino *habla* mucho más de la cultura andina, de sus mentalidades y representaciones espacio-temporales, de lo que el mismo indígena andino puede *decir* de sus tejidos. Toda la concepción estructuralista de la antropología de Lévi-Strauss, “su originalidad” se funda sobre “la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos”; tal sería su diferencia específica respecto de la sociología: definiendo por *cultura* precisamente esta dimensión o naturaleza inconsciente de los fenómenos sociales: “la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales”¹⁵⁶.

A la antropología debemos la insistencia en que “las grandes manifestaciones de la vida social tienen esto en común con la obra de ar-

155 Hemos investigado estos temas en torno a la semántica y figurativa de los tejidos andinos en J. Sánchez – Parga, “Simbólica textil y representación social del espacio andino”, en *Cultura*, n. 21, 1985:219-242; “Ética y estética en la figurativa textil andina de un diseño paraca”, en *Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP. Quito, 1990.

156 Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958/1974: 25s. En el mismo texto se hace un planteamiento sobre las “perspectivas complementaristas” de las ciencias sociales, y en particular de la historia y la etnología: “la historia organizando sus datos respecto de las expresiones conscientes, la etnología respecto de las condiciones inconscientes de la vida social” (p.25); aunque más adelante precisa respecto de la historia la conocida declaración de Marx “Los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen”, que el primer término de la proposición se refiere a la historia y el segundo a la etnología (p. 31).

te, que nacen en el nivel inconsciente, porque son colectivas en un primer caso, aunque sean individuales en el segundo” (Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*). Por eso no la simple y fácil transcripción de los recuerdos del informante, sino la recuperación de sus olvidos constituye la específica tarea del antropólogo; sobre todo cuando trata la cultura como la memoria de los olvidos de un pueblo; de manera análoga para el psicoanálisis el inconsciente de las personas sería la memoria de sus olvidos (según Lacan). Si el olvido es necesario tanto para convertirse en inconsciente del sujeto como en cultura de un pueblo, el efecto de dicho olvido, con su trabajo de condensación y acumulación culturales, es hacer del inconsciente un “Otro” (del) para el sujeto, convirtiendo también la cultura en un “Otro” para un pueblo o sociedad. Así se opera una nueva coincidencia entre el psicoanálisis, para el cual “otro habla en mí”, y la antropología para la cual, según Lévi-Strauss, “hay un otro que piensa en mí”¹⁵⁷. Con una determinación adicional también común a ambas teorías: de la misma manera que el inconsciente es lo más íntimo del sujeto, y desde donde deberá explicarse y desde donde se explica su existencia consciente, también la dimensión olvidada e inconsciente de la cultura, lo más íntimo de lo social, se constituye en el principal factor y filón interpretativo de toda la vida socio-cultural. Nada explica ni justifica mejor el sentido de estas coincidencias o complementariedades antropológicas y psicoanalíticas, que sus antecedentes precursores en la psicología teológica de S. Agustín, para quien Dios, la suma trascendencia o el “Otro” absoluto, era pensado y vivido (en sus *Confesiones*) como “*intimius intimo meo*” (lo más íntimo de mi intimidad).

Que en la actualidad el psicoanálisis y la antropología aparezcan como dos ciencias ya plenamente constituidas en cuanto teorías tras-

157 J. Lacan se refiere a la inspirada intuición de Rimbaud, para ilustrar el inconsciente en cuanto desdoblamiento del sujeto: “*J’ est un autre*” (“Yo es un otro”): *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966: 118. Esta misma experiencia ha sido objeto de una formulación literaria muy similar por J. L. Borges: “Yo soy los otros. Yo soy todos aquellos, que ha redimido tu rigor obstinado. Yo soy quienes desconoces y salvas” (*Elogio de la sombra*).

centadales del *sujeto* (psíquico o social) *sujetado* a un “Otro”, lo inconsciente y lo cultural, no excluye la necesidad y el interés de reconstruir el itinerario intelectual que dio lugar al descubrimiento de ese “otro”. El caso de la antropología es tan singular como revelador, ya que significa un largo proceso de *internalización de la diferencia*, y supuso la lenta transformación de la etnografía en etnología y finalmente en antropología: el paso del simple registro de las diferencias culturales de los otros pueblos al descubrimiento que la única y común sociedad humana es productora de diferencias culturales, y que éstas sólo se reproducen en base de relaciones entre culturas.

En un principio, ya en los orígenes de la historia moderna, se pasó de considerar la diferencia como un “otro” no humano (polémica entre Sepúlveda y las Casas), para representarlo en su diferencia como “salvaje”, en los límites periféricos de la naturaleza humana, y terminar pensándolo en cuanto “primitivo”, es decir dentro de la naturaleza humana pero en los márgenes de la historia. Esta aproximación de la diferencia, cada vez menos distante, y la progresiva humanización del “Otro”, alcanza su última etapa, cuando la diferencia deja de ser del orden de la naturaleza o de la historia, para volverse una diferencia racial o cultural. El “otro” ya sólo es diferente a causa de sus supuestos fenotipos y rasgos raciales y culturales. Pero todavía la diferencia sigue siendo una realidad o cualidad realmente existente en el “otro”. Será gracias al aporte teórico del estructuralismo que *la diferencia* deja de ser representada como una característica o particularidad cultural, para ser pensada en cuanto relación y producto de una relación: sólo entonces la diferencia del “Otro” se manifiesta como parte de “*mí mismo*”, cuando la diferencia cultural se internaliza en la “propia cultura”. Pero esto mismo supone trascender los *fenotipos culturales* o “rasgos” por los cuales las culturas se diferencian, para pensar estas diferencias en cuanto simples representaciones o apariencias de los *genotipos culturales*, compartidos por todas las culturas. Según esto sólo cuando tales “diferencias culturales” son realmente reconocidas a partir de una relación cultural y como producto de dicha relación cultural es posible reconocer el

“otro” como parte de la propia cultura¹⁵⁸. Pero de la “otra” cultura sólo se obtiene una experiencia subjetiva, en cuanto se vuelve sujeto de una escucha por parte del antropólogo.

El desarrollo epistemológico que puede descubrirse a lo largo de la historia de la antropología supuso un acercamiento del “otro” y una internalización de la diferencia, en cuanto objeto teórico de la antropología para pensar la cultura. Ahora bien, de manera paralela y correspondiente a este enfoque histórico de la antropología, que conduce a la identificación de su objeto, la cultura en cuanto diferencia, el análisis estructural del mismo objeto teórico de la cultura lleva al reconocimiento del “otro” y de su diferencia. En esto reside otra fundamental distinción respecto de la *sociología*, que inscrita en la propia sociedad que investiga, está obligada a la máxima *objetivización* de sus objetos de estudio, con la finalidad de corregir o neutralizar las relaciones más “subjetivas” con dichos objetos, mientras que la *antropología* que por el contrario, y de manera análoga al psicoanálisis, puesto que investiga sociedades en cuanto “diferentes”, hechos tan ajenos como extraños o “irreconocibles”, se encuentra obligada a la máxima *subjetivización* de sus objetos de estudio; a estudiarlos desde el punto de vista y desde la experiencia de la sociedad que los produce: a una suerte de “racionalización” de lo que no parece racional, y de apropiación de sus sentidos y significados. Sólo cuando el antropólogo mediterráneo subjetiviza, hace suya, la “parsimonia verbal” de la cultura andina, la entiende desde la sociedad andina, llega a su comprensión y explicación. En este sentido toda investigación antropológica y el mismo método antropológico no son más que un sistemático proceso de subjetivación de las diferencias culturales de otra sociedad o grupo social. La antropología

158 A Hegel debemos la moderna reconceptualización de la *diferencia*, que ya la filosofía escolástica había elaborado: *diferencia* significa “ser para otro”; no es una realidad en sí, ni un dato, entidad o carácter inherente a una cultura, sino una cualidad reconocida por otra y desde otra cultura, y a partir de una relación entre ambas: “la diferencia está en el pensamiento... no es nada más que aquello que la hace ser para otro” (*Phaenomenologie des Geistes*, A III,1, p. 105ss, Felix Meinz Verlag, Hamburg, 1952).

“de todas las ciencias es la única, sin duda, que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva”¹⁵⁹. Siempre se tratará de demostrar cómo cualquier hecho cultural de una sociedad o grupo humano diferente *tiene sentido y explicación* desde la propia cultura.

La cultura es una, idéntica y propia al nivel *consciente*, y en cuanto **producto** de la sociedad, de sus acciones e interacciones; pero esa misma cultura es “otra”, “plural” y “diferente” al nivel *inconsciente*, y en cuanto **proceso**, al que se encuentra sujeta toda sociedad. Ahora bien, de todo aquello que una sociedad hace y produce sólo posee un valor y eficacia culturales, lo que se condensa, se acumula, se convierte en parte de la misma sociedad y con el tiempo se vuelve *memoria del olvido*. En términos metodológicos del análisis y la hermenéutica antropológicos, siempre será necesario pensar la *unidad* cultural desde las pluralidades, diferencias e interculturalidades, que dieron lugar a aquella unidad cultural; así como será necesario pensar siempre estas pluralidades, diferencias e interculturalidades a partir de las unidades culturales, sobre las que se construyen y a las que dan lugar. Sólo en la medida que cada cultura **reconoce** las pluralidades y diferencias culturales a las que se encuentra *sujeta*, y en la medida que dicho reconocimiento supone una **apropiación** de dichas pluralidades y diferencias culturales, sólo en este sentido y en tal medida puede una cultura relacionarse con otras culturas, reproduciendo y desarrollando la misma interculturalidad de la que también ella es producto.

Se pertenece a una cultura como se pertenece a un pasado, con tanta o mayor intensidad y sentido con los que se pertenece a un país. En este preciso significado la cultura representa la condensación y acumulación de la historia y experiencia de un pueblo. Por eso no hay experiencia cultural, que no pase por un trabajo de la memoria, de actualización del pasado y reconocimiento de lo inconsciente, al igual que el psicoanálisis hace que ese “otro” o “ello” se vuelva “mí mismo”.

159 Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris, 1973: 25: “al transformar la experiencia en modelo, las operaciones mentales hacen posibles otras”.

2. La escucha antropológica y psicoanalítica

¿Por qué la escucha parece el mejor modo de reconocer y comunicarse o “devenir” ese “Otro” cultural o inconsciente ¿Por qué tanto la antropología como el psicoanálisis hacen de la escucha un factor determinante de su epistemología (modo de saber) y metodología (modo de producir conocimiento)? Para el psicoanálisis la respuesta es simple, ya que el inconsciente, el Otro”, resulta de un desdoblamiento del sujeto, y de un sujeto que se constituye lingüísticamente, y al interior del desdoblamiento del *habla* y del *lenguaje*. Para el psicoanálisis el sujeto consciente es *hablado* por su inconsciente; el inconsciente habla a través de lo que dice el sujeto consciente. De manera análoga, también la cultura se constituye y organiza semánticamente como un sujeto, que produce sentido, en la medida que se desdobra en el sujeto que *dice* su cultura, a la vez que se vive e interpreta en cuanto *es hablado* por su cultura. Pero también en este caso hay que reconocer las voces plurales de la cultura, puesto que cada pueblo y cada hombre “releva simultáneamente de muchos sistemas de cultura” y no sólo sincrónicos (“cultura universal, continental, provincial, local, etc.; familiar, profesional, confesional, política, etc.”), sino también diacrónicos y estratificados a lo largo de la historia¹⁶⁰.

En la escucha el antropólogo y el psicoanalista se viven e interpretan más como un “tu” sujeto de la palabra del otro, al que se le reconoce la subjetividad de un “yo”. El intercambio que instituye la escucha y la palabra (tanto en el campo antropológico como en el psicoanalítico) no es el que establece la simple interlocución entre el *yo* y el *tu*. Cuando Martín Buber hace del “otro” un “tu” ciertamente lo constituye en sujeto (no objeto) de mi interlocución, pero no le reconoce expresamente la plena subjetividad de ser también un “yo”. Para la antropología el “otro” es un “yo” de su propia cultura, y sólo desde la subjetividad del “otro” en cuanto un “yo” puede el antropólogo llegar a

160 Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, 1958/1974:325s. En lugar de emplear el concepto de “diferencia” define la cultura por los “distancias significativas” entre grupos o conjuntos sociales, y por su “valor heurístico”.

comprender y explicar la otra cultura. Pero esto mismo implica que el antropólogo se comprenda y se viva como un “tu” en relación con dicha cultura; y que se constituye en la escucha del “otro”, de lo que el “otro” dice de sí mismo.

Si para Lacan el inconsciente “se estructura como un lenguaje”, es porque actúa con un poder significante, de igual manera que la cultura opera y se manifiesta, según Lévi-Strauss, organizando semánticamente una determinada formación social, confiriendo significado y sentido particulares a todas las prácticas, objetos e instituciones de una sociedad; lo que se denomina cultura. Estas dimensiones lingüísticas y significantes que definen tanto el inconsciente como la cultura, le confieren una capacidad operativa y de actuación: el inconsciente actúa e influye, significa el psiquismo y la existencia de un individuo, opera en todas sus prácticas y discursos, tanto como la cultura actúa e influye y significa una sociedad en todas sus formas y transformaciones. Esta concepción tan freudiana y lacaniana del inconsciente tiene por objeto precisar y hasta reforzar el carácter no-instrumental y no-instrumentable del inconsciente; el inconsciente no puede ser objeto de cualquier manipulación, intervención o tratamiento. En cierto modo también, y de manera similar, esta misma concepción de la cultura elabora la antropología: la cultura en cuanto dimensión trascendente, no es objetivable ni manipulable por parte de una sociedad o de un pueblo: la cultura como paradigma que interpreta y que confiere sentido e identidad a un grupo social o sociedad en su conjunto, y que no deja de influir e informar todos sus procesos, prácticas y discursos.

Asimilando la cultura al lenguaje, Lévi-Strauss se refiere a Boas a cuya “admirable lucidez” atribuye el haber enunciado la complementariedad existente entre las estructuras inconscientes del lenguaje y las de la cultura. De la misma manera que quien *habla* (conscientemente) una *lengua* se encuentra sujeto (inconscientemente) a las estructuras *lingüísticas* de dicha lengua, así también los fenómenos sociales conscientes presuponen fenómenos culturales inconscientes: “la diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los otros fenómenos culturales, es que los primeros nunca emergen claramente a la conciencia,

mientras que los segundos, aunque tengan el mismo origen inconsciente, dan lugar a razonamientos secundarios y a reinterpretaciones”¹⁶¹. Según esto cuando un pueblo o el miembro de una sociedad habla de su propia cultura, de las razones y justificaciones, explicaciones e interpretaciones de los fenómenos culturales de su propia sociedad o grupo se trata siempre de “*racionalizaciones o elaboraciones secundarias*” puesto que “las razones inconscientes por las que se practica una costumbre, se comparte una creencia, son muy alejadas de las que se invoca para justificarlas” (o.c., p.25). El pasado ya sea en la forma historia, de mito colectivo o de sueño individual, no puede ser recordado tal como sucedió en cuanto pasado o en cuanto soñado sino mediante una reelaboración consciente desde el presente. El indígena andino responderá siempre “así mismo es compañerito”; de manera similar a como responde el indígena de Lévi-Strauss: “las cosas siempre han sido así”. Al designar “*elaboraciones secundarias*” todo lo que una sociedad o individuo dice de su cultura, expresamente se sitúa Lévi-Strauss en referencia al psicoanálisis, y de manera más precisa a la versión consciente que la persona elabora de sus sueños inconscientes; puesto que el sueño soñado, producto del inconsciente *dormido*, sólo puede ser conocido a través de las re-elaboraciones o “*elaboración secundaria*” de la conciencia despierta. De igual modo que el sueño recordado o contado sólo corresponde significativamente al sueño soñado, así también lo que una sociedad *dice* de su cultura representa una elaboración secundaria, consciente de dicha cultura, pero sólo **significa** esa cultura; incluso lo que dice, sin ser su cultura, es parte de ella.

La cultura se representa también en sus dimensiones más concretas, en hechos y realidades, que son producto de acciones y relaciones de una sociedad; pero incluso en cuanto objeto y fenómeno, incluso en cuanto mercancía o acontecimiento, la cultura no deja de permear y significar su dimensión más trascendente y sus procesos. Pero

161 Cl. Lévi-Strauss (o.c., p.26) citando F. Boas, ed. *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, bulletin 40,1911 (1908), Part 1, p.67.

resulta obvio que en una era dominada por la razón instrumental, por la mercancía y la economía de mercado también la cultura tiende a materializarse, a adoptar la forma de producto y de circulación, a convertirse en un “valor de cambio”, en un campo de operaciones y estrategias. Precisamente por esto, actualmente más que nunca, se vuelve necesario revalorizar la *escucha cultural* o antropológica, de la misma manera que la escucha psicoanalítica. La escucha supone la restauración de la cultura como el “otro”, haciendo de la cultura “*las voces del silencio*” (Malraux). La escucha no sólo refuerza la “alteridad” de la cultura sino sobre todo su dimensión no “representable” (en el sentido escénico teatral del *Darstellung* alemán). Si el “malestar en la cultura” (Freud) de la sociedad moderna puede ser diagnosticado por una carencia de escucha, porque la gente no tiene quien la escuche (ni a quien hablar), y porque nadie escucha a nadie, es por una simple razón: la incapacidad del hombre moderno de “ponerse en el lugar del otro”, y de reconocer al otro desde su subjetividad. En la escucha de uno mismo el otro se constituye como sujeto. En esto se cifra la práctica del antropólogo como la del psicoanalista.

En el mundo moderno, donde todo se ha vuelto “audio”, donde todo es sujeto de audición y casi nada de “escucha” (donde hasta la música se oye pero no se escucha), fácilmente se puede explicar el éxito del psicoanálisis, que ha hecho de la escucha un presupuesto teórico tanto como su método analítico y terapéutico. Y no es simple coincidencia que la antropología, diferenciándose de las otras ciencias sociales, haya hecho de la escucha su metodología más específica. A diferencia del “oficio del sociólogo”, que trabaja preferentemente la palabra más que la escucha. Aunque también la elaboración metodológica de la escucha haya sido resultado de un desarrollo epistemológico de la antropología, que en sus orígenes comenzó siendo una ciencia de la mirada, casi *voyeuriste*, a cargo de Cronistas y Viajeros, que registraban lo que veían, para convertirse en una ciencia mucho más re-accional, que atribuye más sentido a lo que escucha que a lo que ve; en la medida que la *diferencia cultural* deja de ser objeto de la mirada, para volverse el sentido significado por el “otro”. Tanto para el psicoanálisis como para la antro-

pología, al presuponer que el individuo *es hablado* por el inconsciente así como un pueblo o grupo social *es hablado* por su cultura, ambos por sus respectivos olvidos y pasados, la cuestión de la escucha se sitúa en el centro de sus respectivas epistemologías, y como uno de los muchos isomorfismos compartidos por ambas ciencias. En otras palabras, nadie *dice* su cultura ni su inconsciente; este es sujeto de escucha para el psicoanalista como la cultura es sujeto de escucha para el antropólogo. Más aún sólo la escucha hace de la cultura ese “otro que habla en mí” según Lévi-Strauss.

Aunque parezca una digresión, resulta casi obligada una referencia al fundamental significado de la *escucha* (*shamah*) en la teología bíblica y antropología religiosa del pueblo hebreo, y de los mismos orígenes cristianos. Ya que el principio fundamental y esencial de la revelación es que Dios habla y el hombre escucha; esto significa que *el hombre es hablado por Dios*, lo que a su vez presupone que Yahve sólo se revela en la medida que el hombre, su pueblo, escucha. Por eso no hay solemne revelación divina que no se inaugure con la fórmula previa del *shamah Israel* (“escucha Israel”). No se puede pasar por alto la asociación entre la *escucha* y el *recuerdo* en cuanto internalización del pasado, ambos sinónimos de una experiencia de fidelidades y pertenencias¹⁶². También esto mismo supuso una extraordinaria innovación en la historia de las religiones: el reconocimiento de la subjetividad de Dios; un dios que es escuchado, con el que se establece una relación de intersubjetividad. Esto mismo explica por qué razón fundamental los monoteismos semitas (hebreo y musulmán) comportan y comparten una radical exclusión y prohibición de toda representación. Una especie de horror religioso de las imágenes demostraba y reforzaba la creencia y la experiencia religiosas de que la revelación divina no podía ser más que una comunicación interior, una comunicación verbal, un intercambio

162 Pensar interiormente el pasado, *Ein-gedanken* como destaca W. Benjámín. Y Fr. Bédarida (“La mémoire contre l’histoire”, *Esprit*, 190, 1993:8) señala que la *ratz zakhor*, “acuérdate”, se repite 169 veces en la Biblia hebrea, y que el cristianismo se ha fundado sobre la misma función religiosa de la memoria: “haced esto en memoria mía”

de escucha y palabra, y nunca algo representable, del orden de la realidad visible, existente y exterior, operativo y manipulable. Todo lo que es imagen, figura, "ídolo" o "ikono" es siempre religiosamente *abominación* ("tohebah" en hebreo). No hay revelación posible sin una escucha que la funde. Sólo un Dios de la palabra, que se revela en la escucha, puede ser un Dios de la absoluta trascendencia y la absoluta inmanencia o interioridad; mientras que todo Dios-imagen, representable, resulta tan instrumental como manipulable e idolátrico; no es más que un ídolo.

Es en el modo de producir una palabra / discurso que la antropología se diferencia de la sociología y se asimila al psicoanálisis: de ninguna manera a través de la pregunta, sino de la escucha. Si la invitación a hablar es producto de un silencio y no de una interrogación o interrogatorio, es porque más que una respuesta se busca la producción y liberación de una palabra y sus significantes. Mientras que una entrevista o una encuesta *formatea* la información de las respuestas, sólo la escucha es capaz de producir un discurso y significantes originarios y originales. Sólo a través de la "libre asociación" del discurso *sobre* la cultura es posible escuchar el discurso *de* la cultura; cuando la cultura deja de ser objeto del habla para convertirse en sujeto. Así el método antropológico consiste en transformar los discursos y discursividades *SOBRE* la cultura en un discurso y discursividad *DE* la cultura. A diferencia de la comunicación convencional entre *actores* del habla, que se establece al nivel del intercambio verbal, donde las palabras son generadoras del discurso consciente, la comunicación antropológica y psicoanalítica (y poética, sostendría también Gezelle) se establecen a otro nivel entre *sujetos* del discurso, entre la escucha y la palabra, y donde dada la relación comunicacional es la escucha la que se constituye en dispositivo de un discurso, donde quien habla se deja hablar por su cultura o inconsciente. Es en este modelo comunicacional, dominado por la escucha, donde se instituye el imperio del significante, su relativa autonomía respecto del significado, ya que su significación trasciende la de aquel; donde se establece una ruptura o distancia entre lo que puede significar el significante y lo que significa el significado. Es la distinción

entre lo *simbólico* y lo *real*, sobre la cual se funda tanto la interpretación psicoanalítica como la antropológica. Este es el lugar privilegiado de la coincidencia entre la hermenéutica freudiana y la hermenéutica de la antropología: el *significante*. Sin el uso de esta categoría lingüística no es posible ni el psicoanálisis ni tampoco el trabajo antropológico: “más allá de lo racional existe una categoría más importante y más fértil, la del *significante*, que es el modo más alto de ser de lo racional” (*Tristes tropiques*, p.58). Tal es la deuda de Lévi-Strauss con el psicoanálisis: “la obra de Freud me revelaba que estas oposiciones no eran verdaderamente tales, puesto que son precisamente las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas prelógicas, que son al mismo tiempo las más significativas”¹⁶³.

Una poesía de Gido Gezelle permite precisar con toda exactitud la función reveladora de la escucha; la escucha en cuanto fundadora de la palabra y del sentido: no se trata de un escucha que se limita a oír y prestar atención a las palabras y discursos existentes, sino de una escucha condición de posibilidad de la palabra y del sentido. Formulado en otros términos: porque hay escucha hay palabra y sentido: “*cuando el alma escucha / habla una palabra todo ser viviente / el más ligero murmullo / despierta en nosotros una palabra y un sentido precisos*”¹⁶⁴.

Para el analista, que en el transcurso de su propio psicoanálisis ha hecho la vivencia y experiencia (*Erleben und Erfahrung*) de la neurosis, le resulta posible comunicarse y compartir, **escuchar, todas las**

163 Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955: 59. En este contexto se refiere a la deuda de su antropología con el psicoanálisis, análoga a la del marxismo y la geología: las tres ciencias “demostraban que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera nunca es manifiesta” (p.61).

164 “*Als de Ziele luister / spreekt het al een taal dat leeft / 't lijzigste gefluister / ook een taal en teeken heeft*”. Poeta flamenco (1830-1899), de quien Paul Claudel con genial juego de palabras dijo “*est celui qui co – naît*” (“es aquel que co-nace”, hace nacer por sí mismo y consigo mismo todo lo que conoce), muere como capellán y jardinero del Colegio Inglés de Brujas.

otras experiencias de neurosis de sus analizantes, puesto que éstas, por muy diversas que sean y muy diferentes de las suyas, no son más que variaciones o versiones de una misma estructura neurótica universal. De manera análoga, poco importa que la cultura estudiada por el antropólogo aparezca extremadamente distante y diferente de la suya: en la medida que ambas comparten las mismas formas y mecanismos de producción de sentido, ambas pueden comunicarse y reconocerse entre sí: y el antropólogo puede escuchar el sentido y la palabra de la otra cultura al interior de la suya. Otra analogía entre la escucha psicoanalítica y la antropológica es su dispositivo de *transferencia* e identificación: por la escucha se opera la transferencia entre el psicoanalista y el psicoanalizado, al internalizar recíprocamente ambas experiencias, de la misma manera tiene lugar la transferencia entre el antropólogo y la otra cultura, que en cuanto sujeto de escucha se internaliza en aquel. Lo que es posible por la auténtica relación intersubjetiva instituida por la escucha.

Sólo el antropólogo que ha hecho la experiencia del *iceberg cultural*, al comprender que la cultura emergente, la que aparece sobre la línea de flotación de la conciencia, no es más que una pequeña parte de la inmensa masa cultural que permanece sumergida en la profundidad del inconsciente, siendo ésta la que soporta y mantiene a flote aquella, sólo este antropólogo es capaz de escuchar y sintonizar con las profundidades culturales de “otra” cultura. La cultura visible y consciente objeto de la observación en cierto modo encubre pero también alude o significa la enorme masa cultural, que sólo puede ser sondeada y escuchada pero no observada. La metáfora del *iceberg cultural* nos permite traducir la concepción estructural de la cultura, ya que “cuanto más nítida es la estructura aparente, más difícil se vuelve comprender la estructura profunda, a causa de los modelos inconscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto” (Lévi-Strauss, 1974:308). Por ejemplo, el particular canibalismo guayaki se encuentra demasiado profundamente arraigado en su cultura, demasiado integrado a ella, demasiado olvidado en su memoria histórica o mitológica, como para que los guayaki hablen de él y reconozcan un

significado, que ellos no han producido, sino al que se encuentran sujetos y del que más bien son producto. Tras una larga estancia entre los *guayaki*, pero sólo después de haber regresado de nuevo entre ellos, escucha Pierre Clastres del canibalismo de los guayaki. Si quizás antes no había oído hablar a los guayaki de su canibalismo, es porque no estaba en condiciones de haber entendido su sentido, de haberlo reconocido y haberse reconocido e identificado con él. La palabra caníbal de los guayaki presupone su escucha por parte del antropólogo.

No se trata, en los términos planteados, de una escucha en cuanto método o técnica de investigación, la que investida de una intencionalidad y atención particulares, de una planificación y organización, convierte la facultad de oír en una capacidad de escuchar. Tal escucha como procedimiento científico experimental es necesaria y esencial para la antropología, y en tal sentido comparte el mismo valor metodológico que la *observación antropológica*, aunque la *escucha antropológica* completa y trasciende aquella. Mientras que lo observado pertenece al orden de la representación, lo escuchado responde al orden del significante. De ahí que la escucha opere como un dispositivo teórico, capaz de despejar los sentidos inconscientes de la cultura.

La metáfora del *iceberg cultural* se presta a una adicional explicación interpretativa: mientras que la pequeña masa de cultura *observable*, que flota sobre la línea de la conciencia (de los hombres y los pueblos) “representa” las diferencias y las “distancias significativas” con otras culturas, la enorme masa cultural, que se hunde bajo la línea flotación de la conciencia es la más compartida por las profundidades de todas las culturas. Por esta razón, la antropología según Mauss, se orienta “hacia la investigación de lo que es común a los hombres”, pero partiendo de sus diferencias¹⁶⁵.

165 Esto mismo comparte Lévi-Strauss con Mauss: “que la etnología es un modo original de conocimiento más que una fuente de conocimientos particulares” (1973: 37).

3. Escucha e intercambio entre silencio y palabra

El antropólogo espontáneamente contrapone “el tratamiento del lenguaje por parte de nuestra civilización, que se podría calificar de inmoderado” y “la mayor parte de culturas que llamamos primitivas usan el lenguaje con parsimonia; donde no se habla en cualquier momento ni a cualquier propósito”¹⁶⁶. Pero no es la razón civilizatoria ni la racionalidad primitiva las que en términos generales determinan y explican estas diferencias en el uso del lenguaje: son más bien las *culturas del ágora*, de larga tradición urbana de la plaza o del mercado, que privilegian los excesos de verbalidad, y las *culturas del hogar*, de tradición rural, que se muestran más taciturnas y proclives a una más rigurosa o ritualizada economía política de la palabra. Esta diferente relación con el lenguaje y el habla corresponde también a una relación diferencial con la cultura: mientras que los pueblos excesivamente verbalizados hacen de la palabra un objeto e instrumento de producción cultural, los pueblos que hablan poco tienden a hacer de su cultura un objeto de escucha, para dejarse hablar por ella. Hay una cierta oposición simétrica entre *decir* su cultura y *escuchar* o *ser hablado* por la propia cultura. Se trata de dos posiciones estructurales, que nunca llegan a ser realmente exclusivas: no hay sociedad ni grupo humano que diciendo y produciendo cultura no sean hablados, también en cuanto producto de su propia cultura; de la misma manera que la escucha de la propia cultura no deja de producir palabras sobre ella. Sin embargo, hay que reconocer dos orientaciones en la estructuración de la cultura: pueblos a la escucha de su cultura y pueblos de la enunciación de su cultura. Pero esta misma problemática plantea la cuestión del **silencio** interior a la escucha y al intercambio con la palabra. El silencio no es un vacío, ausencia o negación de la palabra ni en la antropología ni en el psicoanálisis: en cuanto sustancia de la misma escucha, el silencio actúa como contraparte de

166 “nosotros hablamos con cualquier propósito, todo pretexto es bueno para expresarnos, interrogar, comentar... allí en cambio las manifestaciones verbales se encuentran limitadas a circunstancias prescritas, y fuera de las cuales se cuidan mucho las palabras” (Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 78).

la palabra en una particular y original forma de comunicación, donde las palabras no son respuestas y preguntas a otras palabras. Sólo el silencio opera como interlocución de una palabra originaria y original.

La experiencia antropológica es rica en ejemplos. Invitado a participar en un *cucavi* funerario, en una zona indígena de Otavalo, al entrar en la casa entregué al jefe de familia, hijo de la difunta, el *tumín* (don de una botella de alcohol) como contribución a la bebida, pero sin decir una palabra; ya que el don en la cultura andina exige, para ser plena y simbólicamente efectivo, un absoluto sigilo; cualquier otra palabra introduciría un equívoco en su significado. Sin embargo mi silencio mereció una declaración inesperada aunque implícita: “*compañerito, así es nuestra cultura*”; se me advertía que todo lo que ocurriría durante toda la noche no eran ellos que lo hacían, sino sus tradiciones a las que se encontraban sujetos. El sujeto y actor del *cucavi* funerario de Ilumán era la cultura y tradición andinas. El silencio no es lo opuesto a la palabra sino al ruido; puede oponerse a los ruidos verbales, que hablan mucho y dicen poco, o que hablan al margen de toda escucha. El silencio es la exacta, estricta y rigurosa contraparte de la palabra significante, y en tal sentido no hay palabra sin su silencio¹⁶⁷. Después de todo, las palabras no hacen más que significar silencios tanto como los silencios pueden significar las palabras. Por eso el silencio es tan propio del oficio de antropólogo.

La escucha comporta un *sujetamiento* a una palabra dada, a un discurso enunciado, a una producción de sentido. Por eso la articula-

167 En sus *Mitológicas IV. El hombre desnudo* (siglo XXI, México, 1971) Lévi-Strauss define el silencio como “sin hacer ruido” (p.463), y lo contrapone a “cantar palabras imprudentes” (p.282), y a “la trasgresión lingüística”, que comporta siempre una incontinencia verbal “inmoderada”: “cantar fuerte, cuando debería guardar silencio” (p.278); y del *marmitón alborotador* dice que “debería trabajar en silencio, pero el mutismo le pesaba” (p. 278). El pensamiento mítico valora el silencio como producto cultural frente a la naturaleza ruidosa, pero de ninguna manera lo opone a la palabra sino a los malos usos y trasgresiones del habla.

ción del silencio y la escucha recubre una cierta obediencia respecto de quien habla, más allá de la necesaria para que el habla se produzca, y una cierta aceptación respecto de lo que se dice¹⁶⁸. Pero el antropólogo debe además saber escuchar los modos propios de cada cultura en la producción de sus palabras y discursos, ya que dichos modos varían en cada sociedad o grupo humano y son diferentes de una cultura a la otra. Aunque una vez hecha la experiencia de la escucha del modo de producir una cultura sus palabras y silencios, el antropólogo se encuentra ya preparado y predisposto a escuchar dicho modo de hablar y callar en cualquier otra cultura.

A diferencia del sociólogo, que tan bien trabaja ayudado por sus asistentes de investigación, quienes producen y le transmiten toda suerte de información y datos, los resultados de sus entrevistas y encuestas de acuerdo al instrumental metodológico por él diseñado, y que una vez elaborados fácilmente podrá procesar e interpretar, el antropólogo por el contrario no puede delegar ni la escucha ni siquiera la observación antropológicas; él mismo tiene que producir y elaborar la información correspondiente. Ya que sólo en la medida que se deja interrogar por lo que escucha y observa puede llegar a comprender e interpretar lo escuchado y observado. Nada, por ello, más opuesto a la autenticidad y rigurosidad del trabajo antropológico, y nada lo pervierte más, que la *antropología del casete* (la “tape anthropology”). Cuando la escucha se vuelve *mediática* se escamotea el *significante*. En primer lugar, la escucha antropológica no se reduce al acto de escuchar, sino que es resultado de un proceso y secuencia de escuchas acumuladas, de otras escuchas recordadas y olvidadas, que se activan en cada escucha, son interrogadas por ésta y le confieren sentido. En segundo lugar, la escucha antropológica no se limita a lo dicho y enunciado por los interlocuto-

168 Tanto en el mundo semita como en el griego “escuchar” tiene un carácter y sentido “preceptivos”; la “*paideia*” o educación griega presupone un doble aprendizaje: por la práctica (*ethizomenoi*) y preceptivamente (*akouontes*): cfr. Aristóteles, *Política*, VII, 1332b 10s. En griego “*up-akouo*” significa “obedecer”; del verbo «*akouo*», escuchar.

res, sino que incorpora los sentidos de todo un contexto y proceso productores de sentido.

Una determinada escucha sólo se vuelve significativa en razón de las resonancias, que provoca en el antropólogo, al activar en él todo su capital de experiencias, conocimientos, informaciones, todo lo que sabe y ha escuchado durante mucho tiempo de la cultura que habla; sólo al interior de un largo intercambio y comunicación, cualquier palabra y frase adquieren una carga significativa y pasan a formar parte de la experiencia antropológica. La escucha antropológica no es totalmente performante aislada sino al interior de una secuencia de escuchas, a partir de las cuales aquella se vuelve significativa. Sólo tras haber escuchado la palabra *washa* referida a “detrás” de la casa (*wasi washa*), donde se arroja la basura doméstica, “detrás del cerro” (*urcu washa*) a donde no se debe ir solo, “mujer de mala espalda” (*mana alli washa huar-mi*), esposa de mala suerte y mal futuro, que puede ser una razón de divorcio entre indígenas, sólo al cabo de todas estas y otras escuchas surge la asociación de “detrás / después” y la representación indígena del futuro en la espalda, detrás, como algo desconocido e inseguro, mientras que el pasado, se representa de frente, delante, puesto que responde a lo conocido, y respecto de lo cual se vive el presente en sociedades más orientadas y organizadas en referencia a la tradición que a los cambios.

Así como cada psicoanálisis, cada analizante y analista, se encuentran sujetos a sus propios sigilos y ritmos silenciosos, así como al análisis propio y recíproco de ellos, también el antropólogo habrá de habituarse a los silencios de cada cultura, a codificarlos y decodificarlos, para saber escuchar tanto lo que callan como lo que dicen; ya que los silencios no sólo significan en cuanto intersticios de las palabras, sino que también las palabras adquieren significación en cuanto intersticios de los silencios. Todo lo cual implica que el mismo antropólogo enfrente sus propios silencios, los sigilos de su cultura a la que pertenece, las “cadencias” secretas entre tantas verbalidades; ya que son sobre todo las correspondencias y no-correspondencias entre los silencios y

palabras de una cultura con otra cultura, lo que impone códigos auditivos para desarrollar una hermenéutica de la escucha antropológica.

Es obvio que una vez descifrados los códigos del silencio de una cultura determinada, el antropólogo está en condiciones de escuchar los silencios de cualquier otra cultura. Qué, cómo y cuándo calla un pueblo, cuáles son sus secretos, y cuánto hay de indecible en su existencia y biografía; todo ello es parte del trabajo antropológico. Y tanto más cuanto que es en sus secretos y silencios, donde una cultura guarda sus verdades más reveladoras y significativas. Lo primero que sorprende al trabajo antropológico es toparse con un silencio allí donde esperaba una palabra (o encontrarse una palabra donde esperaba un silencio). Este momento inaugural de la escucha antropológica, hace del descubrimiento de esta diferencia un principio interpretativo. Cuando en el altiplano de los Andes se encuentran dos indígenas, y antes del saludo (*imanalla kanki*, "cómo estás"), intercambian en silencio hojas de coca, se produce un fenómeno de significaciones múltiples: no es la palabra que funda la relación personal en la forma de un intercambio originario, sino un intercambio simbólico más cultural que personal, el que solamente garantiza el sentido posterior del intercambio verbal. Mientras que el intercambio simbólico de la coca posee un significado unívoco, impuesto por la cultura, la palabra se halla demasiado investida de acepciones y connotaciones personales, que pueden volverla equívoca e inducirla al malentendido. Un extraño a esta cultura podría transgredir este ritual del saludo, introduciendo una palabra preliminar, aunque tal agresión verbal fuera fácilmente perdonada en un extranjero, ella misma constituiría ya un impedimento para entrar en una relación intercultural. La performance significativa de un silencio, su capacidad de significar, aparece proporcional o equivalente al efecto de exclusión de la palabra y expectativas verbales. Lo que por otro lado orienta los dispositivos hermenéuticos, proporcionando elementos para la interpretación.

Cuando en una determinada situación se espera de alguien una palabra de disculpa o de perdón, y lo que se obtiene es un trago de alcohol, nos encontramos en una situación análoga a la del primer salu-

do mediante el intercambio de coca. El indígena andino, en lugar de *pedir* perdón por algo de lo que puede arrepentirse, *ofrece* en silencio un trago de alcohol; este no sólo sustituye con toda su performance semántica y cultural cualquier palabra, sino que además obliga por una suerte de reciprocidad concreta y material, al restablecimiento de una relación dañada¹⁶⁹. Finalmente dentro de la ritualidad andina el trago y la borrachera preceden siempre los intercambios más personales e individualizados de la palabra. Así contextualizadas, poco importa cuan confidenciales o brutalmente sinceras se muestren las palabras, ya que la convivialidad del intercambio de la bebida y la borrachera no sólo atenúa sino que resignifica los intercambios verbales. Lo que para una cultura ajena a las andinas aparece como una simple sustitución silenciosa de *pedir per-don* por lo que se debe más bien *ofrecer un don*, se trata preferentemente de un fenómeno que remite a más profundas implicaciones culturales: lo que hemos definido como *sociedades de deuda* a diferencia de las *sociedades de culpa*.

Ni el gesto ni el don, ni el intercambio silencioso tienen el efecto o finalidad de sustituir una palabra, sino de hacer más significativos que las palabras otros objetos, gestos o ritualidades sociales más culturalmente sancionadas. El silencio sirve sobre todo para atribuir el mayor protagonismo a la cultura, a los significantes culturales tradicionalmente reproducidos y no tanto a los significantes verbales individualmente y circunstancialmente enunciados. Por eso en la cultura andina, en no pocas situaciones, la palabra sólo puede perturbar la intimidad y verdad de una experiencia. Cuando un “día de difuntos” se visita un cementerio andino (como el de Carapungo, pueblo en las afueras de Quito), donde las tumbas de los indígenas y de los mestizos ocupan zonas separadas, fácilmente se descubren dos culturas comunicacionales y fu-

169 No es propio de la cultura de los Andes “disculparse” o “pedir perdón” verbalmente para “excusarse” de algo, ya que la noción de *culpa* es ajena a su tradición cultural. Donde no hay deuda que no se pague, tampoco hay cabida para una conciencia culpa, aunque sí de vergüenza, para las deudas impagadas o impagables. Cfr. J. Sánchez-Parga, “La deuda o la culpa: el caso de las sociedades andinas”, en *La letra*, n. 3, 1987.

nerarias bien diferentes: mientras que las familias indígenas se pasan largo tiempo o gran parte del día sentados en silencio junto a las tumbas de sus muertos, sólo comiendo al lado de ellos, del lado mestizo el rito de la misa católica y de los “resposos” invaden con su voluminosa verbañidad (amplificada por los altavoces) la presencia de los familiares en el recinto de sus muertos; mientras que la visita a los muertos se encuentra mediatizada por el ritual de la palabra entre mestizos, el silencio indígena junto a sus difuntos marca más bien la contigüidad y continuidad familiar, como si los muertos siguieran compartiendo la existencia de los vivos.

Esta misma diferencia de convivialidad resiente un europeo en la mesa durante la comida andina. Habitado aquel a unos “modales de mesa” (“*manières de table*”), y a una comida intensamente socializada por la palabra, donde comer es la ocasión para hablar, el europeo no sabe lo que decir en el sostenido silencio de la comida andina, que cualquier palabra puede más perturbar que interrumpir. En los Andes a la mesa se sienta uno para comer, y no para hablar ni beber. De ahí el dicho que impide la “sobremesa”: “indio comido indio ido”. Se trata también de un lugar / momento de convivencia tan íntima como intensa, de un intercambio muy estrecho entre quienes comen y quienes han preparado o servido la comida, entre los que invitan y los invitados a comer. Esta convivialidad y experiencia de intercambio se encuentra tan presente incluso fuera del medio indígena, que incluso en los ambientes urbanos nadie se levanta de la mesa o termina de comer sin una agradecimiento tan religioso como “dios se lo pague”.

La semántica del silencio se muestra extraordinariamente eficaz, codificando las estructuras comunicacionales en la cultura andina, al mismo tiempo que sobresignifica de manera muy particular, desde los mismos silencios hasta los actos de la palabra. En una familia la mujer casada tiene una cierta preeminencia verbal sobre la mujer soltera, e incluso entre hermanas, aun cuando la casada sea más joven, ésta posee una preferencia en el uso de la palabra sobre la hermana soltera aunque sea mayor. Pero esta asociación de un uso preferencial de la palabra con una mayor autoridad adopta formas muy complejas: si bien el varón

ejerce la palabra con más preferencia que la mujer en los espacios públicos, la mujer desempeña un ejercicio preferencial de la palabra muy superior al del varón en el espacio doméstico y familiar. Las relaciones entre el silencio y la palabra corresponden a fenómenos de significaciones muy elaboradas, y que no pueden simplificarse en los términos de derecho a la palabra y obligación al silencio. Allí donde podría detectarse un exceso de verbalidad no cabe identificarlo automáticamente con un derecho a la acumulación y concentración de la palabra por parte de las autoridades. En un principio nos pareció que los dirigentes indígenas, los *kurakas* o jefes tradicionales, ejercían como demostración de su autoridad un gran capital verbal, administrado en largos e interminables discursos; pero fuimos descubriendo después que se trataba de una suerte de obligación verbal. Lo que Pierre Clastres llamaría la *deuda de la palabra*, contraída por toda autoridad tradicional en las sociedades primitivas, como prueba de su falta de poder real. Es en la obligación de la palabra que se agota todo el poder. Las autoridades tradicionales tienen que alargar sus peroratas en razón de la autoridad que desempeñan; por eso un discurso demasiado breve contradeciría la autoridad que un jefe tradicional asume o pretende asumir.

Esto mismo explica los mensajes cifrados en los silencios colectivos, y que no tienen nada de concesivo. La presencia silenciosa de las mujeres en las asambleas de las comunidades indígenas, que en un primer momento fue percibido como una falta de *participación femenina*, terminamos descubriendo el poder de dicha *participación silenciosa*: se trataba de un silencio que vigilaba y controlaba, sancionaba y legitimaba públicamente los discursos y deliberaciones de los hombres. Sólo en el caso de que se pronunciara algo no previamente acordado o se tomara una decisión no pactada, se rompía el silencio femenino, intervenía la palabra de mujer, imponiendo sus desaprobaciones o murmullos con la fuerza de un antiguo coro griego. Este mismo comportamiento silencioso servía en ocasiones para marcar la unanimidad, que apoyaba el discurso del jefe de la comunidad. Que los otros comuneros repitieran las palabras de su jefe o dijeran lo mismo con otras palabras, más que reforzar el discurso comunal tendrían el efecto de reducir su unanimi-

dad: la *sola* palabra del jefe dejaría de ser la palabra de *todos*, si otros tomaran la palabra aunque fuera para repetir lo mismo.

Si en culturas “taciturnas”, como fueron llamadas las andinas (por los cronistas del siglo XVI y XVII y viajeros del XVIII como Bourguer) el sigilo organiza, rige y orienta el discurso verbal, será necesario interpretar todo exceso de palabras en referencia menos a lo que dicen y más a lo que silencian¹⁷⁰. Aun cuando no tenga mucho sentido desarrollar una arqueología del silencio en la tradicional cultura andina, hay que reconocer la vigencia del sigilo en cuanto categoría “comunicacional” y del aprendizaje. El hecho de que los tradicionales saberes y destrezas ni se enseñen ni se aprendan por medio de la palabra, sino que se adquieran por la observación y la imitación, hacen del silencio un poderoso dispositivo de la identificación dentro de la relación pedagógico-educativa o relación familiar entre el niño y el adulto. La mediación de la palabra en la relación educativa rompería la comunicación identificatoria, introduciendo un factor de violencia. Por eso en dicha relación educativa tradicional el padre sólo habla para corregir o reprender; y por eso también el “mira que te habla tu papa” tiene el sentido de una advertencia o amenaza. Si sólo el silencio es inofensivo, a diferencia de las culturas hiper-oralizadas, se entiende la agresividad cifrada en la palabra, sobre todo cuando ésta se enuncia o pronuncia al margen no sólo de un intercambio verbal, sino de cualquier otra forma de intercambio. Por ello es tan difícil y decisiva, y tan previamente controlada, la palabra originaria, que inicia una relación o comunicación; y por eso mismo también en la cultura andina es percibida con tanta violencia la pregunta, cualquier pregunta, el hecho de preguntar, ya que se trata de una palabra que exige una respuesta sin nada a cambio. Por

170 Para una economía política del silencio y la palabra en el mundo andino nos remitimos a J. Sánchez Parga, *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1986:403–440. En una obra posterior (*Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1988) tratamos las simetrías, oposiciones y correspondencias entre silencio y palabra en contextos comunicacionales y de aprendizaje

eso mismo en las sociedades andinas toma de la palabra se halla extremadamente protocolizada.

Para concluir, nada ilustra mejor la antropología diferencial entre el silencio y la palabra que la relación mercantil en dos ejemplos muy ilustrativos de la cultura andina. Para quien ha pasado por los zocos árabes y por los mercados mediterráneos, donde la exhuberancia verbal enviste de relaciones personales la relación comercial, donde la palabra aparece como un valor agregado a la mercancía, no dejará de sorprenderle el sigilo del comercio andino. Incluso la etnia más mercantil, los más reputados mercaderes de los Andes, los *otavaleños*, nunca dirigen a un potencial cliente más que un desganado “¿se le ofrece algo?”. En los Andes, donde todavía quedan residuos de trueques y “arranches” sigilosos, el mercadeo se encuentra despojado de comunicación verbal¹⁷¹. Pero ello no significa que carezca de comunicación o vínculo personal: la *llapa*, esa porción de producto añadido al producto comprado, que el vendedor ofrece en silencio al comprador como un regalo, opera en cuanto marcador simbólico de valor personal agregado a la mercancía; lo que inscribe el intercambio mercantil en un intercambio personal. Al lenguaje de las mercancías corresponde el silencio de los actores del mercado.

4. La larga duración de la escucha

En sus largas duraciones la escucha cambia de calidad perceptiva; la cantidad de información escuchada y más aún la disposición de

171 En una forma de trueque, ya muy residual en los mercados rurales andinos, la mujer se sienta y amontona frente a ella un determinado producto (papas), y espera que otra llegue y también sentada enfrente coloque el montón de productos que quiere intercambiar (habas), el que irá paulatinamente aumentando hasta que la otra mujer, en silencio lo recoja, permitiendo que la segunda mujer se lleve su montón (de papas). Opuesto a este trueque silencioso e inofensivo hay un trueque también en silencio pero agresivo, que consiste en el violento despojo de la mercancía y la imposición al “vendedor” renuente, que no desea la venta, una cantidad de dinero unilateralmente decidida por el “comprador”: el *arranche*.

la escucha modifican cualitativamente la percepción de la escucha. Mientras que las escuchas breves, esporádicas u ocasionales, escuchas de corta duración, se limitan a acumular informaciones y datos, la escucha habitual y sostenida, de larga duración, comienza a percibir significantes: la escucha entonces ya no sólo oye “las cosas dichas” (*les choses dites* de Bourdieu), propias del estadio sociológico, sino que pasa a escuchar “las cosas significadas”, las no-dichas, propias del estadio antropológico.

Tras el simplismo de que *cuanto más se escucha, mejor se escucha*, hay que entender no tanto un mejoramiento de las disposiciones auditivas de la escucha sino más bien un mejoramiento cualitativo de la relación constitutiva de la escucha entre quien habla y quien escucha. Sólo cuando esta relación se prolonga, en la larga duración de la escucha, quienes hablan se van dejando hablar para terminar siendo hablados, por todo lo que tienen que decir. Sólo entonces emergen los significantes, que nunca se habían escuchado, o sólo entonces aparecen las repeticiones tan insistentes y obsesivas sobre determinados hechos o episodios, cobrando un significado que antes no habían merecido. En la relación intercultural que practica el antropólogo ocurre lo mismo que en las relaciones interpersonales: una escucha de larga duración, muy sostenida, dará lugar al cabo de algún tiempo a una progresiva economía de las palabras. Mientras que en el principio de una relación intercultural e interpersonal es necesario escuchar muchas palabras, para ir descubriendo y construyendo los sentidos y significaciones, que irán revelando la otra cultura y la otra persona, posteriormente después de un mayor conocimiento cultural y personal, ya no será necesario escuchar muchas palabras, para descubrir muchos sentidos, pues escuchando menos palabras se descubrirán y reconstruirán cada vez más significaciones culturales y personales.

Dos ejemplos tomados de la cultura andina ilustran estos dos modelos de la escucha de larga duración. En un caso se trata de algo “inaudito” tras muchos años de largas escuchas; en el otro caso, la misma escucha en cuanto relación llega a condensar significantes inéditos. Cuando un antropólogo lleva largo tiempo a la escucha de la cultura de

una sociedad, cuando ya sabe casi de memoria mucho de lo que *dice* dicha sociedad sobre sí misma, sólo entonces es capaz de escuchar lo *inédito*, lo nunca dicho hasta entonces, los significantes culturales que hablan a través de lo que dicen sus informantes. Basta que un día oiga decir lo que no había oído durante veinticinco años, para que lo dicho se vuelva muy significativo. Fue, el ya mencionado caso, cuando los hombres acusaron a sus mujeres de ser adúlteras y borrachas. Las mujeres indígenas siempre habían sido adúlteras y borrachas, y no entonces más que antes, pero siempre de acuerdo a determinadas situaciones, condiciones y regulaciones; por eso nunca antes se había oído el reproche de adulterio y borrachera. Algo había cambiado en la relación de los hombres con las mujeres, o más bien en la relación de ambos con su propia cultura. O los comportamientos tradicionales cambiaron de sentido y de valor, siendo percibidos por los hombres con una mentalidad diferente, “moderna”; o bien será que las mujeres indígenas viven de manera diferente dichos comportamientos tradicionales¹⁷².

Las largas escuchas proporcionan también otros efectos de percepción de significantes mucho más difíciles de oír. Cuando se escuchan “historias de vida” o “relatos autobiográficos”, cuando estas escuchas se repiten o duran, poco a poco, a lo largo de la secuencia narrativa, más lineal, van emergiendo ciertos episodios que se convierten en núcleos de repetición, en torno a los cuales el relato comienza a girar. Al cabo de la larga escucha el relato pierde secuencialidad, y la temporalidad narrativa, sus antes y después, se condensan cada vez más en determinados episodios, hasta que finalmente estos hechos o episodios, sacados del tiempo, acumulan y condensan toda la experiencia biográfica; siendo a partir de ellos que se comienza a interpretar toda una vida. Es la larga escucha la que permite a esa autobiografía, al narrador,

172 Cfr. J. Sánchez Parga, *Crisis en el Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad*, CAAP, Quito, 2002. Sobre la borrachera y las relaciones hombre – mujer cfr. J. Sánchez Parga, “La bebida en los andes ecuatorianos: ritualidad y control social”, en *Cultura*, n. 21, 1985: 315-338; *Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito, 1990.

terminar abandonando el nivel consciente de su propio relato e historia, para terminar prendido de los hechos significantes más inconscientes del pasado. La escucha de larga duración, escucha sostenida, no sólo predispone para mejorar la percepción de *lo dicho*, sino también y sobre todo mejora las predisposiciones para reconocer el sujeto del discurso, para distinguir *quien habla*. El psicoanalista está habituado a escuchar muy distintamente el discurso del analizante atravesado por ese “otro” discurso que habla en él. Esta misma predisposición permite al antropólogo indagar a través de la “historia de vida” de un individuo la “historia oral” de un grupo social: cómo a lo largo de un discurso en primera persona, interpretado por *yo / mi (ñuca)* emerge el discurso colectivo de un *nosotros (ñucanchi)*, y como ambos discursos se combinan y entrelazan, pero distinguiéndose sin confundirse, e interpretan recíprocamente. Así, a través de la experiencia migrante de un indígena a la ciudad emerge la historia de un grupo, y es posible reconstruir un proceso migratorio muy amplio: el protagonista que cuenta su vida protagoniza esta historia social, a la vez que ésta explica e interpreta la biografía individual. En algunos casos la “historia de vida” individual aparece tan profundamente inmersa en una experiencia y destino colectivos, que la memoria individual, el relato del informante, no logra emerger del sujeto colectivo que protagoniza su propio relato; en su propia historia de vida no llega a afirmar la individualidad de un yo/sujeto: impresionante resulta escuchar a alguien el relato de su propia vida en plural. Tal parece ser el caso de algunas mujeres de Caipi¹⁷³.

173 Hemos tratado más ampliamente esta problemática en torno a los temas de la “producción de la memoria” y “memoria colectiva” en una obra anterior: J. Sánchez Parga, *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*, CAAP, Quito, 1989. Entre los materiales analizados en esa obra recogemos las historias orales e historias de vida recogidas por J. Yanes del Pozo, *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashucanchic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*, Abyayala, Quito, 1986); A. Males, *Villaimanta Ayllucunapac punta causai. Historia oral de los Imbayas de Quinchuqui*, Abyayala, Quito, 1986; Kristi A. Stolen, *A media voz. Relaciones de género en la Sierra Ecuatoriana*, CEPLAES, Quito, 1987.

Analizando las distintas formas que adopta la historia individual, en singular, comparadas con las de la historia colectiva, en plural, dentro del mismo relato, hemos podido constatar una coincidencia muy significativa con los análisis precedentes: mientras que el relato de vida más individualizado, con un sujeto en singular, adopta modalidades más secuenciales, donde los episodios y períodos biográficos se desarrollan de manera más lineal, por el contrario, cuando el discurso – relato se vuelve plural y emerge el sujeto colectivo de la acción, entonces las secuencias temporales tienden más bien a condensarse en determinados acontecimientos más especializados, los que precisamente de manera más significativa han organizado la historia del grupo. Según esto, cuando el informante en la narración de su vida, cuenta algunos episodios o acontecimientos recurriendo al sujeto plural, *nosotros*, nos encontraríamos ante la emergencia inconsciente de un sujeto colectivo, el inconsciente colectivo que se convierte en sujeto del relato individual; como si en determinados momento de la historia individual fuera el principal protagonista. Estos casos no hacen más que ejemplarizar e ilustrar la necesidad metodológica de la antropología de *escuchar* la sociedad en el discurso del individuo, y el discurso de la cultura permeando los discursos de la sociedad sobre sí misma.

El imperio del “audio” en la sociedad moderna ha supuesto la muerte de la escucha. Todo se ha vuelto audición en detrimento de la escucha. La misma galaxia del “video”, que ha conducido a una atrofia de la observación, contribuye indirectamente a la destrucción de la escucha, y con ella a la destrucción de una determinada forma de concebir y vivir la cultura. La metáfora del “iceberg cultural” nos permitía traducir la doble formación estructural de la cultura, distinguiendo entre una cultura de la conciencia, representable, producto de la acción social, y una cultura del inconsciente, convertida en “memoria del olvido”, pensable desde su escucha, producto de la acumulación histórica. Esta doble estructura cultural, que una licencia conceptual nos induce a distinguir entre la infraestructura y superestructura culturales, responde a la distinción establecida por Lévi-Strauss entre una “cultura activa” y una “cultura pasiva” (1973: 335). Lo que en un principio apa-

recía como una prioridad o preferencia de una cultura activa sobre la cultura pasiva, se revela hoy como una destrucción sistemática e irreversible de esta forma de cultura por aquella. No se trata tan sólo de una sustitución de la *acumulación* cultural por la *producción* de cultura, sino también por una creciente separación entre la cultura producida y la cultura consumida, supeditando la *producción* cultural al *consumo* cultural. Al exacerbarse la función consumidora de cultura se vacía de significación la función creadora. Más aún, toda creación cultural dominada por un frenesí consumidor se ha desarrollado bajo el signo y el sentido, el valor de lo efímero y contingente. La gran masa de producción cultural de la sociedad moderna se encuentra significada y valorada por su carácter efímero; es producida para “ponerse de moda”, pero también para “pasar de moda”, para ser gastada; de ninguna manera para que dure y perdure. El imperio de lo efímero define la cultura moderna.

Hoy es cultura sólo lo que releva de la representación, se manipula e instrumentaliza, lo que se convierte en circulación y mercancía, objeto de intercambios, administrable y contable; incluso el universo simbólico y significativo se vuelve imaginario, para ser aplicado como política de gobierno tanto como arma de guerra. Son estos factores utilitarios, los que confieren sentido y significado a los objetos y hechos culturales. El ejemplo más actual y espectacular ha sido la interpretación de “*Occidente*” como una demarcación casi geográfica, pero sobre todo económica, entre pueblos y culturas, religiones y razas, como si tal frontera imaginaria pudiera ser trazada para enfrentar enemigos, legitimar alianzas entre países y continentes, cuando “*Occidente*” siempre fue un programa histórico y civilizatorio, que trascendía culturas y pueblos. Uno de los objetos audio-visuales más representativos de la modernidad y de la cultura informatizada es sin duda el video-clip: una mezcla sintética de música e imagen, que suprime toda secuencia narrativa; donde la condensación visual y auditiva es tan fuerte, que elimina el relato. La intensidad repetitiva del video-clip escamotea la temporalidad, impide la experiencia del antes y después, de lo que no tiene principio ni final, porque el video-clip ni comienza ni termina. La

esencia de lo efímero codifica el fin del relato y hace innecesaria y superflua la narración¹⁷⁴. Quizás sean estas dos categorías de lo efímero y anti - narrativo, lo que mejor define la cultura moderna. Una cultura que a la vez prescindir de cualquier pasado y recusa todo futuro, y cuya supresión hipnótica de toda narración, de la que el video-clip aparece como portador, representan un imponente síntoma cultural de una sociedad moderna, que deja de pensarse e interpretarse narrativamente, y que terminaría perdiendo su capacidad de contarse o relatarse a sí misma, pero también de escucharse a sí misma. En el video-clip se consumiría la más completa ingestión del mensaje por el medio: de manera total el mensaje queda transformado en el medio: en el video-clip no hay mensaje que escuchar, al volverse una pura audición de la imagen; no se oyen más que imágenes (¡).

Si la vida del hombre moderno deja de ser relato, objeto de narración, lo que terminará atrofiándose es su facultad de escuchar y de escucharse a sí mismo; porque tampoco tendrá nadie que lo escuche, tras haber dejado de escuchar a los otros. Quizás precisamente en esto resida el gran éxito y desafío del psicoanálisis, y de la misma antropología en el mundo moderno, al convertir la escucha en una terapia que cura y un método que interpreta la modernidad, no sólo de sus propios olvidos sino que la obliga a reactualizar su identidad y residuos narrativos. Lo que queda por contar.

174 Para un desarrollo sobre la temática del video-clip nos remitimos a René Unda Lara, *Videoclip, educamunicación y posmodernidad*, Tesis de master en Docencia y Educamunicación, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2002.

Capítulo VII
**LAS HISTORIAS Y LOS TIEMPOS
DE LA ANTROPOLOGIA**

“El presente nos aliena. Hay grandes ventajas de alguna vez volverse en gran medida extraño al propio tiempo” (Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 616).

Más allá del escaso tratamiento de la historia y del tiempo por parte de los antropólogos, la relación de la antropología con la historia comienza a ser tematizada por Lévi-Strauss a partir de su conferencia de 1957, quien al año siguiente legará un texto paradigmático relativo a la cuestión: “sobre un camino en el que hacen el mismo recorrido en el mismo sentido, sólo su orientación es diferente: el etnólogo marcha hacia delante, buscando alcanzar a través de un consciente, que jamás ignora siempre más inconsciente hacia el que se dirige; mientras que la historia avanza hacia atrás, mirando fijamente sus actividades concretas y particulares, de las que se aleja, para contemplarlas bajo una perspectiva más rica y completa”¹⁷⁵. Una declaración de principio según la cual “el antropólogo no practica la historia, oficio del historiador” (Lévi-Strauss, 1973:24s), “la antropología no se define como una disciplina histórica”, no implica que la historia sea ajena a la antropología, ni descarta que “conocimiento antropológico y tiempo sean hoy dos no-

175 Cl. Lévi-Strauss, *L'ethnologue devant l'histoire*; conferencia resumida por F. Reiss en *Combat*, 13, marzo, 1957. Cfr. *Anthropologie structurale*, I, 1958:32.

ciones íntimamente vinculadas”¹⁷⁶. No interesarse por la historia de una sociedad o grupo humano, de ninguna manera excluye que la antropología se interese por la experiencia que un determinado pueblo o sector social tiene del tiempo, de la historia y sus temporalidades: “los etnólogos han menos pretendido hacer la historia de los pueblos estudiados que comprender su concepción de la historia, o más exactamente, la concepción que estos pueblos se hacían de su historia” (Augé, 1994:18s).

De manera más precisa el antropólogo cifra su interés en cómo una sociedad vive el tiempo, los cambios y las duraciones, cómo se relaciona con el presente, el pasado y el futuro, de qué manera se organizan en ella las diferentes temporalidades sociales. Para esta tarea dispone de una serie de presupuestos conceptuales, que orientan sus análisis e interpretaciones de la historia de cada sociedad. La clásica distinción levistraussiana entre *sociedades frías* o *culturas estacionarias*, resistentes a los cambios u organizadas y orientadas estructuralmente para resistir a ellos, y *sociedades calientes* o *culturas acumulativas* estructuralmente organizadas y orientadas para el cambio, permite entender de qué manera tanto el paso del tiempo consolida las estructuras de aquel modelo de sociedad como los mismos acontecimientos que tienen lugar en ella resultan estructuralmente integrados con la misma finalidad y efecto de resistir al cambio; mientras que por el contrario en las *sociedades calientes* las duraciones tienen un efecto de acumulación, que provoca cambios regulares y frecuentes, de igual manera que los acontecimientos que ocurren en ella. Esta misma distinción y estos mismos procesos pueden ser aplicados en una misma sociedad, donde algunos sectores y

176 Cfr. Marie-Jeanne Borel, “Le discours descriptif, le savoir et les signes”, en J. M. Adam, M. J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Payot, Lausanne, 1995: 43; 5. Sobre el tiempo como actual concepto de la antropología cfr. B. McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia University Press, New York, 1989; y sobre todo J. Fabien, *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York, 1983; *Time and the Work of Anthropology*, Gordon & Breach, New York, 1991.

grupos o algunos ámbitos de ella están sujetos a ritmos de cambio más frecuentes y a más rápidas aceleraciones, mientras que otros de sus sectores o de sus ámbitos se muestran más inerciales. Por consiguiente siempre es posible identificar los *tiempos largos*, la *historia de las largas duraciones*, y los *tiempos cortos o historias breves*, la *historia del acontecimiento*¹⁷⁷. No sólo cada ámbito de la sociedad posee sus propias frecuencias e historicidad, sino que además éstas cambian de acuerdo al modelo de sociedad: la historia y los tiempos políticos del Renacimiento o Edad Moderna no son los mismos que sus tiempos económicos; así como estos últimos en el actual desarrollo del sistema capitalista, en la moderna sociedad de mercado, responden a ciclos y ritmos de cambio inéditos e inexistentes en otras épocas. Por esta razón en una sociedad son los tiempos políticos, de ritmos más rápidos, los que imponen su temporalidad al resto de los tiempos sociales, mientras que en otras sociedades serán los tiempos religiosos o los económicos, los que por sus propias aceleraciones dominan sobre las otras temporalidades de la sociedad.

Desde una posición muy antropológica (contra-etnocentrista) Lévi-Strauss aplica la teoría de la relatividad para diagnosticar la experiencia del tiempo en otra cultura, puesto que dicha experiencia temporal nunca es la misma en culturas diferentes; no todas las culturas viven la duración y los cambios de igual manera, y por consiguiente el antropólogo ha de ser muy consciente de no proyectar sus propias vivencias y mensuraciones temporales en la otra cultura. Es evidente que el factor *velocidad* en los cambios de una cultura posee un valor metafórico y relativo; sus transformaciones nos parecen muy activas, cuando se desplazan en la misma dirección de la cultura del observador, y en cambio se mostrarán más estacionarias, si tales cambios divergen de

177 Refiriéndose a la "inflación del acontecimiento" en las sociedades modernas, Pierre Nora dice que "la modernidad segrega el acontecimiento a diferencia de las sociedades tradicionales que tienden más bien a rarificarlo" (P. Nora, "Le retour de l'événement", en J. Le Goff & P. Nora, *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, Gallimard, 1974: 298).

la orientación que toman los cambios en la cultura del antropólogo: “la historicidad... la riqueza en cambio de una cultura o de un proceso cultural son función no de propiedades intrínsecas, sino de la situación en la que nos encontramos respecto de ellas, del número y diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellas” (Lévi-Strauss, 1973:396). Así mismo cuando el antropólogo y su conocimiento son todavía distantes respecto de una cultura, serán menos sensibles a las transformaciones que ocurren en ella, mientras que cuanto más participan en dicha cultura más y mejor también compartirán sus procesos de cambio.

Estos acercamientos recientes de la antropología a la historia han coincidido con una progresiva aproximación de la historia a las ciencias sociales por efecto de desarrollos intrínsecos a la misma historia. Como parte de estos acercamientos la historia se ha vuelto cada vez más sociológica y antropológica a través de la categoría temporal que la define: los *tiempos sociales* interesan tanto al sociólogo como al antropólogo. Pero para que la historia se hiciera cada vez más sociológica y antropológica, fue necesario un previo proceso iconoclasta contra los “tres ídolos de la tribu de los historiadores” (Simiand): hubo que abandonar el *ídolo político*, que hacía del Estado, de los reyes y las guerras el principal objeto de historia; también el *ídolo individual* ha tenido que ser cuestionado y derribado; y finalmente la historia necesitó superar el *ídolo cronológico* propio de la historia secuencial interesada por los orígenes y sucesión de los acontecimientos. La “nueva historia” redefine sus objetos: en primer lugar privilegia los grupos, sectores y clases sociales, que constituyen en la gran mayoría de los casos los protagonistas y actores más efectivos de la historia: “preferir la historia de las realidades concretas - materiales y mentales - de la vida cotidiana...obligar al historiador no sólo a mirar del lado del sociólogo, del etnólogo, del economista...”¹⁷⁸. Esta aproximación a las ciencias sociales hará de la “nueva historia” una historia más explicativa que puramente narrativa, descriptiva o dogmática: pero sobre todo dotará a la historia de “nuevos objetos” (historia del cuerpo, de la locura, del sexo, de la alimenta-

178 Jacques Le Goff, *La nouvelle histoire*, Edit. Complexe, Paris, 1978:23s.

ción o la cocina, de la enfermedad...), que antes estaban reservados a la antropología¹⁷⁹.

El tiempo siempre es vivido y construido diferentemente según las sociedades, grupos humanos y sectores sociales; estos “modos sociales de la construcción del tiempo” obligan a precisar de acuerdo a sus distintas epistemologías cómo piensan el tiempo la sociología y la antropología¹⁸⁰. Mientras que el sociólogo estudia cómo cada modelo de sociedad produce tiempos sociales distintos, distintas temporalidades, distintos ritmos en las duraciones y los cambios, siempre de acuerdo a sus distintos grupos sociales, la antropología sin ignorar esta dimensión sociológica del tiempo, precisa más bien su objeto en cómo cada sociedad y grupo humano se representa y vive las distintas temporalidades, los distintos tiempos sociales, los cambios y resistencia a ellos, cómo se relaciona con el presente, el futuro y el pasado¹⁸¹. Para el antropólogo es importante tener muy en cuenta cómo cada sociedad produce sus propias temporalidades, evitando generalizaciones y consiguientes equívocos, ya que son tales experiencias y concepciones del tiempo, los que regulan sus actividades y comportamientos, sus instituciones. Sostener que “en cada sociedad el tiempo social se estructura a partir de las necesidades económicas, la organización del tiempo tiende a responder a las actividades de producción más performantes”, puede ser más válido para una sociedad dominada por la esfera económica de su reproducción, pero resultaría menos adecuada para entender cómo se producen y viven los tiempos en otras sociedades. Las temporalidades atraviesan siempre una sociedad “desde la bodega al granero” (desde la economía hasta las mentalidades). Ahora bien la categoría del tiempo es tan trascendental que el antropólogo no puede limitarse a es-

179 La intersección de la historia con la antropología configura el nuevo campo de la “antropología histórica” como la concibe André Bourguière “L’anthropologie historique” en J. Le Goff, 1978:137-165.

180 Cfr. Daniel Mercure & Anne Wallemacq (Eds.), *Les temps sociaux*, De Boeck Université, Bruxelles, 1988.

181 Cfr. Ana Vásquez, “Le modelage social du temps. L’institution scolaire et les élèves d’origine étrangère”, en D. Mercure & A. Wallemacq, 1988:119s; A. Gras, *Sociologie des ruptures*, PUF, Paris, 1979.

tudiar cómo un grupo vive su relación con el pasado, el presente y el futuro, y cuál es su experiencia respecto de las duraciones y los cambios, sino que además habrá de considerar en qué medida éstos afectan al mismo modelo de sociedad. Sobre todo cuando algunas sociedades se hallan bajo el impacto de “la intensificación de las dinámicas del cambio”. Tal situación se torna más compleja en la actual modernidad, donde no pocos grupos humanos y sectores sociales están atravesados simultáneamente por *tiempos mixtos* y sujetos a contradictorias tensiones entre las lentas y largas duraciones y las rápidas aceleraciones del cambio o bruscas mutaciones¹⁸².

1. Los tiempos de la antropología: la “historia estructural”

La primera y más inmediata experiencia antropológica del tiempo surge de la confrontación entre los tiempos del antropólogo y las duraciones, los ritmos y ciclos temporales de la sociedad estudiada; lo que le obligará a prescindir tanto de los *tiempos del reloj* para medir los tiempos cortos en su relación con el presente como de los largos *tiempos de la agenda* para prever y calcular la previsión y distribución de su futuro. Las necesidades y actividades del grupo estudiado le configuran al antropólogo un nuevo marco temporal. En las largas reuniones o asambleas comunales para el tratamiento de asuntos muy diversos, el excesivo tiempo invertido no es tanto el necesario para resolver las cuestiones planteadas cuanto para la más larga e intensa socialización de todos los participantes: para las autoridades de la comunidad indígena lo importante no es tanto lo que dicen, que se podría decir en pocas palabras, sino la cantidad de tiempo dedicado a decirlo, como si lo que se dice en pocas palabras no mereciera la misma importancia. Al antropólogo en un principio le sobrecoge y agobia *tanta pérdida de tiempo*; sólo a medida que penetra en la cultura temporal de la otra sociedad aprende a aprovechar *tanto tiempo perdido*. En las sociedades andinas, culturalmente taciturnas y habitualmente lacónicas, cuando se

182 Mientras que en la sociedad moderna el joven sufre la larga duración de una adolescencia cada vez más prolongada, el adulto se enferma de una juventud perdida resistiéndose a envejecer.

toma la palabra de manera más o menos protocolaria y solemne, los discursos comienzan pero tardan en terminar, nunca se sabe cuando terminan, ya que el tiempo invertido en el uso de la palabra es proporcional a la autoridad de quien habla o a la eficacia retórica que se le atribuye. Decir de una autoridad que habla poco, cuando habla en público - incluso en el medio mestizo -, es casi un reproche o considerado un defecto, casi una falta de respeto del auditorio, que merecería mayor dedicación. De esta manera el antropólogo va descubriendo no sólo la eficacia específica de los tiempos sino también sus cualidades. ¿Por qué una sociedad dedica tanto tiempo a realizar una actividad, que otra sociedad concluye más rápidamente? ¿Por qué los ritos de pasaje de los adolescentes, “la producción de grandes hombres” suele requerir tanto tiempo y tanto esfuerzo, mientras que el rito de pasaje de los adolescentes muestra una gran economía de tiempo y de ritual?¹⁸³.

El análisis antropológico del tiempo logra un significativo efecto de conocimiento, cuando diferencia temporalidades, que parecen homogéneas, y descubre el sistema de oposiciones simétricas entre una temporalidad y las otras: uno es el tiempo del ritual cristiano oficiado por un sacerdote católico y otro el tiempo del ritual indígena de las familias que acompañan durante largas horas a sus muertos y comen junto a sus tumbas en el mismo cementerio el día de difuntos: tras ambas temporalidades hay una concepción muy diferente de la muerte y de la relación con los muertos. En los Andes como en otras culturas primitivas o tradicionales una profunda diferencia temporal separa el culto a los muertos recientes, que todavía no dejan de formar parte de la comunidad de los vivos y de los cuales hay que desembarazarse cuanto antes, pues representan un factor nocivo para la comunidad, y el culto a los muertos que el paso del tiempo ha transformado en ancestros fundadores míticos y benefactores de la comunidad¹⁸⁴. La acción del

183 Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris, 1982.

184 Mientras que los muertos son contemporáneos de los vivos, entre estos y los ancestros “se establece una relación diacrónica marcada por una ruptura temporal y una relación sincrónica marcada por la voluntad de continuidad cultural” (P. Clastres, 1980:66s).

tiempo sobre los hechos y las cosas no sólo las envejece sino que las cambia y transforma o bien les confiere una cualidad particular¹⁸⁵.

El progresivo descubrimiento de que cada sociedad posee sus propia temporalidades, variables de acuerdo a diferentes actividades y relaciones sociales, no sólo afecta el tiempo del análisis antropológico sino que comienza a repercutir en el mismo tiempo del antropólogo, el cual irá declinando sus urgencias, al constatar que cuanto más dure la dedicación de su estudio tanto mayor será la calidad de sus resultados. Poco a poco se habitúa el antropólogo a reconocer el valor y significación de los tiempos investidos y acumulados en las actividades, en los objetos y en las instituciones del grupo estudiado. De la historia sucesiva, de acontecimientos que ocurren secuencialmente, el antropólogo pasa a introducirse en la *historia que estructura* la vida del grupo, sus normas y regularidades. La larga preparación de una comida es un signo de valor y de prestigio; lo que vale tanto para la comida tradicional como para la “nouvelle cuisine” moderna de los grandes *chefs* y restaurantes; por eso el “fast food” además de calidad carece de prestigio. El antropólogo europeo quedará sorprendido ante la brevedad y el sigilo, con que se despacha la comida en las culturas andinas (“indio comido indio ido”, se suele decir), mientras que el ceremonial de la bebida, extremadamente locuaz, nunca se puede prever cuando termina. El tiempo e historia privilegiados de la antropología son los que Evans-Pritchard llamó “historia estructural”. Sólo llegando al análisis de la historia condensada en determinados hechos e instituciones sociales, es posible descubrir su completa significación. Por ejemplo, únicamente un análisis de la fiesta andina, que trasciende la fenomenología del acontecimiento y logra poner de manifiesto su historicidad constitutiva, proporciona la comprensión de su significación más profunda; sólo concibiendo la “historia estructural” o inmóvil, se puede explicar la

185 Entre los baruya la caza y la recolección no tienen gran valor en su economía de subsistencia, pero en cambio poseen una gran importancia ceremonial con mucha dedicación temporal, ya que en ambas actividades se definen las posiciones de los hombres y las mujeres: cfr. M. Godelier, 1982:25.

economía de la fiesta indígena de los Andes, que si bien comporta un cierto despilfarro de generosidad a cambio de los méritos y honores que se capitalizan en ella, a la vez que constituye un dispositivo para la redistribución, el intercambio y la cohesión al interior del grupo, sin embargo no supone un empobrecimiento de quienes ejercen el “cargo” de mayordomos, priostes, *jochantres*¹⁸⁶. Quien un año se hace “cargo” de costear la fiesta de la comunidad, ya durante varios años anteriores ha contribuido prestando dinero a los sucesivos organizadores de las fiestas; de todos ellos recupera lo prestado, aunque para completar los gastos habrá de endeudarse con los futuros *jochantres* de las fiestas de los próximos años; deudas que irá pagando cada año a medida que los acreedores necesiten sucesivamente de ese dinero para cumplir sus propios “cargos” en las fiestas. Esta *historia* económica que *estructura* la fiesta andina reproduce una estrecha cohesión interna de la comunidad en base de la red de préstamos y empréstitos, de intercambios y reciprocidades, con un regular efecto redistributivo de bienes y prestigios; esta historia económica de intercambios y redistribuciones fuertemente ritualizados y normados por la fiesta constituyen la historia de la comunidad. Y también su cohesión interna: en ella todos sus miembros son siempre mutuamente deudores y acreedores: todo un símbolo del vínculo social en la comunidad.

De manera análoga una *historia* política de poder y de prestigio *estructura* de manera constante la formación de los Cabildos en la comunidad indígena andina: las mismas estructuras de poder que se suceden entre cambios y duraciones. Así mismo para comprender la tradicional agricultura andina es necesario combinar la estructura y la historia de los diversos sistemas de cultivo: el modelo (sincrónico) de las asociaciones de cultivos en una determinada estación y en una misma parcela, que equilibran y regulan la fertilidad del suelo, con el modelo

186 Alfred Metraux (*Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, Paris, 1967: 239ss) sólo ve la ruina y el empobrecimiento de quienes costean los gastos de la fiesta, porque no llegó a descubrir esa *historia que estructura* la economía política de la fiesta andina.

(diacrónico) de las rotaciones de cultivos en una misma parcela en sucesivas estaciones; lo que a su vez se complejiza aún más cuando se considera que dicho sistema de cultivos interviene en varias parcelas cultivadas secuencialmente y que se alternan con otras en barbecho. Es esta “historia inmóvil” e invisible la que estructura y hace sustentable la tradicional agricultura andina. Las sociedades más tradicionales, donde la historia parece detenida por el orden de las regularidades y las repeticiones, de los ciclos y los rituales, se encuentran todas ellas organizadas, en casi todas sus instituciones, en base a este modelo de “historia estructurante”, hasta la cual el antropólogo ha de llegar en su indagación, si no quiere quedarse más que con una comprensión muy fenomenológica de la cultura de un pueblo. La temporalidad, esa “dimensión invisible” (E.T. Hall) de los hechos y objetos culturales, bajo la forma de “historia estructural” se encuentra condensando y organizando casi todos los fenómenos culturales de una sociedad de tal manera, que no puede pasar desapercibida a casi ningún análisis antropológico. La dieta de una sociedad rural indígena, su culinaria y gastronómica, requieren ser estudiadas teniendo en cuenta no sólo una cierta duración o secuencia temporal (una semana seguida, por ejemplo), sino también cierta serialidad temporal, tomando una muestra de al menos cuatro épocas del año representativas de los ciclos agrícolas; a estos distintos análisis temporales de la ingesta familiar habría que añadir, por un lado el factor tiempo que supone la preparación de las comidas, muy condicionado por una economía energética (combustible para cocinar), y por otro lado las comidas extraordinarias más o menos ceremoniales pero que con cierta regularidad complementan la dieta del campesino indígena de los Andes: las comidas que tienen lugar durante las *mingas*, trabajos colectivos o prestaciones de reciprocidad laboral, y durante las fiestas (familiares o comunales).

2. Vicisitudes temporales de la historia

Tras una primera constatación antropológica de que cuanto más tradicional es una sociedad tanto más predominan en ella los tiempos largos y temporalidades gruesas que los tiempos cortos y discretos, las temporalidades homogéneas y constantes más que las heterogéneas y

variables, tiempos hechos de repeticiones y no tanto de innovaciones, es preciso indagar la experiencia y relación de tal sociedad con los diferentes tiempos históricos. En tal sentido el presente parece reproducir en gran medida el pasado, y las ritualizaciones de gran parte de las actividades no hacen más que actualizar el pasado en el presente. No hay por consiguiente una historia en sentido propio, ya que el pasado se hace presente por efecto del rito. Y reforzando esta misma experiencia un pensamiento tan causal como mágico hace que el pasado siga ocupando y llenando el presente, obligando al presente a no comprenderse más que desde el pasado y como su prolongación. Si por un lado el *rito* neutraliza el pasado histórico, de otro lado produce por una suerte de sustitución compensatoria el *mito* en cuanto aglomeración originaria del pasado más allá del tiempo histórico, y que desempeña la causalidad y explicación terminales de toda realidad presente. De ahí la necesidad de las sociedades tradicionales de *conmemoraciones*, celebraciones aniversarias, que no tanto remiten constantemente la sociedad a los ciclos de su pasado, cuanto tienden a regularla desde éste. Mientras que en la sociedad moderna los tiempos cortos y discretos promueven las temporalidades variables, de tiempos acelerados por los cambios; todo lo cual tiende a la abolición de las rutinas y los ciclos; el tiempo moderno elimina el rito, abriendo una distancia entre el presente y el pasado, la única que hace posible la experiencia y el conocimiento históricos. Simultáneamente la sociedad moderna inventa el futuro, haciéndolo cada vez más presente en su actualidad. Por el contrario, la ausencia de futuro en el presente de las sociedades más tradicionales representa la característica temporal que más las diferencia.

No hay síntoma más evidente de la ausencia de futuro en las sociedades tradicionales que la falta de urgencias; no existen las prisas, porque el porvenir no apremia. Tampoco hay previsiones ni anticipaciones del futuro, ni una cultura de la programación de actividades, de planificación, puesto que se supone que el futuro no puede ser más que la repetición y re-ciclaje del presente. La misma idea y conducta de proyecto suponen la comprensión de futuros posibles tanto como la posibilidad de elegir entre ellos. Tampoco en estas sociedades se concibe un

“presente potencial cada vez más voluminoso”, capaz de generar proyecciones. Partiendo del supuesto de que el tiempo no es una categoría natural sino una construcción social y cultural, un estudio de los comportamientos del indígena andino respecto del pasado y del futuro pone de manifiesto que el pasado se representa “delante” o “de frente” (*ñaupagpi*); el pasado conocido es siempre “anterior” (*ñaupá*), mientras que el futuro, lo que es posterior, se representa detrás (*quipa*); las cosas por venir se caracterizan en cuanto desconocidas e inquietantes, ya que el futuro es el lugar del peligro y el riesgo; a diferencia del pasado conocido y familiar, fuente y referente de seguridad¹⁸⁷. El ejercicio lineal de la escritura contribuirá a desarrollar una “racionalidad gráfica”, la cual dará lugar a una modificación de las representaciones y experiencias temporales, y por consiguiente a marcas fechadas de los tiempos y a una clara delimitación de las secuencias temporales entre el antes pasado, el ahora presente y después futuro. Pero será sobre todo la “racionalidad económica” (razón del capital y del mercado) con las categorías de interés y de rendimiento, lo que hace más actual el futuro que el pasado en el presente de las sociedades modernas, donde se comienza a vivir cada vez más enfrentando el futuro y dando la espalda al pasado; dejando atrás todo tiempo pretérito y poniéndose delante el porvenir; reconociéndose en el futuro e identificándose con el porvenir más que con el pasado. El tiempo de los relojes, ya muy internalizado por los ritmos de la sociedad moderna, ha ido cediendo ante el tiempo de las agendas. El tiempo adquiere un valor económico: “el tiempo es oro”, “ganar tiempo”, “aprovechar”, “ahorrar tiempo”, “emplear o invertir el tiempo”, rentabilizarlo. Hasta una economía política del tiempo no ha dejado de desarrollar desde el Renacimiento una do-

187 En las comunidades andinas de Otavalo (Ecuador) una “mujer de mala espalda” (*mana allí huasha haurmi*), de mala suerte, es causal de divorcio entre indígenas. También para los indios navajos el futuro además de irreal es fuente de incertidumbre (cf. Edward T. Hall, *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Seuil, Paris, 1984:41). En aymara la “palabra antigua” (*nayra aru*) es la “palabra que está ante nosotros” (Thérèse Bouysse - Cassagne, *La identidad aymara. Aproximación histórica*, HISBOL, La Paz, 1987:172).

minación práctica de la temporalidad: actuar despacio cuando hay prisa y rápido cuando se dispone de tiempo.

Una antropología de la modernidad encuentra en las sociedades actuales un campo privilegiado, para estudiar todas las formas que adopta la masiva presencia del futuro en ella y todos los fenómenos y experiencias a los que da lugar. Ante todo también la inundación del presente por el futuro tiene un efecto decisivo en la representación y experiencia de la historia y del pasado histórico, que paulatinamente se va reduciendo y opacando, a medida que la sociedad moderna vive cada vez más proyectada hacia el porvenir. Si de las sociedades tradicionales carentes de proyecto se podía sostener que eran *amnésicas de futuro*, las actuales se encuentran más bien aquejadas por la amnesia de pasado; viven más del porvenir que de su pasado y hasta a costa de su presente, y pertenecen más al futuro que a su pasado y presente. Este cambio de referentes temporales, “esta rápida metamorfosis de la temporalidad” (O. Mongin), en las identificaciones individuales y colectivas constituye un serio factor en la crisis de identidad moderna, y que acusa una cierta esquizofrenia identitaria: cuando más que identificarse con lo que uno ha sido, la gente se identifica sobre todo con lo que quiere y espera ser. Al ir perdiendo el proceso de socialización sus orientaciones al pasado, para caracterizarse cada vez más por sus direcciones futuras, se invierten las normas y valores del “grupo de pertenencia” por aquellos propios del “grupo de referencia” (según la distinción de Robert K. Merton); lo cual supone un cambio en el modelo de integración normativa en la sociedad. Esta progresiva “invasión del presente por el porvenir” más que por el pasado ha producido una cultura futurista, *virtual*, en las sociedades actuales, que tiene múltiples manifestaciones, las cuales abarcan desde el culto y la fascinación por los universos virtuales y la ciencia-ficción hasta el síndrome del *stress*, típica patología temporal de las urgencias y del exceso de trabajo, que en la actualidad se ha convertido en un emblema de prestigio¹⁸⁸. Pero reconociendo que “el

188 Rainer Zoll, “Destruction ou réappropriation du temps. Variations sur une pensée de Blaise Pascal”, en D. Mercure & A. Wallemaq, 1988:39.

tiempo no es precioso más que para algunos, en algunas circunstancias y para algunas culturas”¹⁸⁹, una antropología del tiempo en la sociedad moderna no podría descuidar la variable sociológica, ya que más allá de la dominante homogeneización de las temporalidades, una considerable diferencia separa aquellos sectores más modernos de la clase dirigente, que viven inmersos en una pronunciada proyección hacia futuros cada vez más distantes, y aquellos otros sectores y clases más populares siempre sobreviviendo hundidos en el presente más inmediato. En este sentido el tiempo aparece también como una categoría de poder y un dispositivo de dominación: no sólo “*time is money*”, sino que además hay los sometidos a los ritmos y rigores y urgencias del tiempo, porque hay los señores del tiempo que mandan sobre el tiempo, le imponen sus ritmos y ciclos, lo controlan y regulan¹⁹⁰. Mientras que antes todas las clases y grupos sociales compartían de manera más homogénea una misma experiencia temporal, actualmente la modernidad ha diferenciado mucho más sociológicamente temporalidades distintas.

La ocupación del presente por el futuro o precipitación del presente en el porvenir, esta fusión de la actualidad con los tiempos ulteriores genera un progresivo olvido del pasado y una lenta pero ineludible abolición de la historia en cuanto valor y experiencia. La historia deja incluso de ser una razón explicativa. La modernidad se queda sin historia, prescinde cada vez más de la historia; ésta se vuelve incluso inútil porque deja de explicar las realidades presentes, cada vez más comprendidas e interpretadas desde su futuro; las sociedades y los individuos dejan de pertenecer a su pasado, tratando con todas sus fuerzas de pertenecer más a su futuro; ya no se interpretan biográficamente, ni se identifican narrativamente, pues las identidades e identificaciones se han vuelto magnéticas, todas ellas se hallan codificadas en tarjetas electrónicas y digitales. A falta de un pasado histórico y de un rela-

189 W. Grossin, “Pour une écologie temporelle”, en D. Mercure & A. Wallemaq, 1988:267

190 “El tiempo no es únicamente dinero, sino también una marca de estatuto y de responsabilidad: el margen de libertad del que dispone un individuo respecto de los horarios indica a todo el mundo su situación” (Edward T. Hall, 1984:89).

to de la vida de los individuos y de los pueblos, estos y aquellos han encontrado en la genética y en la etnicidad una sustitución de su historia y de su pasado. Ya no es “el libro de familia” o el linaje o “el árbol genealógico”, ni siquiera el “registro civil” sino su “mapa genético” donde el hombre moderno trata de descifrar su pasado y su condición actual. Individuo y sociedad dejan hoy de considerarse producto histórico de su propia libertad para creerse productos orgánicos de la biología; por eso el ADN se convierte en el mito de una moderna antropología, y la explicación genética es para la actual modernidad lo que era el mito para las sociedades “primitivas”. Esta nueva faceta del fin de la historia es también el fin del relato. Ni a los niños se les cuenta ya cuentos, ni ellos saben contar cuentos, y los adultos han dejado de relatarse a sí mismos, y la historia tiende a desaparecer como disciplina de estudio, porque ha dejado de explicar lo que ya no existe; pueblos, estados y naciones, biografías y “novelas” personales. No sólo la imagen sustituye la narración oral o escrita sino que la misma imagen mediática tiende a segmentarse, escamoteando la secuencialidad, para terminar convirtiéndose en *spot*; la galaxia mediática y audiovisual trituran y esfuman la lógica narrativa, y la imponente máquina del tiempo que es la TV ha ido sistemáticamente atrofiando el relato, sustituyéndolo primero por el espectáculo, después por una intensa segmentación de toda secuencia narrativa (telenovelas), para finalmente acabar con ese “grado cero” del relato que es el video-clip; música e imagen hechos de flash repetitivos, cuando ya no queda nada que contar.

Estaríamos entrando progresivamente “en un mundo que pierde el *sentido* de la historia”, y cuya “desinscripción de la historia” resulta de su excesiva vivencia del presente, y sobre todo de su culto por la actualidad, siendo precisamente ésta *actualidad*, lo que sustituye y suprime al mismo presente histórico; lo actual sería el presente sin historia. De este fenómeno no es ajena la moderna “sociedad de la comunicación”, ya que la comunicación moderna, la comunicación informacional, produce un “presente sin historia: la actualidad. De ahí también que el mismo futuro cada vez más desorbitado del presente y del pasado” tienda a convertirse en la fuente de una nueva experiencia temporal, de la que

la antropología habrá de ocuparse¹⁹¹. Las urgencias y las prisas, las proyecciones, planificaciones y programaciones, previsiones y anticipaciones, las apuestas y las ansias... configuran toda una nueva realidad humana, una moderna antropología de la temporalidad; las nuevas formas de vivir el futuro aparecen hoy como una nueva indagación a la vez extremadamente compleja, debido sobre todo no ya a la relatividad de todas las temporalidades sino también a su mayor diversificación. Mientras que las sociedades primitivas o tradicionales son sociedades sin historia por un superávit de memoria y un defecto de olvido, las sociedades modernas tienden a quedarse sin historia o pueden llegar a abolirla por un comportamiento y proceso opuestos: debido a un defecto de memoria y a un excedente de olvido. Sin olvido no hay historia posible, ya que ésta es la reconstrucción del pasado que no se recuerda; la memoria en cuanto incapacidad de olvido impide la historia. La sociedad moderna tan proyectada hacia el futuro, con un presente tan virtual, tan necesitada de rupturas como de innovaciones, tan ajena a las pertenencias y fidelidades hace del olvido la condición de su supervivencia en su propia modernidad sin historia posible.

Que las sociedades modernas se hayan quedado sin historia tiene implicaciones tan complejas como trascendentales. Mientras que las sociedades tradicionales eran *sociedades contra la historia* y los cambios, donde “el hombre no interviene para modificar profundamente las estructuras sociales; la tradición destruye la misma idea de revolución” (G.Balandier, 1975:177), en las *sociedades históricas* por el contrario el hombre ejerce toda su libertad en una constante “destrucción productora” (Schumpeter) de sociedad, innovando y revolucionando sin cesar las estructuras y los modelos sociales; en ambos casos es “*la sociedad en tanto que sociedad*” (Balandier, p.178), la que frena o limita los cambios y la que los promueve o precipita. En las actuales *sociedades sin historia*, ya no son las estructuras, como en el caso de la sociedad “primitiva”, las que frenan los cambios, ni son los actores socio-políticos y su libertad

191 Cfr. Olivier Mongin, “Une mémoire sans histoire? Vers une autre relation a l’histoire”, *Esprit*, n. 190, 1993.

los que producen las grandes mutaciones, sino que es el colosal poder de las fuerzas productivas - del capital y del mercado, de las tecnologías -, las que se imponen sobre las estructuras y la libertad o el protagonismo de los actores, imprimiendo a los cambios una aceleración desenfadada de tal índole, que las urgencias del futuro someten de tal modo el presente, que la sociedad actual vive una casi total "ausencia de historia" (Balandier). Pero bajo esta acuciante *memoria de futuro* con la consiguiente *amnesia de pasado*, el hombre moderno sufre de una falta de historia: ésto no significa que la sociedad moderna no esté *en* la historia (caso de las sociedades protohistóricas), ni que la historia se encuentre internalizada en ella (caso de las sociedades históricas), sino que como *sociedad posthistórica* ya no es la historia humana la que efectiva y definitivamente hace historia¹⁹². La suerte de la historia quedó echada desde el momento que las fuerzas productivas comienzan a imponerse sobre la libertad humana; o formulado de otra manera "desde que la suerte del futuro depende del peso de la expansión productiva" y fuerzas del capital¹⁹³. Estos planteamientos a cerca de una antropología de la historia prueban que "el paso de una antropología atemporal o retrospectiva a una antropología del presente y del futuro se ha dado ya" (Balandier, p.249); y que no hay *epistémé* más propia de la antropología que este doble recorrido de pensar lo actual desde lo tradicional y la modernidad desde el pasado; es decir la identidad de cada situación o condición humana desde su "otro".

3. Tradición y memoria

El concepto de tradición quizás no sea el más adecuado para hablar de *sociedades tradicionales* como habitualmente se usa. Bajo las representaciones de una tradición que prolonga el pasado en el presente de cualquier grupo humano, pero que no es vivido por éste en cuanto tradición, hay que pensar la tradición según la cual una sociedad produce o reproduce su pasado. La primera figura de la tradición "pasiva,

192 Cfr. G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1961: 43s.

193 H. Marcuse, Prefacio a la edición francesa de *L'homme unidimensional*, Paris, 1968.

que manifiesta su función de conservación, de *puesta en memoria*" responde a una versión objetiva o externa de la sociedad, mientras que la tradición "activa, que permite a una sociedad hacer existente lo que ya existía", responde a la experiencia subjetiva que una sociedad se hace de sus propias tradiciones¹⁹⁴. Para el análisis antropológico esta distinción es fundamental, no sólo para llegar a comprender dos formas de tradición diferentes, relativas a fenómenos culturales diferentes, pero también dos sociedades diferentes, ya que la *tradición pasiva* respondería a lo que se denomina *sociedades tradicionales* producto de su pasado, mientras que son las sociedades modernas o en proceso de modernización, las que al mismo tiempo que su futuro producen también sus tradiciones. Al contrario de las sociedades llamadas tradicionales, que no tienen la experiencia de la tradición, puesto que entienden y viven su pasado identificado con el presente ("así mismos es", no "así mismo era", dicen los indígenas para justificar o explicar un hecho cultural), las sociedades modernas hacen un uso muy diverso de su tradición, y que Balandier distingue en cuatro modalidades de tradicionalismo: el "fundamental", tendiente a conservar valores, prácticas y discursos, mentalidades arraigados en la continuidad; el "tradicionalismo formal", no excluyente del anterior, mantiene las instituciones y modelos sociales y culturales pero sin su contenido y eficacias propias: "del pasado conserva las formas y los medios pero al servicio de nuevos fines"; el "tradicionalismo de resistencia" es un instrumento de protección y de rechazo, que hace de las tradiciones una estrategia defensiva o de oposición a los cambios; convirtiéndose en un recurso de pueblos y grupos dominados, a fin de mejor resistir la modernización, para la cual no están preparados y mejor vehicular sus reivindicaciones políticas; el "pseudotradicionalismo" amalgama y hace un *bricolage* de residuos y fragmentos del pasado "con la finalidad de dar sentido a una realidad perturbada por el cambio, de domesticarla e imponerle un aspecto familiar y

194 Según Balandier la tradición activa es la prolongación del pasado en el presente, mientras que la activa es el recurso del presente al pasado (cfr. *Le désordre, Eloge du mouvement*, Fayard, Paris, 1988:91).

asegurador”¹⁹⁵. Estas distintas tipologías de la tradición no son ajenas ni a los procesos o formas que adoptan los cambios culturales y los distintos modelos de “aculturación”, resultantes de las interacciones culturales; según lo cual cualquiera que sea la modalidad que presentan las posibles invenciones de la tradición, en todos los casos tiene lugar una “interpretación” cultural, “proceso por el cual antiguas significaciones son atribuidas a nuevos elementos o por el cual nuevos valores cambian la significación de antiguas formas”¹⁹⁶.

De hecho todas las modalidades de tradicionalismo son propias no de las sociedades llamadas tradicionales sino de las modernas, muchas de las cuales necesitan dotarse de una historia y una tradición particulares, para legitimar un proyecto político así mismo particular o para procurarse instituciones y recursos simbólicos, rituales y ceremoniales, míticos o legendarios, que refuercen la cohesión interna del grupo; al mismo tiempo que les confiere una identidad respecto de otros grupos humanos. Con mucha frecuencia las invenciones de la tradición se encuentran más o menos estrechamente asociadas a la invención de la etnicidad. En esta perspectiva lejos de ser un hecho o una verdad que se impone a los hombres o grupos humanos, “la tradición es en primer lugar una interpretación que desarrollan sobre lo que les ha precedido, seleccionando elementos del pasado para inscribirlos en un orden diferente, y conferirles un sentido actual... La tradición es ante todo un producto y mensaje cultural”¹⁹⁷. En la misma línea de Balandier se ha insistido en que “para analizar la tradición más que partir del pasado hacia el presente, como invita el procedimiento histórico, hay que remontarse del presente al pasado, siguiendo así el camino por el cual los hombres la han constituido”; puesto que se trata no tanto de comprobar la historicidad de la tradición sino de entender sus sentidos y sus

195 G. Balandier, *Anthropologie politique*, PUF, Paris, 1984:202s; *Le détournement. Pouvoir et modernité*, Fayard, Paris, 1985:167.

196 A Melville J. Herkovits se debe la profundización teórica de la “aculturación” y su variada tipología (*Les bases de l’anthropologie culturelle*, Payot, Paris, (1948) 1952.

197 Gérard Lenclud, “La tradition n’est plus ce qu’elle était”, *Terrain*, 9, 1987.

efectos, sus valoraciones y representaciones en el presente y futuro de los grupos o sociedades actuales¹⁹⁸. La tradición se revela, por consiguiente, como un fenómeno propio de la modernidad: frente al efecto homogeneizador de la modernización las sociedades y grupos humanos buscan la diferencia bajo toda suerte de formas y en todos los dominios, mostrándose la tradición el principal de ellos. Como si las tradiciones y referencias al pasado diferentes contrarrestaran las actuales homogeneizaciones.

Estas redefiniciones conceptuales de la tradición no sólo orientan sino también precisan su estudio por parte de la antropología, enmarcándola en los actuales procesos históricos más globales, y relacionándola con otros dos fenómenos: la memoria y la historia en las sociedades modernas. Como ya se ha tratado anteriormente, ante el “fin de la historia” en las sociedades actuales consecuencia de una masiva ocupación de su presente por el futuro, resulta evidente que la invención de las tradiciones en cuanto proyecciones del presente sobre el pasado, sirve en parte para compensar la falta de historia (en cuanto experiencia y conocimiento del pasado) y en parte para sustituirla¹⁹⁹.

El tiempo de la memoria no es el tiempo de la historia, pero sí el tiempo de la antropología, que se construye contra el tiempo de la historia, que es el tiempo del pasado más olvidado que recordado; sobre todo el tiempo que se condensa en los objetos, prácticas e instituciones de un pueblo²⁰⁰. A pesar de haberse encontrado usualmente asociados en cuanto fenómenos o categorías del pasado, tradición y memoria se revelan hoy al análisis antropológico como dos procesos similares como construcciones que desde el presente se remontan al pasado: hay una invención de las tradiciones, por las cuales se actualiza el pasado,

198 J. - P. Saez, *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995:202.

199 Aunque análogo a la “invención de la tradición”, el procedimiento del pensar histórico tiene otro sentido y responde a otra finalidad: “el historiador parte del presente... su método es recurrente. Va del presente al pasado. Después vuelve hacia lo actual” (H. Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Edit. Minuit, Paris, 1970).

200 Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris, 1966:113.

como hay una producción de la memoria, por la cual la actualidad se hace presente en el pasado. Pero hay un lugar donde ambos procesos adoptan una modalidad diferente: en la *tradición oral* se combinan ambas direcciones temporales, ya que el pasado se actualiza tanto por un trabajo de la memoria como por una transmisión oral bajo la forma y contenidos de la tradición. La memoria colectiva opera según una “reconstrucción generativa” y no según una memorización mecánico-reproductora; de ahí que el soporte de la rememoración no haya de ser buscado tanto en la transmisión oral ni en las estructuras profundas sino en los niveles intermedios de la narrativa y de las “estructuras de los acontecimientos” (Goody). La tradición oral puede ser una institución en una sociedad (interpretada por los viejos, las autoridades o algún especialista) y parte de un proceso de socialización a su interior; así entendida es un fenómeno cultural, que remite a una particular situación de la memoria en una sociedad oral, ya que es muy diferente la función de la memoria en una sociedad dominada por la *racionalidad oral* y en otra dominada por la *racionalidad gráfica*. En la sociedad moderna dominada por la *racionalidad digital*, la tecnología de la computación, los ordenadores y la informática, de las *memorias artificiales*, el futuro de la memoria humana no sólo en cuanto archivo de la información y de los conocimientos sino sobre todo como reproductora de sus sentidos e interpretaciones se vuelve muy incierto. Desde esta perspectiva para la antropología el estudio de la memoria en la sociedad actual plantea tantos problemas e intereses, como los que presentaba en las sociedades tradicionales. Este mismo enfoque pone al descubierto cómo se puede hacer un trabajo antropológico de la misma historia, cuando el pasado comienza a ser pensado como un “otro” desde el presente, y cuando el presente es objeto de estudio desde el pasado también en cuanto “otro”. Pero esta concepción antropológica de la historia implica superar la historia tradicional, narrativa, construida sobre la continuidad, sobre la prolongación del pasado en el presente, como si la historia esclareciera estar presente. La visión antropológica (arqueológica en el sentido de Foucault) rompe esta secuencialidad entre pasado y presente, para introducir entre ambos una radical alteridad; sólo en-

tonces “el pasado nos es dado como radicalmente otro, es este mundo del que nos encontramos definitivamente separados”²⁰¹.

El antropólogo ha de tratar diferencialmente el trabajo o producción de la *memoria* en cuanto conquista progresiva del pasado individual, de manera análoga a como la historia es una conquista progresiva de un pasado colectivo, de lo que son las *reminiscencias* (“anamnesis”) o irrupciones del pasado en la memoria actual. Ahora bien la función de la memoria consiste menos en actualizar el pasado tal y como sucedió, que en descubrir su verdad actual o dotarlo de ella; poner de manifiesto su sentido, que el pasado no pose al margen de su recuerdo; la memoria por eso, más que abolir el tiempo, al actualizar el pasado, establece su relación y causalidad con el presente. Pero además la *memoria* interioriza el pasado por el *recuerdo*, convirtiéndolo en materia de la propia subjetividad o conciencia²⁰². El pasado rememorado se vuelve contenido de la conciencia, parte de la persona de un individuo como de un pueblo; y función de la memoria son tanto los recuerdos como los olvidos, y ambos tan necesarios como podrían ser nocivos para la existencia de los individuos y de los pueblos. Por muy paradójico que parezca, las sociedades tradicionales abrevian tanto su pasado como se debilita su memoria, y los recuerdos sólo intervienen de manera acomodaticia, para preservar ciertos lugares de su pasado²⁰³. Si no necesitan de la memoria debido a la masiva presencia del pasado en su presente, las sociedades tradicionales no dejan de fijar marcas de la memoria para conjurar los olvidos que pueda producir el futuro: este es el sentido de las cicatrices de los ritos de pasaje, del que los jóvenes se convierten en portadores: “la memoria del saber” de la tribu, condición de

201 P. Nora, Entre mémoire et histoire: “La problematique des lieux” en *Les lieux de la mémoire*, t. 1, Gallimard, Paris, 1984: XXXIs.

202 “*Er-innerung*” en alemán significa esa interiorización, que tiene también la etimología castellana de “*re-cordar*” en el sentido de poner en el corazón. En la tradición religiosa hebrea el recuerdo (*zakar*) interioriza las experiencias del pasado y muy en concreto el pacto con Yahvé.

203 M. Mead, *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Granica, Buenos Aires, 1971:52,76.

su reproducción futura; lo que supone además una pedagogía de la memoria social²⁰⁴. La ausencia o límite del recuerdo resulta de la eficacia ritual que tienen ciertos “lugares de la memoria”, y cuya máxima conmemoración es la fiesta: donde “la memoria se resorbe en la función fantasmática”; en la fiesta cifra la memoria su “poder de organización de un todo a partir de un fragmento vivido”²⁰⁵.

En razón de las oposiciones diferenciadas se pueden precisar los significados de la memoria por parte del análisis antropológico: mientras que las sociedades tradicionales son ámbitos (*milieux*) de memoria, a falta de éstos en las sociedades modernas proliferan los “lugares de la memoria” (*lieux de la memoire*); por eso “no se habla tanto de la memoria sino porque ya no queda nada de ella”²⁰⁶. Y es que la *memoria colectiva* (como la individual) gozan de una eficacia en la existencia de los pueblos equivalente a su “invisibilidad social”, la cual significa que “una parte de la *realidad* social difícilmente se deja percibir, describir, analizar, interpretar, aunque de otro lado se impone la impresión que es impensable considerar que se trata de una parte irrelevante”²⁰⁷. El otro problema consiste en identificar quienes son los depositarios, principales o privilegiados, de la *memoria colectiva* en un determinado grupo humano. Sí distinguir entre memoria colectiva e individual tiene pertinencia analítica, es preciso reconocer que no se trata de fenómenos diferentes, los cuales por ello mismo habrán de ser tratados en referencia mutua: “nuestros recuerdos permanecen colectivos y nos han sido rememorados por los otros, incluso cuando se trata de acon-

204 Cfr. P. Clastres *La société contre l'Etat*, Edit. Minuit, Paris, 1974:152-160. El *zakar* hebreo posee la misma raíz que “varón”, “masculino”; por eso la interpelación “acuérdate Israel” se refiere al rito de circuncisión de todos los varones, símbolo del pacto entre Yahvé y su pueblo.

205 G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris, 1969:466ss.

206 P. Nora, 1984:XVII.

207 Y. Barel, *La marginalité sociale*, PUF, Paris, 1982:7; cfr. André Ducret, “La mémoire courtée. Réflexion à propos d'une recherche en cours”, en D. Mercure & A. Wallemacq, 1988:59ss.

tecimientos que sólo a nosotros han concernido”²⁰⁸. De hecho tanto las *historias de vida* (individuales) remiten a *historias orales* (colectivas) como éstas reflejan aquellas, prescindiendo de quien sea el sujeto de este discurso histórico (grupo o individuo). De acuerdo al sentido con el que se definió la *memoria colectiva*, ésta propiciaría más bien la ausencia del recuerdo, pero en cambio define las sociedades que se interpretan por el *aprendizaje* a diferencia de las sociedades que se interpretan por la *producción*²⁰⁹. Esto mismo da lugar a una experiencia, a una concepción y producción de cultura en cuanto *duración*, mientras que las actuales sociedades modernas poseen una experiencia y concepción de las culturas opuestas, en cuanto ideal y valoración del *consumo*, de lo *efímero* en sus creaciones y reproducciones más simbólicas. Ya que característico de la “razón de mercado” y de sus mismas fuerzas es consumir sus propias creaciones culturales. De ahí que cada modelo de sociedad y de cultura se construya sus propias formas de memoria y olvido²¹⁰.

El antropólogo ha de ser sensible al hecho de que el olvido es función de la memoria tanto como el recuerdo, y que la relación de un pueblo (como de un individuo) con su pasado atraviesa tanto la historia como los olvidos; ya que hombres y pueblos no siempre se liberan del peso del pasado por medio del olvido, sino que muchas veces necesitan también de la memoria y de la historia para aliviarse del pasado. Tan sanitarios y patológicos pueden ser los olvidos como terapeutas la memoria y la historia. Aun bajo la apariencia de la amnesia, de *inmemorable*, el olvido existe no siempre disponible pero si recuperable, inconsciente pero sujeto a la anamnesis o al trabajo del recuerdo. En tal sentido la cultura participa tanto de la memoria como del olvido; e incluso cabe sostener que la cultura memorable, convertida en monu-

208 M. Halbwachs, *La mémoire collective*, PUF, Paris, 1968.

209 Ya M. Mead observaba que “la civilización Samoa estimula muy poco la memoria de repetición para cualquier aspecto” (*Adolescencia y cultura en Samoa*, Piados, Buenos Aires, 1979:304).

210 La destrucción de la *Torres gemelas* de New York, uno de los símbolos más emblemáticos de la modernidad, por los atentados del 11 de septiembre del 2000, es una muestra del culto a lo efímero de la cultura moderna.

mento, no es más que una pequeña masa emergente sobre la línea de flotación del iceberg cultural, que se mantiene hundido en el olvido, soportando el mayor volumen de cultura inconsciente. Esta cultura olvidada pero presente es la condición de posibilidad de la cultura recordada y consciente; sin el substrato de aquella desaparecería ésta. Tal *reservorio del olvido* del fondo de una cultura permite tanto el trabajo de la memoria como el de la misma cultura; para ambas es un filón insondable e inagotable. Se trata de un olvido tan reversible como puede ser reversible el inconsciente (cultural e individual) a la conciencia a partir del trabajo psicoanalítico o del análisis cultural de la antropología. Según esto cabría sostener que la cultura de la modernidad conjura la memoria tanto como los olvidos, como si el peso del pasado constriñera sus posibilidades futuras de una incesante producción de lo efímero, pues éste sólo es factible en la medida que carece de arraigos y de filia-ciones; su falta de referentes pasados, de “larga duración”, reduce también sus alcances futuros.

4. Las historias de la antropología: de las mentalidades a la oralidad

El trabajo etnográfico del historiador, “escuchando sin cansarse los textos surgidos de las profundidades de lo social”, coincide con el trabajo histórico del antropólogo interesado por aquellas concepciones y experiencias, objetos y prácticas de un pueblo, que en cierto modo trascienden las variables sociológicas en la medida que conciernen “las profundidades de lo social”²¹¹. Tal es el caso de las *mentalidades*, que a diferencia de las ideologías, de las representaciones sociales, de la opinión pública, fenómenos todos éstos más condicionados por indicadores y categorías sociológicas (sexo, edad, instrucción, clases socio-económicas...), aquellas permean toda la sociedad, relevan en cierta manera de un inconsciente colectivo y son por ello compartidas igualmente por todos los grupos y sectores de la sociedad; se trata además de un fenómeno propio de la *larga duración*, más resistente a los cambios y por consiguiente más asociado a la formación y procesos culturales. Mien-

211 Cfr. E. Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, 2 vol. Gallimard, Paris, 1978.

tras que las *ideologías* responden más bien a un cierto nivel de elaboración intelectual y sistemática, y corresponden a ciertos sectores socioeconómicos de la sociedad, lo que permite hablar de ideologías dominantes y dominadas, y además están sujetas a cambios y ritmos de mediana duración; las *representaciones sociales*, muy vinculadas a las prácticas sociales, acusan una limitada elaboración intelectual, contienen mayores elementos imaginarios de orden normativo y afectivo, y por ello mismo se encuentran sujetas a cambios más rápidos y a mayores diferencias sociológicas, relevando de niveles más o menos conscientes e inconscientes. Estas distinciones de índole analítico-conceptual no excluyen, que elementos ideológicos y representaciones sociales puedan combinarse entre sí, y que ambos puedan en cierto grado hallarse también presentes en las *mentalidades*, donde idearios e imaginarios, creencias y valores, sensibilidades y “concepciones del mundo” se hallen amalgamados. Para Vovelle las mentalidades integran “lo que no está formulado, lo que en apariencia queda *insignificante*, como lo que permanece hundido al nivel de las motivaciones inconscientes”; para Mandrou las mentalidades remiten a la memoria y al recuerdo, a “la fuerza de inercia de las estructuras mentales”; y Braudel definió la historia de las mentalidades como el lugar privilegiado de las evoluciones lentas o de las inercias: “la historia de las resistencias” (E. Labrousse); las mentalidades representan el soporte o sustrato, sobre el que se ha edificado el fenómeno del folklore tanto como la llamada *cultura popular*, conceptos con tanta pasión adoptados en una época y tan frívolamente abandonados en otra sin ningún beneficio de inventario intelectual²¹².

Nada hay de coincidencia en que una *historia de las mentalidades* se haya desarrollado paralelamente - y dentro del mismo marco de la “nueva historia” - a una *historia de la cultura material*, o lo que bien pudiera concebirse como materiales de la cultura, ya que para la gran tra-

212 Cfr. M. Vovelle, *Idéologies et mentalités*, La Découverte, Paris, 1985; R. Mandrou, *Histoire des mentalités. Encyclopaedia Universalis*, vol. 8, pp. 436-438; F. Braudel, “Histoire et sciences sociales. La longue durée”, *Annales E.S.C.*, XIII, 4, p. 725-753 (reimpreso en *Ecrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris, 1969).

dición antropológica desarrollada por Leroi-Gourhan todas las obras y objetos materiales, las técnicas e instrumentos fabricados por el hombre no sólo son productos intelectuales sino que además ellos mismos producen inteligencia y sentido humanos²¹³. Por eso no hay recorrido más directo que el que conduce de la cultura material a las mentalidades y de éstas a aquella; y por idéntica razón resulta coherente la metodología que estudia las mentalidades a partir de los más diferentes materiales de la cultura.

Las estrechas asociaciones y correspondencias entre las mentalidades y la cultura han promovido muchos trabajos, que si bien surgieron desde el enfoque de la “nueva historia” no son por ello menos antropológicos; y no son pocos los temas recientes de la antropología, que han recibido un tratamiento propio de la historia de las mentalidades; y tampoco ha sido fortuito que el concepto mismo de *mentalidades*, introducido por Febvre a raíz de un artículo sobre folklore y cultura popular, haya sido fácilmente importado a la antropología²¹⁴. Tales son por ejemplo los estudios sobre “cultura popular”, sobre la concepción y experiencia de la muerte, brujerías y supersticiones, familias y estructuras matrimoniales y de parentesco. Así se han vuelto imprecisas las demarcaciones entre el campo del historiador, que hace historia antropológica, y el del antropólogo que hace antropología histórica²¹⁵. A

213 E. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. 1. Technique et langage. 2. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965; J. - M. Pesez, “Culture materiale”, *Enciclopedia Einaudi*; D. Moreno & M. Quaine, “Per una storia della cultura materiale”, *Quaderni Storici*, 31, 1976; T. Wasowicz, “L’histoire de la culture matérielle en Pologne”, *Annales E.S.C.*, jan.-fevr., 1962.

214 Lucien Febvre, “Folklore et folkloristes” en *Annales*, 1939.

215 A título de muestra cfr. J. Gouesse, “Parenté, famille et mariage en Normandie aux XVII et XVIII siècles”, *Annales E.S.C.*, 1972; A. Bourguière, “Endogamie et communauté villageoise: le prestige matrimoniale: Romainville au XVII siècle”, *Quaderni Storici*, 1976; M. Segalen, *Nuptialité et alliance: le choix du conjoint dans une commune de l’Eure*, Maisonneuve et Laisse. Paris, 1972; M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Gallimard, Paris, 1976; M. Vovelle, *Les Métamorphoses de la Fête en Provence*, Flammarion, Paris, 1976. La revista *Annales* durante toda la década de los 70 propone una nutrida y variada muestra de estudios sobre este nuevo campo transdisciplinar entre historia y antropología.

medida que la *historia social* se acerca a los grupos y sectores más protagonistas de muchos acontecimientos y a procesos históricos, y se vuelve cada vez más particular, tiende a abandonar sus fuentes tradicionales y comienza a sustituir el archivo por la palabra y el relato de los actores de la historia. Este cambio en la historiografía “se inscribe en una nueva etapa de interrogación de los historiadores sobre los silencios rebeldes u obstinados” (Vovelle, 1982:343), en una suerte de devolución de la palabra a quienes los historiadores oficiales nunca se la concedieron o más bien les despojaron de ella. Los archivos ceden el paso a los discursos o a las confidencias. Y de la misma manera que la *historia de las mentalidades* sustituye las fuentes escritas más convencionales e institucionales por las “fuentes no conformistas”, iconográficas y artesanales, una nueva corriente encontrará una alternativa a los documentos materiales, gráficos o impresos en los discursos y las palabras como fuente de la historia: las *historias orales* y las *historias de vida*. Pero lo original es que no se trata de cualquier tipo de discurso o palabra, sino de aquellos subjetivos producto de una experiencia personal, individual o colectiva²¹⁶. Se trata más bien de descubrir la misma macrohistoria y la historia oficial (de los Estados y naciones) en las experiencias históricas de las personas y sectores sociales; de reconstruir la historia desde sus microfísicas subjetivas y personales. De esta manera se demuestra cómo la misma historia puede ser objeto de dos versiones o enfoques, de dos escalas o niveles, y cómo la experiencia histórica y biográfica de las personas y de los grupos es parte de la historia de los pueblos, constituye su substrato y contenido. Ambas visiones de la historia no sólo se complementan sino que mutuamente pueden interpretarse. Ahora bien, según estos presupuestos, el valor de las *historias de vida* o *historias orales*, su “verdad” propia y específica consiste en ser tratadas y pensadas no al margen de la macro-historia, de la *historia de los acontecimientos* o de la *historia de larga duración*, sino la versión más social, personal y subjetiva de la historia, puesto que la biografía de los hom-

216 “Ya no es casual ver esta ola de *historias de vida* inscribirse en sincronía con la emergencia de la historia oral en estos últimos tiempos, como no era fortuito insertar la historia serial de las mentalidades en el contexto más amplio de una historia social” (Vovelle, 1984: 343).

bres y grupos sociales no es ajena a las historias nacionales y de los pueblos: “en la historia oral como en las historias de vida se expresa este presupuesto implícito que *la verdad sale de la boca* - una cierta cualidad de verdad, que los intérpretes de esta nueva historia no ignoran, tomando sus distancias respecto del discurso y de todo lo que puede parecer fabricado o reproducido” (Vovelle, *ibid.*).

Aunque utilizada como método para la producción de informaciones y conocimientos, la *historia oral* plantea un problema teórico, que es preciso tener en cuenta para su uso más coherente: se trata de la oposición simétrica entre “historia” y “oralidad”. El campo de la etnología (ya desde el siglo XVIII) aparece organizado de acuerdo a cuatro categorías: la *oralidad*, en cuanto comunicación propia de las sociedades tradicionales; la *espacialidad* en cuanto marco sincrónico estructural de un sistema social que aparece “desprovisto” de historia o “contra la historia”; la *alteridad* o diferencia significativa de la diversidad cultural propia de la naturaleza y sociedad humana; el *inconsciente* en cuanto estatuto propio de los fenómenos colectivos. Estas cuatro dimensiones del campo etnológico se hallan atravesadas por la palabra que circula entre ellas de acuerdo a reglas, figuras y significaciones que al antropólogo compete definir. En estrecha correspondencia se organiza el campo de la historia en base a otras cuatro categorías opuestas: la *escritura*, comunicación dominante de la sociedad moderna; la *temporalidad* fundada en los cambios; la *identidad* de todo lo que es común y compartido más allá de las diferencias humanas y sociales; la *conciencia* propia de los hechos sociales, que la historia organiza en relación a las experiencias conscientes. Mientras que la escritura de la historia es la forma del “discurso *sobre* el otro”, la antropología hace de la oralidad “el discurso *del* otro”. Según esto ¿cómo en la historia oral se pasa de la palabra a la escritura, de la oralidad del discurso a su organización gráfica, del enunciado verbal al texto literario? ¿Cómo la subjetividad e interlocución personales de la palabra, cuyo sentido se circunscribe al momento inmediato de su enunciación, y cambia una vez transmitida en otro tiempo y otra circunstancia, se traduce en la objetividad de un texto, capaz de retener el pasado y de perdurar en el futuro y de fijar definitivamente el sentido de las palabras en su escritura? Tales son las di-

facultades epistemológicas y metodológicas de la *historia oral* al fundir las categorías que definen el campo de la historia con las del campo de la antropología. Tarea del antropólogo consistirá en partir de un hecho histórico para recuperar su experiencia subjetiva en su versión oral (propias de la *epistémé* de la antropología), y terminar transcribiéndolo en cuanto resultado de una historia oral a la vez objetiva y subjetiva. Así las “historias orales” o “de vida” se inscriben en la agenda antropológica en cuanto reconstrucción histórica de fenómenos culturales colectivos a partir de experiencias de vida individuales. Un criterio de valor importante sobre el sentido de una “historia oral” radica en el grado de relación y participación del intérprete con el hecho histórico, al que se refiere, para evaluar no tanto su veracidad sino en qué medida tal hecho histórico (cultura femenina, el conflicto de identidades, una reforma agraria...) ha influido en la vida y experiencia de sus intérpretes (las mujeres de Minot, las mujeres de la transición de los 70, los dirigentes indígenas...). Se trata en definitiva de un producto específicamente antropológico en el que se conjuga la doble dimensión de objetividad (histórica) y de subjetividad (oral).

Una *historia de vida* o *historia oral* presentan interés y valor histórico en cuanto pueden ser pensadas e interpretadas como representativas de una época, proceso o acontecimiento históricos desde la subjetividad de las personas; su “verdad” consiste en revelar lo que una historiografía convencional o clásica en razón de sus mismos enfoques y fuentes nunca podría poner de manifiesto. La historia oral de un migrante en una determinada época y país o de un sector empobrecido en una determinada crisis económica puede ser muy ilustrativa de ambos fenómenos y muy complementaria de su tratamiento sociológico o económico²¹⁷. En esta misma lógica se inscribe la *historia inmediata* así mismo interpretada y vivida por los actores, que intervinieron en un

217 Caso de los dirigentes empresariales de la obra de L. Boltanski, *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Ed. de Minuit, Paris, 1982.

determinado acontecimiento²¹⁸. Sin embargo hay que distinguir la producción de un relato sobre un hecho histórico, en el que participó el intérprete y del que puede convertirse en una suerte de “cronista privilegiado”, como fue el caso de Trosky en su *Historia de la revolución rusa*, y la versión más experiencial de un hecho histórico desde la historia oral de quien fue coetáneo. Es sobre todo la subjetivización de la historia y de los hechos históricos, su conversión en experiencia consciente y su versión oral, lo que confiere a la historia oral su carácter específicamente antropológico: partir de la objetividad del hecho histórico para construir la dimensión oculta de su subjetividad: ¿cómo fue vivido desde la experiencia particular, la cual no deja de ser parte constitutiva de tal hecho histórico?

Se supondría que la *historia oral* o *historia de vida* comporta una suerte de “revolución copernicana” dentro de la tradición de la “escritura de la historia”, como si la historia hubiera nacido con la escritura, como sostienen con razón quienes consideran que la historia se impone sociológica y políticamente bajo la forma de una *historia dominante*, que a su vez encubre una *dominación por la historia*. Sin embargo, no hay que olvidar que la historia sobre todo en su versión legendaria nace como tradición oral (relato homérico, épica religiosa del pueblo hebreo, “cantares de gesta”, *Mío Cid*, *Chanson de Roland...*), y que las primeras historias y literaturas escritas tuvieron un uso oral y colectivo, para ser leídas en voz alta, hasta que la imprenta contribuyó a privatizar su lectura. Esto supone que una *antropología de la palabra* habrá de preservar la oralidad en las condiciones de su enunciación y la verbalidad del discurso enunciado, incluso en su conversión escrita al texto, de manera que la *racionalidad gráfica* no altere ni deforme el sentido de la racionalidad oral. No hay mayor dificultad para una antropología de la palabra, que la de competir con la *antropología de la grabadora* (*tape anthropology*) y la transcripción de un discurso no producido ni pronunciado para su escritura. En primer lugar será necesario conservar las repeticiones siempre significativas de los hechos y lugares, que orga-

218 Jean Lacouture, *L'histoire immédiate*, en Le Goff, 1978:229-254.

nizan el relato autobiográfico, e incluso las incoherencias o confusiones, que pueden resultar tanto más significantes, cuanto que son producidas inconscientemente. Así mismo será necesario mantener los cambios entre el estilo directo e indirecto de un relato, en el que además se pasa regularmente de la primera persona del singular a la del plural, descubriendo así cuan *colectiva* puede ser una historia de vida.

El trabajo con historias orales o historias de vida requiere definir y precisar muy bien qué hecho o fenómeno o proceso histórico se pretende reconstruir en base al material recogido; más aún, tal definición y precisión es ya necesaria para orientar el modo de producir dicho material, guiando la memoria o relato de la historia oral. A estos presupuestos hay que añadir después la identificación de ciertos criterios para tratar, depurar y elaborar dichos materiales en razón de los hechos históricos, que se busca reconstruir con ellos. Esto significa evitar, por un lado, una edición muy simplista de los materiales registrados, y por otro lado su mera transcripción, donde las largas secuencias narrativas están acompañadas de comentarios. Tanto el antropólogo como el historiador han de imprimir al material registrado un respeto y tratamiento específicamente antropológicos o históricos²¹⁹.

Un primer obstáculo antropológico que plantea la producción de una *historia oral* o *historia de vida* es que el interlocutor se desempeñe como informante, pues se trataría de un informante sui generis, que subjetivamente narra su propia vida o versión de la historia. Esta misma situación exige al antropólogo una total disposición de interlocutor, interviniendo y preguntando lo menos posible a fin de que la his-

219 De procesamientos muy diferentes de "historias de vida" o "memorias colectivas" son representativas obras como las de J. Yáñez del Pozo, *Yo declaro con franqueza* (Abya-yala, Quito, 1986): relatos de "memoria oral" de indígenas sobre la historia de Pesillo (Ecuador) y Antonio Males, *Villamanta ayllucunapac punta causai* (Abya-yala, Quito, 1985), "historia oral de los Imbayas de Quinchuquí Otavalo. Con una factura distinta, en base a "historias de vida", se construye la obra de Amalia Mauro, *Albañiles campesinos. Migración temporal de los obreros de la construcción* (CEPLAES, Quito, 1986).

toria de vida no degenera en una encuesta o entrevista; lo que reduciría al antropólogo a la condición de periodista. Ya que no se trata de vetetizar una persona cualquiera (*ordinary people*) ni de standarizar la historia de su vida, sino de hacer de ella un ejemplo y una muestra de un determinado fenómeno social o proceso histórico: la sobrevivencia del campesino indígena en la ciudad o migración al extranjero. Para ello es necesario identificar bien cuál es el hecho histórico y social del que se pretende dar una versión experiencial y subjetiva desde una particular historia de vida; y de preferencia elegir una muestra de varias historias de vida, que con sus aspectos comunes y sus particulares diferencias ilustren de manera más compleja y completa el fenómeno que se pretende investigar y comprender²²⁰. El hecho de que no sea la vida del interlocutor lo que interesa históricamente sino un determinado aspecto, época o episodio de ella obliga al antropólogo a respetar por un lado las condiciones de producción de su historia oral, al mismo tiempo que la orienta lo menos directivamente posible, evitando que el discurso espontáneo se convierta en entrevista bajo la influencia del método sociológico²²¹. El uso de las historias de vida para ilustrar la violencia marital en el medio campesino indígena de los Andes pudo haber forzado el relato a centrarse tanto sobre el fenómeno que se pretendía ilustrar, que este parece haber ocupado un lugar predominante en la vida de los protagonistas de dichas historias²²². Pero criticar la *antropología de magnetofón* no descarta su empleo y aprovechamiento antropológico, cuando el registro de la información recogida es debidamente sometida a un análisis socio-lingüístico y etnológico, que permita reconstruir las condiciones y el modo de producción de las interacciones

220 Así fueron estudiadas las tensiones y conflictos entre identificaciones tradicionales y modernas en las mujeres de la clase media en Quito en la transición de los 70 a los 80: cfr. Patricia Ortiz, *Producción y conflicto de identidades femeninas. La mujer de clase media entre los años 70 y 80*, Tesis, PUCE, Quito, 1995.

221 Estas "fabricaciones de la antropología" con sus artificios y manipulaciones de factura muy norteamericana han sido criticadas en la obra de Roger Sanjek (ed.), *Fieldnotes - The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca, 1990.

222 K. Stolen, *Relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, Ceplaes, Quito, 1987.

verbales entre interlocutores; siendo en definitiva el trabajo de reconstrucción de todos los significantes, que intervienen en un determinado fenómeno, lo que contribuye a una plena comprensión. Más aún el antropólogo debería hacer todo lo posible, para no aparecer como interlocutor de la historia de vida, sino más bien (casi a la manera del psicoanalista) para que su escucha propicie la más libre y espontánea producción verbal de la historia²²³.

Es evidente que la calidad científica de los conocimientos depende del modo como han sido producidos; es el método lo que garantiza el valor de un conocimiento. Pero lo que es verdad para toda ciencia, en el caso de la antropología supone un ulterior compromiso metodológico no sólo por la particularidad de la información y conocimientos producidos, la experiencia subjetiva de un grupo humano o sociedad, sino también por el grado de involucramiento del mismo antropólogo en su metodología o modo de producir tales informaciones y conocimientos. Este principio generalizable a todo el trabajo antropológico resulta aún más pertinente en el caso de las historias de vida o historias orales, donde "la calidad del trabajo mejora si el investigador aprende a considerarse a sí mismo en su mismo trabajo como un problema"; haciendo de sus disposiciones un recurso metodológico²²⁴. Por eso es tan importante en el trabajo del antropólogo explicitar y racionalizar las situaciones y circunstancias, las formas y procedimientos, y hasta las relaciones sociales en su modo de producir informaciones y conocimientos, los cuales se encuentran marcados por la interculturalidad del mismo trabajo antropológico. En otras palabras, cuanto más intercultural es el modo de producir los conocimientos y las informaciones, más intercultural será el carácter de éstos, y mayor su valor e interés antropológicos.

223 Sobre esta problemática entre otros Jean Rouch declara categórico: "cámaras y magnetófonos por muy perfeccionados que sean, ni reemplazaron ni reemplazarán nunca los modos clásicos de la investigación etnográfica" ("Le film ethnographique", *Ethnologie générale*, Encyclopedie de la Pléyade, Gallimard, Paris, 1968: 430ss).

224 D.G. Jongmans & P.C.W. Gutkind (ed.) *Anthropologists in the Field*, Van Gorcum, Assen, 1967.

Nunca se insistirá suficientemente, en que ni la historia de vida ni la historia oral en sí mismas son el objeto específico de la antropología, sino simplemente un método para producir un conocimiento específicamente antropológico sobre un determinado hecho. Es desde una serie de historias orales y desde la historia de vida de una serie de mujeres y sus recuerdos, “historias vividas contando sin fin cómo eso ocurría en aquella época”, que Anne Verdier reconstruye los saberes y oficios femeninos de principios del siglo XX en Minot: tres suertes de mujeres: la costurera, la cocinera, la criada; tres funciones en la vida: hacer el vestido de novia, hacer la comida de bodas, lavar los bebés y los muertos; tres técnicas, tres momentos de la vida; todo un conjunto que forma “la cultura femenina”, hecha de saberes y decires de una época, y que desaparecen tras la Segunda Guerra Mundial²²⁵.

225 Anne Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris, 1979.

Capítulo VIII

EPISTEMOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES: LA ANTROPOLOGIA

“Llamamos hermenéutica el conjunto de conocimientos y técnicas, que permiten hacer hablar a los signos y descubrir su sentido” (M. Foucault, *Las palabras y las cosas*)

Una característica común a todas las ciencias sociales o humanas, que la diferencia de las otras ciencias, es que tienen por objeto el mismo sujeto del conocimiento: el hombre. Su originalidad epistemológica consiste precisamente en haber trascendido la fase cartesiana, que hacía del *sujeto del conocer* (el *cógitio ergo sum* cartesiano) el fundamento y enfoque de todo conocimiento de la realidad, dando lugar al *humanismo* renacentista, para convertir el hombre en *objeto de conocimientos*, los cuales toman como principio y enfoque aquellas realidades que son simultáneamente producto y producción del hombre; el hombre al mismo tiempo que produce es producto de sociedad, de cultura, de historia, de lenguaje, de su psiquismo e inconsciente, de comunicación, de *identidad y alteridad*... En otras palabras el hombre aparece a la vez interior (en cuanto sujeto) y exterior (en cuanto objeto) a la sociedad, a la historia, a la lengua, al psiquismo, a la comunicación, a la relación con un “otro”²²⁶. En este sentido cada una de las ciencias sociales se diferencia epistemológicamente de las otras en el modo de definir su *objeto formal*; desde qué campo, actividad o “punto de vista” piensa al hombre una ciencia humana: desde lo social o desde la cultu-

226 Según Hegel “lo exterior es interior”, y viceversa.

ra, desde el lenguaje o desde la comunicación, desde la historia o desde su psiquismo; y cada una de las ciencias sociales abordará de manera distinta la objetividad y subjetividad de los hechos sociales o humanos. Mientras que la historia trata *los hechos históricos* en su máxima objetividad, prescindiendo de la subjetividad de los actores, el psicoanálisis sólo se interesa por la subjetividad respecto de los hechos del individuo, de sus prácticas y discursos; la sociología trata de despojar los hechos sociales de su subjetividad para lograr la máxima objetividad, todo es explicado desde la sociedad que produce las prácticas y discursos del hombre; mientras que la antropología por el contrario parte de la objetividad y representación de los hechos culturales para obtener su máxima subjetividad: ¿cómo son vividos por los pueblos y personas que los producen?; ¿qué sentidos les confieren o qué significados encuentran en ellos? Una vez *explicadas* las causas por la sociología, el antropólogo se interesa por *comprender* las intenciones y los sentidos que producen los hechos culturales. Según esto las distintas epistemologías con sus respectivas metodologías construyen y tratan su objeto teórico y desarrollan *un modo de conocimiento* particular, propio de cada una de ellas. De ahí que también sus metodologías sean distintas.

Para la lingüística el hombre es productor y producto del lenguaje, *sujeto* de las estructuras y procesos lingüísticos, y al mismo tiempo *actor* productor de lengua y de formas de hablar; de ahí la distinción entre *hechos lingüísticos* y *actos de la lengua*. Para la sociología el *hecho social* es tratado “como cosas” (Durkheim) en su máxima objetividad, para ello ha de ser despojado de las representaciones e ideas, imaginarios, aspectos afectivos y valorativos, con los que cada sociedad enviste subjetivamente tales hechos; de ahí que el *hecho social* haya de ser comprendido y explicado no desde quien *lo hace* sino desde la sociedad que lo produce, desde los factores y las lógicas sociales, desde otros hechos sociales que los han producido; a la vez que todo hecho social contribuye a mejor comprender y explicar dicha sociedad. Por eso la sociología sólo se interesa por el hombre en cuanto categoría social: edad, género, nivel de instrucción, condiciones económicas y socio-políticas, pertenencias culturales...; y no por su subjetividad. Más aún lo que el

hombre siente, piensa y valora es también un hecho social y será tratado a partir de otros hechos sociales; son las categorías sociológicas las que explican su manera de ser, actuar, pensar, sentir, valorar...²²⁷. Así la sociología reduce todo, lo más subjetivo del hombre a un *hecho social*, por ello mismo la epistemología propia del sociólogo consiste en ese doble movimiento del pensar, que va de la sociedad a los hechos sociales que explica y ella misma produce, sus causas y razones, y de estos a una mejor comprensión e interpretación de tal sociedad en su conjunto. La psicología y sobre todo el psicoanálisis, a diferencia de la sociología, se interesan por la subjetividad del individuo, de sus relaciones con la realidad; su relación subjetiva con lo que él mismo hace, dice y siente; cómo se percibe a sí mismo en su relación con los otros; qué afectividades y sentimientos, deseos y miedos, olvidos y recursos envisten sus relaciones con la realidad. El *hecho psíquico*, a diferencia del hecho social *explicado* desde la sociedad que lo produce, es *comprendido* desde la subjetividad tanto consciente como inconsciente del hombre; y también en este sentido la epistemología psicoanalítica consiste en un doble movimiento del saber que va de los hechos o actuaciones tal y como son sentidos y vividos conscientemente por el individuo a los hechos y estructuras inconscientes, que explican e interpretan aquellos: las explicaciones psíquicas e inconscientes permiten comprender las comportamientos y formas de conciencia del individuo, al mismo tiempo que estos proporcionan una mejor interpretación de su subjetividad.

Por su parte también la historia construye su objeto, el *hecho histórico*, en un doble movimiento: es histórico el hecho que *hace historia*, es decir que rompe con la secuencia y duración de los acontecimientos, marca un antes y un después en la sucesión de los sucesos histórico, haciendo que muchas cosas nuevas que antes no se hacían comiencen a

227 En este preciso sentido fue siempre considerado un ejemplo el estudio de E. Durkheim sobre *El suicidio*, al mostrar cómo el hecho en apariencia más íntimo, personal y subjetivo podía ser explicado a partir de categorías sociológicas objetivas y hasta estadísticamente mensurables.

hacerse, y otras muchas dejen de hacerse. Y sin embargo, por muy *histórico* que sea *un hecho*, o cuanto más histórico sea un hecho, tanto más habrá de ser comprendido y explicado en la *larga duración de la historia*. De esta manera la epistemología de la historia combina dos modos de producir conocimiento histórico: explicando e interpretando los hechos *en cuanto duración*, como parte de una sucesión de hechos, y *en cuanto cambio* ruptura e innovación. Por muy grande que sea el *acontecimiento*, una revolución por ejemplo, por muy enormes que sean sus rupturas y cambios no dejará de inscribirse en la larga duración de los hechos que lo preceden y que le suceden; todo lo contrario, cuando más histórico es un acontecimiento, cuanto más grandes y decisivas son las rupturas e innovaciones que introduce en la sucesión de los acontecimientos, tanto más necesita ser explicado en la larga duración de hechos precedentes y comprendido en la larga duración de los hechos posteriores. De igual manera, por muy inscrito que se encuentre un hecho en la secuencia de otros hechos, tal hecho es *histórico* en la medida que es pensado y explicado como factor de cambio. La epistemología del pensamiento histórico parece oscilar entre la doble categoría temporal de las secuencias o duraciones (inconscientes) y de los cambios (conscientes).

1. El diferencial epistemológico de la antropología

Mientras que el *hecho social* se define por la *acción social* que lo produce, por el *actor social* que se constituye como tal en dicha acción y hecho, y finalmente por los *efectos de sociedad* (sin los cuales ni la acción ni el hecho son propiamente sociales), por su parte el *hecho antropológico* se define por el *intercambio* y por los sentidos que dicho intercambio produce, los cuales son compartidos por quienes participan en él; por eso la antropología piensa la acción social no sólo en términos de relaciones sociales sino en cuanto intercambios sociales, y los efectos de sociedad como efectos de significación y de sentido: es decir en términos de *cultura*. Por eso tales sentidos y significaciones, la forma de cultura que adoptan, son compartidos por quienes participan en el intercambio y por la sociedad en su conjunto. La cultura se revela así como el sistema de sentidos y significaciones compartidos por un grupo

humano, que lo diferencian de cualquier otro grupo humano, a la vez que constituye el vínculo de su cohesión interna. Por eso para la antropología no hay acción social ni hecho social, que no sea pensado como un intercambio de personas, de bienes y servicios, de mensajes y símbolos. De ahí también que para la antropología la relación social adquiera una forma específica: la relación con el “otro” en cuanto “diferente”: la *alteridad*. Nada casual por ello que la antropología haya hecho de dos mitos y símbolos del intercambio el fundamento de la sociedad humana y de la cultura: *la prohibición del incesto* u obligación de casarse fuera del propio grupo familiar (principio tan fundamental del psicoanálisis freudiano como de la antropología de Lévi-Strauss) y *el don* o la necesidad de intercambiar para generar vínculos de retribución (Marcel Mauss): dos instituciones originarias de la sociedad y socialidad humanas, del vínculo social, y matrices simbólicas de su cultura.

El *hecho social* y la *acción social*, objeto de la sociología, producen el *vínculo social*, sobre el que se funda la sociedad, a la vez que dichos conceptos definen el modo propio de conocer y producir conocimiento la sociología: su epistemología. El movimiento epistemológico de la sociología consiste en explicar los hechos y la acción social a partir de la sociedad que los produce, de las causas, razones y lógicas propios de dicha sociedad que dan cuenta de aquellos; y a su vez la misma sociología comprende la sociedad desde tales hechos y acciones sociales. Por el contrario es el *intercambio* entre los hombres y las sociedades humanas lo que define el objeto de la antropología, a la vez que funda la cultura o diferencias culturales entre las sociedades y grupos humanos. La antropología piensa los hechos sociales y la acción social en términos de intercambios. Y la epistemología específicamente antropológica consiste así mismo en un intercambio de sentidos y significaciones, que se opera entre la cultura del antropólogo y la cultura que él mismo estudia; el conocimiento antropológico es el resultado de dicho intercambio cultural. Sin la comprensión de la “otra” cultura (y de la propia a partir de aquella) no hay conocimiento antropológico. Cuando dos indígenas se encuentran en el altiplano andino y antes de saludarse in-

tercambian un par de hojas de coca, como en algunas tribus africanas también antes del saludo se intercambia una bebida de agua, nos están revelando que incluso la comunicación humana se entiende y se enmarca al interior del intercambio fundador de la cultura.

En términos generales y someros la *epistemología de la antropología*, que tiene por objeto los *hechos culturales*, es decir todo aquello que hace *diferente* una sociedad o grupo humano de otros, comparte la objetividad sociológica y la subjetividad psicoanalítica, al considerar por un lado la objetividad de las diferencias culturales y por otro lado la experiencia subjetiva y el sentido que una sociedad posee de dichos hechos y diferencias culturales. El hecho cultural releva simultáneamente de una *diferencia objetiva*, producto de la pluralidad y diversidad culturales, y de una *identidad subjetiva común* a toda sociedad humana. Todos los pueblos cocinan y comen, pero todos poseen su propia culinaria y gastronomía; incluso las “formas de comer”, los “modales de la mesa” (*manières de table*), marcan las diferencias culturales en la sociedad humana y hasta clases y grupos sociales de la misma sociedad.

Puesto que la antropología se funda teóricamente sobre una común unidad de todos los hombres, de una única sociedad humana, su modo de producción de conocimientos parte de la *representación de las diferencias* entre culturas para llegar a *pensar su común unidad*; parte de una *objetividad*, el dato de las diferencias, para construir desde la *subjetividad* de cada sociedad y grupo humano la común experiencia, recíprocos reconocimientos, sentidos y significados que pueden ser compartidos entre ellos. La antropología, a través de las diferencias culturales conscientes, constituye una toma de conciencia de los sentidos y significados comunes que son inconscientes. Puesto que a la experiencia consciente de las diferencias culturales corresponde la común unidad inconsciente de la sociedad (naturaleza) humana, todo el trabajo antropológico consiste en el reconocimiento o toma de conciencia de dicha unidad compartida a través de la comprensión de las diferencias culturales; no en cuanto propiedades reales de cada pueblo o grupo social sino en tanto producto y resultado de las relaciones entre ellos. En este preciso sentido el trabajo antropológico es análogo al psicoanáliti-

co: de la misma manera que el psicoanálisis hace que el inconsciente devenga consciente (*el Ello deviene Yo*, según la fórmula freudiana), así también la antropología revela la (inconsciente) unidad de la naturaleza o sociedad humana por medio de las (conscientes) diferencias culturales a su interior.

En cuanto objeto de la antropología, de una ciencia humana que piensa el hombre como producto y productor de cultura, ésta simultáneamente comparte la dimensión colectiva de lo social y del vínculo social entre los hombres, así como la dimensión individualizadora, cuyo principio de diferenciación se plasma en las diversidades culturales. En este sentido la antropología no puede ser más que una ciencia de la interacción e intersección de lo colectivo e individual, de lo social y lo subjetivo del hombre; intersecciones e interacciones que se cumplen, completan y complementan en la cultura. De esta manera se manifiesta el fundamento antropológico de la cultura tanto como el fundamento cultural de la antropología: ciencia del hombre porque ciencia de las interculturalidades, pero también como veremos “ciencia del otro” y de la “relación al otro”, del “intercambio con el otro”. Si la cultura no es más que la expresión práctica del sentido que los hombres en colectividad dan a su existencia, la antropología trata de este sentido práctico llamado cultura. Por eso sostener que el objeto de la etnología sea la cultura sería doblemente inexacto, porque el concepto de *etno-logía* no hace referencia a lo cultural, mientras que la cultura sí aparece como objeto de la *antropo-logía*, por la simple y fundamental razón de que el hombre (*anthropos*) es cultura²²⁸.

A la luz de estos planteamientos se entiende el gran equívoco y la gran violencia, que supone la noción de etnia y los etnicismos, que pretenden “naturalizar” las diferencias, procesos y fenómenos culturales, cuando el hombre y sociedad humana son producto y productores de cultura y sólo pueden ser históricamente interpretados en cuanto

228 Aunque M. Augé sostiene que “la antropología trata del sentido que los hombres en colectividad dan a su existencia” (1994: 49), también sostiene que el objeto de la etnología es la cultura (p. 89).

“transformación” de la naturaleza en cultura²²⁹. Lo que el hombre transforma no es su “naturaleza” sino su “naturaleza social” común a todos los hombres en diferencias culturales. De ahí la necesidad de distinguir conceptualmente, no de separar realmente, *sociedad* (común a todos los hombres) y *cultura* (diferente en todo grupo humano). En tal sentido la hipótesis o ideología de la etnicidad comportaría una suerte de regresión de la cultura a la naturaleza, una *naturalización de la cultura*; lo que significaría someter el hombre y la sociedad humana a una suerte de determinismos culturales, equivalentes al determinismo racial de las culturas²³⁰. Por eso la antropología suprime y trasciende la etnología, supera el simple estudio de las culturas sometidas a la razón occidental, para emprender un modo de conocimiento diferente al someter la lógica y modo de producir sentido occidentales a la lógica y producción de sentido de la “otra” cultura, con la finalidad de trascender ambas lógicas diferentes y supeditar ambos modos de producir sentido a una superior racionalidad humana: a un “mismo espíritu humano” diría Lévi-Strauss²³¹. Sólo esta razón humana superior y común a las más diversas diferencias culturales hace posible el “diálogo” entre culturas tanto como su interculturalidad; interculturalidad que funda las diferencias culturales, y no al contrario; la que convierte la antropología interpretativa en un diálogo intercultural, el que tiene lugar tanto al interior de cada cultura como entre culturas diferentes²³².

229 En este contexto se entiende el valor explicativo de la hipótesis de la transformación de la naturaleza en cultura, transformación que nunca tuvo lugar históricamente.

230 Remitimos a un capítulo posterior el tratamiento del moderno discurso étnico en el marco de la antropología.

231 No se trata de la mera interpretación y reconocimiento occidentales del sentido y la lógica inherentes a las otras culturas, ya que una tal “traducción” obscurecería la originalidad cultural del sistema “nativo”. Este obscurecimiento resulta directamente del esfuerzo de Malinowski por mostrar a sus lectores que las costumbres sin un sentido aparente podían ser inteligibles y racionales en términos europeos. Cfr. G. E. Marcus & M. J. Fischer, 1986: 188.

232 “It is a two-way dimensional exchange, interpretative process being necessary both for communication internally within a cultural system and externally between taken two systems of meaning” (G. E. Marcus & M. J. Fischer, 1986: 30).

La moderna ideología indigenista invierte el paradigma Malinowski, incurriendo en el defecto opuesto: con la finalidad de cuestionar el monopolio y soberanía del pensamiento o racionalidad occidental, los neo-indigenistas reivindican la categoría de ciencia para los saberes de otras culturas “no-occidentales” o la categoría de medicina para las “medicinas tradicionales”; o la categoría de filosofía para las formas del “pensamiento salvaje”. Pero tales pretensiones y procedimientos sin darse cuenta imprimen a las formas del saber y del pensar de las culturas tradicionales las mismas categorías del saber y pensar occidentales; al ignorar que la “medicina” es ya un sistema de salud producto de la tradición occidental, y que la “ciencia” como la “filosofía” son ya un sistema de producción de conocimientos exclusivamente occidental, por consiguiente no generalizables, no son capaces de pensar la especificidad de un sistema de salud diferente, ni de un sistema de producción de conocimientos diferente, ni de un modo de pensar diferente; y por ello requieren referirlos a la sistema médico, al científico o al filosófico. Sin darse cuenta cometen una suerte de “aculturación inversa”, al entender lo propio por lo ajeno: ¿por qué llamar medicina tradicional o étnica, filosofía tradicional o étnica, ciencia tradicional o étnica, lo que es un modo de salud no médico, un saber no filosófico y un modo de producir conocimientos no científicos? En otras palabras un sistema de salud tradicional es diferente del sistema de salud médico; el sistema de pensar tradicional o “pensamiento salvaje” (como lo llamó Lévi-Strauss, para distinguirlo del “pensamiento primitivo” de Lévy-Bruhl) es diferente del pensamiento científico y filosófico. Sólo así se evita una suerte de etnocentrismo contra-etnocéntrico, y se evitan equívocos conceptuales tales como “medicina tradicional” (puesto que el sistema médico de salud es una transformación de los sistemas de salud tradicionales) o “ciencia étnica” (puesto que la ciencia es una transformación de los sistemas o modos de pensar tradicionales); pero sólo así también es posible entender y mostrar cómo una misma racionalidad atraviesa y opera a la manera de un vaso comunicante entre diferentes sistemas de salud, de pensamiento, de producir conocimientos... Sólo así es también posible llegar a comprender en qué medida al interior de la misma ciencia (occidental) persisten formas de “pensamiento

to salvaje” y al interior de la medicina (occidental) operan concepciones de salud, de enfermedad y de curación tradicionales o “primitivas”.

Que la antropología “no sea una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una ciencia interpretativa a la búsqueda de significaciones”, obliga a precisar que los hechos culturales no son en sí mismos significativos y dotados de una mayor o menor masa de sentido, sino que sus significaciones dependen de la capacidad de la antropología para explicarlos²³³; cuanto más explicaciones aduce un antropólogo para la comprensión de un hecho cultural, cuanto más relaciones significativas descubre entre tal hecho y otros muchos de la misma cultura, cuanto más amplias y estrechas son las articulaciones entre el sentido del hecho cultural con la totalidad de la cultura a la que pertenece, tanto más significativo se vuelve, tanto mayor es el reconocimiento y las identificaciones que provoca. Tal producción de sentidos sobre una cultura es lo que comporta “una exploración empática de los fenómenos de comunicación y de significación”²³⁴; ahora bien “el punto de vista del indígena” podrá ser una necesaria disposición metodológica inicial, pero sólo se realiza completamente al cabo de la investigación antropológica, y dependiendo de su éxito. La antropología va más allá de la operación *explicativa* propia de las ciencias sociales, para lograr una *comprensión* de los hechos culturales. Según esta *explicación comprensiva* un hecho es antropológicamente inteligible sólo a partir de la intencionalidad y de los sentidos de la sociedad que lo produce; de esta manera la posibilidad de interpretación queda tan condicionada como vinculada a la *estructura intencional* de la acción humana. La posición comprensiva propia de la antropología corresponde a lo que Kant denominó el “pensamiento ampliado” (*Crítica de la facultad de juzgar*, & 40), el cual supone “pensar poniéndose en el lugar del otro”, y que constituye “lo propio de la facultad de juzgar”, pues nos remite a la in-

233 Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture”, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973: 5.

234 Nicholas Thomas, “Epistemologies Anthropologiques”, en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 153, 1997: 369.

tersubjetividad. Este específico modo de pensar y juzgar (“desde el otro”) confiere a la “comprensión” y al conocimiento antropológico su carácter ético.

Con el psicoanálisis la antropología se manifiesta como la menos “exacta” de todas las ciencias humanas, siendo su nivel de inexactitud equivalente a sus márgenes y capacidades de interpretación, y por tal razón estaríamos en presencia de las dos ciencias humanas menos científicas pero las más humanas, porque producen el sentido de los hechos humanos. Y la inexactitud de la antropología - como la del psicoanálisis - corresponde muy directamente a la naturaleza inexacta de la misma cultura: “la materia viviente de la cultura, la vida material de la cultura, la cultura que vive materializándose y que se materializa en la vida”²³⁵. Una ciencia *exacta* del hombre sería tan monstruosa como aberrante²³⁶. Esta especificidad epistemológica de la antropología presupone un particular *modo de producción de sentido*, en el que el mismo antropólogo se encuentra involucrado, ya que él mismo es parte o instrumento de dicha producción de sentido: “más que ningún otro especialista en ciencias sociales está constreñido por la tradición de su disciplina a someter no sólo los valores de sus propios orígenes sociales y de su educación sino igualmente sus prácticas profesionales en un continuo cuestionamiento”²³⁷. No se trata sin embargo únicamente de un simple presupuesto o condición, sino que su misma práctica antropológica participa del objeto de la antropología: producir sentido de su

235 Cfr. Sidney Mintz, *Sweetness and Power*, Penguin Books, New York, 1985; “Culture matérielle et matière culturelle”, *Diogène*, n. 188, 2000. Quizás sea en este preciso sentido, que haya de entenderse la declaración de Wohrf (1956), definiendo la antropología como “la más científica de las ciencias humanas y la más humana de las ciencias”.

236 Esto explica la fanática fascinación de la biología genética actual (más allá de los imponentes intereses económicos investidos en ella) para el control y manipulación de la vida humana: una búsqueda tan desesperada por producir vida como por la capacidad para destruirla. Hoy el hombre puede destruir al hombre no sólo atómicamente sino también biológica y bacteriológicamente.

237 Jonathan Benthall, “Notre génie de l'équivoque”, *Diogène*, n. 188, 2000: 33.

experiencia con las diferentes culturas, de su relación con toda diferencia cultural, en definitiva con “el otro”; sólo la incorporación de la propia experiencia del antropólogo impide ya que la otra cultura sea conocida en su objetividad, para ser comprendida en su subjetividad²³⁸.

Si la antropología (al igual que el psicoanálisis) produce significados y sentidos más que conocimientos (más propio de la sociología), es porque su objeto no es tanto el *hecho* social cuanto la *experiencia* subjetiva de los hechos culturales; y por esta misma razón cuanto más explica el antropólogo un hecho de cultura, tanto más sentido produce sobre él, tanto más comprensible y “racional” se vuelve. Las ilimitadas posibilidades de sentido que posee cualquier fenómeno cultural lo convierten en un *hecho total*; sin embargo esta *totalidad*, según la cual es toda la cultura que explica una determinada realidad cultural, y cualquier fenómeno de cultura interpreta toda ella, no tiene que ser pensada como una cualidad propia de tal hecho sino en cuanto producto de una construcción teórica e interpretativa, basada en el movimiento intelectual que conceptualiza cada hecho a partir de toda la cultura y piensa dicha totalidad cultural a partir de todos y cada uno de los hechos culturales. El sacrificio azteca sólo se entiende desde la totalidad de la cultura azteca, y ésta se encuentra toda ella cifrada en aquel. Lo mismo que el tejido andino y su figurativa: su valor económico, su valor social y su valor ritual y simbólico contribuyen a condensar en él un elevado valor cultural. Ningún *hecho* es en sí mismo un *hecho de cultura*; ya que lo cultural no es un dato ni una cualidad de los hechos, sino que ha de ser pensado y construido a medida que se articula significativamente con los otros hechos de una cultura. El trabajo de producción cultural de los hechos sociales por parte del antropólogo, puesto que es la antropología la que hace culturales los hechos de una sociedad, no se agota en el movimiento que va y vuelve del hecho a la tota-

238 “Un examen reflexivo del proceso etnográfico en sí mismo como episodio de intercambio recíproco entre el investigador y su objeto, ha sido incorporado a la disciplina como un ejercicio ineludible a fin de minimizar las distorsiones y los puntos ciegos” (Jonathan Benthall, o.c., p.33).

lidad de significaciones culturales, sino que ha de completarse con ese otro movimiento de ida y vuelta del antropólogo a la otra cultura estudiada; de esta manera el trabajo de *totalización* del antropólogo aparece como resultado de una relación intercultural: “concebir una totalidad cultural se hace entonces a través de este movimiento que va y viene del observador a lo que observa”²³⁹.

2. Densidades epistemológicas de la antropología

Las ciencias humanas se distinguen entre sí por tratar cada una de ellas una realidad sustantiva del hombre, y sin la cual el hombre no existiría como tal: su carácter social (estudiado por la *sociología*), el habla o lenguaje (*lingüística*), su dimensión comunicativa (*ciencias de la comunicación*), su subjetividad o psiquismo, consciente e inconsciente (*psicología, psicoanálisis*), su carácter material en cuanto producción e intercambio de valor o riqueza (*economía*), y finalmente su dimensión cultural, entendida la cultura como intercambio simbólico del hombre con los “otros” hombres, productores de *diferencias significantes* entre ellos, entre todos los grupos humanos. Según esto, la cultura en cuanto objeto de la antropología aparece como el enclave, donde en cierto modo convergen las otras ciencias humanas, donde la relación del hombre con el “otro”, si bien no se encuentra formalizada, está implícita y constituye el soporte de lo social, del lenguaje, de toda forma de comunicación y de la misma intersubjetividad (para Lacan el inconsciente es un Otro con mayúscula, pero que se forma a partir de la relación con los “otros” con minúscula). Por consiguiente la sociología, la lingüística, las ciencias de la comunicación, la psicología y el psicoanálisis, todas estas ciencias humanas presuponen la relación del individuo respecto del otro *colectivo* (sociología), de la persona en sus relaciones ha-

239 N. Dodier & J. Baszanger, “Totalisation et altérité dans l’enquête ethnographique”, en *Revue Française de Sociologie*, n. 38, 1997: 44. La *empatía* con la cultura estudiada puede ser una necesaria condición del antropólogo para su trabajo de campo, pero son más bien las interacciones con dicho campo de trabajo y con sus propias experiencias, lo que garantiza una comprensión de la totalidad cultural.

bladas y comunicacionales con una “segunda” o “tercera” persona (lingüísticas y ciencias de la comunicación), del sujeto con otra subjetividad exterior o introyectado (psicología, psicoanálisis); la antropología tiene por objeto específico tal relación e intercambio con el “otro” en cuanto productor de sentidos y significaciones, mediante los cuales los hombres y grupos humanos se diferencian constantemente dando lugar a la(s) cultura(s). Es en esta perspectiva tan particular, que se entiende la doble tesis de Lévi-Strauss, quien hace de la antropología el enclave transdisciplinar, en el que convergen todas las otras ciencias humanas, y que hace de ella la ética moderna, en cuanto teoría del “otro” y de la relación al otro. Si bien el trabajo antropológico se encuentra muy precisamente definido en su enfoque y *objeto formal* (la cultura en cuanto *diferencias significantes* entre grupos humanos y los intercambios que las producen y reproducen), su campo sin embargo puede ampliarse hacia las otras ciencias humanas²⁴⁰.

Los planteamientos precedentes explican por qué la epistemología de la antropología se halla atravesada por muchos de los parámetros que caracterizan las otras ciencias humanas. Si algo singulariza la *epistemé* propia de la antropología son todos los dispositivos antinómicos en su modo de pensar y de producir conocimientos. Ya hemos constatado las complementariedades existentes entre la “*mirada distante*” y la *observación participante*, las que respectivamente comportan la doble situación del antropólogo como *out-sider* y también *in-sider* respecto de la cultura que estudia, con la finalidad de garantizar al mismo tiempo la máxima *objetividad* en todos sus procedimientos *explicativos* y la máxima *subjetividad* en la *comprensión* de dicha cultura. Este dispositivo antinómico presupone otro de orden teórico: la *pluralidad* de las *diferencias* constitutivas del fenómeno cultural y la *común unidad* de la sociedad humana, que hace posible la *relación* entre culturas, su re-

240 Esto ha permitido el desarrollo de la *antropología política*, la *antropología económica*, la *antropología lingüística*, *antropología religiosa*...

cíproca participación y mutuo reconocimiento²⁴¹. No menos importante como veremos es esa otra categoría antinómica, que adopta el objeto de la antropología: *identidad y alteridad*; y cómo entender la una desde la otra y no excluyéndose. A este mismo esquema de oposiciones complementarias de la epistemología antropológica pertenecen las correspondencias entre el conocimiento concreto y abstracto, lo consciente e inconsciente de la cultura: una es la dimensión concreta y consciente de las prácticas del intercambio y de la reciprocidad y otra la abstracta e inconsciente de sus normatividades y regulaciones estructurales: si entre el don y el contra-don, según Mauss, tiene que transcurrir necesariamente un cierto tiempo, para que el contra-don no aparezca como simple retribución sino que además de generar un vínculo se recarga de un tal simbolismo, que muestre una cierta gratuidad, todas estas lógicas y simbolismos pasan desapercibidos a la conciencia de los actores. Finalmente también la antropología conjuga en su modo de conocer la *diacronía* y la *sincronía* (historia y estructura). Todas estas categorías binarias del pensamiento antropológico cuyas conjugaciones y tensiones intervienen en la producción del específico conocimiento antropológico, mantienen todas ellas una estrecha correspondencia entre sí: las diferencias, exteriores, múltiples, objetivas, relativas al otro cultural y a su experiencia consciente son correlativas y complementarias de las identidad, unidad común, estructura, experiencia subjetiva e inconsciente²⁴².

241 Lo que confiere todo su sentido a la declaración de Leenhardt: “Africa me ha enseñado mucho de Oceanía”; “el acceder a la comprensión del otro a partir de uno mismo y a la comprensión de uno mismo a partir del otro” (Laplantine, 2001: 23).

242 Con frecuencia se refiere Lévi-Strauss a estas concatenaciones y sus correspondencias: “extender una experiencia particular a las dimensiones de una experiencia general o más general, y que se vuelve por ello mismo, accesible *como experiencia* a hombres de otros países y de otros tiempos...; la identidad profunda de objetivos empíricos diferente. No se trata de dos fenómenos parecidos, sino de uno solo. El pasaje del consciente al inconsciente se acompaña de un progreso de lo especial a lo general” 1974: 23; 28).

Cuando la antropología reivindica como especificidad de su pensamiento la *producción de sentido* y así “ocupando el campo de la semiología” (Lévi-Strauss, 1973:18), no se refiere a algo vago e impreciso sino muy por el contrario a un procedimiento epistemológico preciso y riguroso: la articulación entre la explicación causal y la comprensión: la cual supone el conocimiento propio de lo antropológico: “un objeto que sea a la vez objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal pueda fundarse sobre esta comprensión, que no es para nosotros más que una forma suplementaria de prueba” (1973:17)²⁴³. Porque la antropología es la ciencia del intercambio entre los hombres y no sólo de la comunicación de mensajes, el sentido y el símbolo se convierten en su objeto específico. Los hombres cambian también productos y mercancías, lo que es objeto de la economía; pero en la medida que incluso a través de los intercambios económicos es posible descubrir un excedente de significaciones y sentidos, también ellos pueden ser estudiados por la antropología como una de las formas o medios del diálogo entre los hombres: “para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo, que se pone como intermediario entre dos sujetos”²⁴⁴.

La densidad epistemológica de la antropología le ha supuesto a lo largo de su historia y de sus actuales desarrollos un doble desafío: si bien, por un lado, resulta relativamente fácil la práctica antropológica, recurriendo de manera espontánea y simplificada a cualquier de sus dispositivos metodológicos (el trabajo de campo, la observación parti-

243 Por ejemplo, cuando el antropólogo simultáneamente explica el sentido profundamente *humano* del canibalismo guayaki, que por su nomadismo no pueden enterrar y dejar su muertos abandonados pudriéndose dentro de la tierra, y el profundo simbolismo de la comunión eucarística de los cristianos. La tierra para un pueblo nómada no posee el mismo valor y sentido que para un pueblo sedentario y agrícola.

244 Lévi-Strauss, 1973: 20. Por esta razón es una redundancia, que además se presta a un profundo equívoco, hablar de una *antropología simbólica*; el mismo equívoco en el que por las mismas razones se incurre una *antropología cultural*. Ya que la antropología es en sí misma simbólica y cultural.

cipante, un aislamiento casi empírico de “lo cultural” en cualquier sociedad o grupo humano), lo que ha dado lugar a tantas monografías descriptivo-narrativas; de otro lado su consistente batería epistemológica hace que la calidad del trabajo del antropólogo sea ilimitada en razón de las posibilidades de elaboración de sus presupuestos teóricos, del desarrollo de su metodología y de sus recursos conceptuales, analíticos e interpretativos; en definitiva de su *producción de sentido*. De hecho lo que hemos denominado *dispositivos epistemológicos* propios del modo de producir conocimientos en la antropología no son simplemente condiciones de posibilidad, sino que constituyen verdaderos procedimientos, que son parte integrante del proceso del pensar antropológico. Tal es el caso de la identificación y experiencia de las diferencias culturales propias del “trabajo de campo” como de la “observación participante”, dos procesos que no se agotan. Si para comprender un hecho de cultura “es preciso aprenderlo *totalmente*, es decir desde fuera como una cosa, pero como una cosa de la que sin embargo participa de manera integrante la aprehensión subjetiva (consciente e inconsciente), que logramos si, siendo ineluctablemente *hombres*, vivimos el hecho como indígena en lugar de observarlo como etnógrafo”²⁴⁵.

Reconocer la tensión entre la doble categoría de los dispositivos epistemológicos de la antropología, obliga a un uso de ellos extremadamente equilibrado. Por mucho que el antropólogo participe y se identifique con la cultura estudiada, por mucho que adopte la experiencia y mirada subjetiva del indígena, nunca podrá ni deberá abandonar su condición de externalidad y objetividad, si pretende hacer ciencia antropológica. Por ello el trabajo antropológico presupone la diferencia, la externalidad, la distancia y objetividad de la “otra” cultura; en tal sentido y en la misma medida la participación, identificación experiencia subjetiva de dicha cultura es un proceso complementario, que no abroga el otro como su condición y correspondencia. Comentando el singular y extraordinario caso de Elena Valero, una joven (once años) que,

245 Lévi-Strauss, “Introduction a l’oeuvre de M Maus”, 1966: ix-liii; cfr. M. Augé, *Le sens de l’Autre*, 1994.

a partir de su rapto por una tribu, “se hace profundamente india y sin embargo deja de serlo” (p.32), y cuyo relato sobre los *yanoami* posee un valor etnográfico único, Clastres precisa que dicho relato “se desliza sobre la superficie de las significaciones, que se deslizan un poco más lejos a cada paso que se da para aproximarlas”; ya que el discurso indígena sobre la propia cultura podrá despejar muchos de sus sentidos, pero será incapaz de explicar sus significaciones²⁴⁶. En otras palabras, “el lenguaje de la ciencia parece permanecer - por destino - discurso sobre los salvajes y no discurso de los salvajes” (p.40). Esto define lo más propio y esencial de la epistemología antropológica: una producción de conocimientos, que combina la máxima internalidad o subjetividad *compartida* con la cultura estudiada y la máxima objetividad y externalidad reforzadas por la diferencia y la distancia culturales (entre la sociedad a la que el antropólogo pertenece y la sociedad estudiada). Según esto sería si no imposible al menos difícil hacer antropología de la propia cultura, ya que para ello el antropólogo tendría que establecer una distancia y exterioridad suficientes, que garanticen una relativa objetividad respecto de la experiencia subjetiva de su propia cultura²⁴⁷. Esta capacidad de objetivar la experiencia de la propia cultura, de *externalizarse* respecto de ella, sólo lograría el antropólogo al cabo de una larga estancia y largo recorrido por las “otras” culturas, y como una suerte de retorno a la sociedad a la que pertenecía.

Es por su objeto, la cultura en cuanto realidad interior y exterior al hombre y a la sociedad, y por su epistemología en cuanto modo de pensar y producir conocimiento, que objetiviza y subjetiviza su objeto de estudio, que también el antropólogo hace de la “observación” en cuanto *participante* y *mirada alejada* su especificidad metodológica. Este particular modo de articular lo interior y exterior de la cultura, la ob-

246 Cfr. Ettore Biocca, *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les indiens*, Plon, Paris, 1968. P. Clastres, “Une ethnographie sauvage”, en *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris, 1984: 40ss.

247 Se trata de una experiencia análoga al extraordinario ejercicio que supuso para Freud su “auto-psicoanálisis”.

jetividad y subjetividad de las ciencias humanas, la distancia diferencial y la participación identificadora, todos estos procedimientos colocan la antropología en una centralidad privilegiada de la transdisciplinaridad de las ciencias humanas. El modo de saber antropológico y la misma práctica del antropólogo, expresión de dicha epistemología, se inscriben en un paradigma de interculturalidad, donde la participación del antropólogo a la otra cultura, su reconocimiento e identificación con ella, comporta a su vez una transformación cultural del mismo antropólogo. De esta manera la antropología se hace paradigma de interculturalidad. El antropólogo participa a la otra cultura, no la vive como algo exterior a la sociedad que estudia, sino también “vive su cultura como algo profundamente interiorizado, algo que se ha vuelto parte de su estructura y economía psíquica”²⁴⁸.

3. Nuevas reelaboraciones epistemológicas

La etnología clásica se fundaba sobre una *radical diferencia* entre las culturas y una *relativa unidad común* de todas las sociedades humanas, mientras que la actual antropología opera una inversión al fundarse sobre una *radical y común unidad* de las sociedades humanas y una *relativa diferenciación* entre sus culturas. Esta mutación de perspectivas fue posible gracias a lo que Foucault denominó *el descubrimiento del hombre* en el siglo XVIII. El cambio de los presupuestos en el transcurso de la evolución de una misma ciencia, el que supuso la transformación de la etnología en antropología (de la ciencia de los pueblos diferentes a la ciencia del hombre común a todos ellos, para mejor entender aquellos desde éste), ha comportado no tanto una sensible modificación de su objeto de estudio y de su misma epistemología cuanto una mayor depuración teórica de ambos. De hecho muchas de las características perdidas de la antigua disciplina no parecen hoy haber sido tan necesarias, y los nuevos contextos a los que la antropología se aplica pueden contribuir a su mayor desarrollo teórico y científico.

248 G. Devereux, 1970: 365; cfr. Jules Henry, “The Inner Experience of Culture”, en *Psychiatry*, n. 14, 1951: 87-103.

La antropología, dice M. Augé (1994:81), se hace posible y necesaria a partir de una triple experiencia: experiencia de la *pluralidad* cultural, de la *alteridad* cultural y de la *identidad* cultural. Cada una de estas categorías se ha vuelto problemática por los múltiples equívocos, que suscitan entre el orden de la representación y el orden teórico-conceptual. Ya que una cosa es representarse la pluralidad de las culturas, lo que no pasa de ser una simple constatación, y otra muy distinta pensar cada cultura “en plural” (de Certeau), integrada por una pluralidad cultural; una cosa es representarse la alteridad como si la diferencia fuera una cualidad real, una entidad física, propia de un pueblo o grupo humano, y otra muy diferente pensar la alteridad en cuanto producto de una comparación y relación, ya que sin éstas la diferencia es impensable; finalmente una cosa es representarse la identidad de la sociedad humana como una abstracción al margen de la diversidad de culturas y otra pensar cómo la identidad del hombre es tan intrínseca a la diversidad cultural como ésta constitutiva e inherente a aquella. Dados estos presupuestos, el *saber* de la antropología consiste en la producción de sentido que resulta de comprender y explicar: las *diferencias* culturales a partir de *una común* sociedad humana; los *hechos* culturales (objetivos, conscientes y exteriores) a partir de su *experiencia* subjetiva (interior e inconsciente); los *cambios* a partir de las *duraciones*; las *identidades* colectivas y culturales a partir de sus respectivas *alteridades*, o relaciones con el “otro”.

En base a estos planteamientos la antropología aparece como una teoría de la cultura, capaz de analizar, explicar, comprender e interpretar en cualquier circunstancia histórica y social las relaciones entre pluralidad y unidad, alteridad e identidad; por esta razón, y de acuerdo a su específica epistemología, no puede substituir ni intercambiar la cultura por la etnia en cuanto objeto propio de su conocimiento. En primer lugar, porque la *pluralidad* cultural lejos de excluir presupone la unidad de la naturaleza humana, mientras que la noción de etnia identifica lo social y lo cultural como si se trataran de una sola realidad de carácter orgánico y metahistórico; en segundo lugar, por que las *diferencias culturales* presuponen las relaciones interculturales pero tam-

bién son su condición, mientras que las diferencias étnicas excluyen toda posible “interétnicidad”; en tercer lugar, la *alteridad* cultural hace posible el reconocimiento e identificación entre uno mismo y el otro, mientras que la alteridad étnica se encuentra tan investida de la afirmación de sí mismo como del rechazo del otro. Esto no implica que la antropología no se ocupe del fenómeno étnico en cuanto *hecho cultural* en el mundo moderno, y que no dé cuenta de sus causas y de sus formas.

Es en el tratamiento de su epistemología que se vuelve más pertinente considerar esa dimensión descuidada del inconsciente en las ciencias humanas en el caso de la antropología. El hombre hace historia sin saber que hace la historia (Marx), produce sociedad sin caer en la cuenta de ello, habla ignorando las estructuras lingüísticas; y aún quien conoce la gramática y “la estructura de la lengua... continua a modelar el discurso al margen de la conciencia del sujeto” (Lévi-Strauss, 1958/1974:26). La antropología se ocupa en su modo de producción de conocimientos de esta doble dimensión consciente e inconsciente de los *hechos* culturales. En primer lugar, la dimensión inconsciente de los hechos culturales puede volverse más fácilmente consciente a través del trabajo antropológico, de acuerdo a la genial intuición de Boas: “la diferencia esencial entre los fenómenos lingüísticos y los otros fenómenos culturales es que los primeros nunca emergen a la conciencia clara, mientras que los segundos, aunque tienen un origen inconsciente, se elevan con frecuencia hasta el nivel del pensamiento consciente, dando nacimiento a racionalizaciones secundarias y a interpretaciones”²⁴⁹. En segundo lugar, es la dimensión inconsciente de la cultura, lo que genera las más profundas vinculaciones, pertenencias,

249 Cfr. Franz Boas (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, 1911 (10908), part. I, p. 67. A nadie pasa desapercibida la analogía entre los sueños de una persona, que pueden volverse conscientes a través de la elaboración secundaria de su recuerdo y relato, y objeto de interpretación por parte del analista, y la cultura de un pueblo, de la que este mismo puede hacerse consciente por razonamientos secundarios, o bien por la interpretación antropológica.

identidades y sentidos; de ahí que el trabajo antropológico y su gran aporte a la sociedad consista no tanto en caracterizar y catalogar todas las dimensiones conscientes de una cultura, sus hechos, prácticas y objetos, cuanto en comprenderlos y explicarlos desde sus estructuras profundas y procesos inconscientes; interpretando aquellos desde éstos. En tal precisa dimensión y no en otra de orden ideológico es necesario reconocer la importancia del análisis estructural para la antropología, que piensa no los elementos o componentes de la cultura sino el sistema de relaciones entre ellos que les confiere sentido. Lo que en otras palabras significa despejar los fundamentos y dimensiones inconscientes de *lo cultural*.

También en esto precisamente se descubre en qué medida el trabajo antropológico se opone al del sociólogo (y como sugiere Lévi-Strauss, al del historiador): mientras que éste trata de depurar todos los elementos inconscientes, que permean siempre todos los conocimientos de lo social (bajo la forma de representaciones, mentalidades, ideologías), para lograr un conocimiento objetivo, el antropólogo opera de manera inversa: parte de lo consciente para descubrir las formas, mecanismos y lógicas inconscientes de los fenómenos culturales. Tal es la “marcha regresiva” (Lévi-Strauss, 1958/1974: 30) de la antropología tan parecida a la del psicoanálisis, en la búsqueda de esa “arquitectura lógica” explicativa de los hechos históricos, culturales... o biográficos. Esta tarea de la antropología es tanto más urgente e importante en una sociedad como la moderna, que de manera masiva y sistemática consagra la cultura consciente, las prácticas, productos, mercancías y fenómenos culturales que el hombre *hace* conscientemente, induciendo un profundo *olvido cultural* de las dimensiones inconscientes de la cultura; aquellas a las que el hombre y los pueblos se encuentran realmente *sujetos*; a las que realmente *pertenecen*. Y en este sentido una cosa es pensar y sentir que *se pertenece a una cultura* y otra muy opuesta hacer de la *cultura una pertenencia*. Esto es lo que entre otras razones, como veremos en un capítulo posterior, ha dado lugar a una endémica *patología de identidad*.

Mientras que el psicoanálisis trata de la persona, la antropología se ocupa de la cultura en cuanto que ésta representa la personalidad de cada grupo social; y ambas ciencias coinciden en que tienen por objeto aquellos procesos de individualización y diferenciación personales y culturales, ya que persona y cultura sólo existen en razón de la individualidad y diferencia propias de cada una de ellas. Es tan impensable que dos personas sean iguales como que dos culturas sean iguales; no serían *dos* sino una sola²⁵⁰. Y así como las personas no se individualizan y diferencian más que por sus relaciones personales, constitutivas de cada personalidad, igualmente las culturas no se individualizan y diferencian más que por sus relaciones interculturales, así mismo constitutivas de cada cultura²⁵¹.

Para lograr una comprensión de los hechos culturales desde la subjetividad del grupo humano o sector social que los produce, considerado éste en cuanto *sujeto* (*yo*) de tales hechos de cultura, el antropólogo habrá de concebirse y vivirse a sí mismo como un *otro* de ese sujeto cultural: el sujeto de la otra sociedad estudiada. Y no reducirlo a la condición de *objeto* de su estudio. De hecho tanto el *trabajo de campo* o experiencia antropológica de la otra cultura, como la misma *observación participante* tal y como la hemos entendido, no tienen otra finalidad que la de pensar la otra cultura desde la subjetividad que la produce y la vive, haciendo que el antropólogo internalice la experiencia de

250 “...cada cultura es en sí una diferencia de identidad y produce su propia complejidad estructural”. Llama la atención que presupuestos como éste sean compatibles con afirmaciones opuestas: “dos grupos culturalmente iguales viviendo en un determinado territorio, si uno de ellos se separa...: cfr. Cl. Esteva Fábregat, “Etnicidad indígena y globalización en América. Una reflexión”, en M. Gutiérrez Estévez, *Identidades étnicas*, Diálogos amerindios, Casa de América, Madrid, 1997: 147s

251 “Las leyes psicoanalíticas y etnológicas tratan de los procesos de individuación y diferenciación” (G. Devereux, *Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970: 340); “aunque psiquismo y cultura sean funcionalmente inseparables, estas dos ciencias (psicoanálisis y antropología) desembocan en percepciones complementarias” (p. 353).

ser *el otro* de y en dicha cultura diferente de la suya. Se trata de la experiencia análoga del psicoanalista, que para poder pensar su paciente desde su subjetividad y su neurosis, y para tratarlo en cuanto sujeto, habrá de concebirse y vivirse a sí mismo en cuanto *el otro* de su propio paciente; de lo contrario este sería objeto del tratamiento del psicoanalista²⁵². Según ésto no hay un trabajo antropológico pleno y completo sin esa *transferencia*, por la cual el antropólogo se proyecta en la “otra” cultura, llega a reconocerse en ella, identificarse con ella y en cierto modo a internalizarla. Y en el curso del trabajo antropológico se operaría también una *contra-transferencia*, por la cual las representaciones e imaginarios, sentido y significaciones, símbolos y valores de la cultura estudiada se van convirtiendo en objetos de sentido, de reconocimiento e identificación para el antropólogo²⁵³.

A pesar de las versiones y usos recientes de una antropología aplicada o de una antropología *light* (versión a veces folklórica y culturalista de una pseudosociología), como ciencia social la antropología moderna no deja de perfeccionarse y depurar su específico estatuto científico tanto en la acumulación de conocimientos y experiencias, de sus continuas relaboraciones y revisiones críticas, como en los cambios y adaptaciones a nuevos campos y dimensiones de la realidad; y sobre todo en base de un desarrollo teórico y conceptual cada vez más complejos, en razón de una realidad que se complejiza constantemente en la medida que se sustrae a una racionalidad instrumental, tecnológica y estadística muy simplificadora. En este sentido el pensar antropológico se complejiza al confrontarse con una realidad que se sustrae a los instrumentos de medición y ponderación demasiado simples; y de esta manera adquiere un estatuto científico extremadamente moderno en la medida que desafía uno de los defectos más agudos de la misma mo-

252 “No podemos alcanzar el sentido y función de una institución, si no estamos en condiciones de revivir su incidencia a través de una conciencian individual, la cual es parte integrante de la institución y por consiguiente de lo social” (Laplantine, 1987 / 2001: 89).

253 Más adelante nos referimos a Harold Searls (*Le contre-transfert*, Gallimard, Paris, 1981) en sus particulares observaciones relativas a la identidad.

dernidad: simplificar el conocimiento de lo real para su más fácil y eficiente manipulación, a costa de no explicarlo ni comprenderlo²⁵⁴.

Pero además de estos factores, otro más urgente y específico, que concierne de manera más directa el objeto de la misma antropología, ha exigido de ésta un nuevo despliegue intelectual, una profundización de sus presupuestos y mayores precisiones conceptuales: se trata de la crisis de cultura, o más exactamente de la crisis cultural de la sociedad moderna. Una crisis de *lo cultural*, que no sólo atañe todas sus categorías, las que permiten pensarlo (pluralidad y diferencia, identidad y alteridad), y destaca otras nuevas morfologías (su confusión con *lo étnico* o *lo racial*), requiriendo redefiniciones así mismo nuevas, sino que además induce confusiones inéditas, al convertirse lo cultural en un enclave de conflictos ideológicos e instrumento de confrontaciones políticas; la misma pérdida de valor y de sentido de la cultura frente a la “razón de mercado” tendiente a sustituirla y destruirla. Todo esto confiere a la antropología actual un alcance político nuevo con urgencias y responsabilidades, que van mucho más allá de su anterior funcionalidad colonial.

254 Si prestamos atención al hecho que la sofisticación tecnológica juega un papel simplificador por sí misma - en el sentido de suscitar efectos de homogeneización -, podemos concluir que en cierto sentido la complejidad precede el instrumento susceptible de aprenderla y manifestarla” (M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Paris, 1994: 79).

Capítulo IX

¿SON APLICADAS LAS CIENCIAS SOCIALES?

El caso de la Antropología

El carácter *aplicado* de las Ciencias Sociales plantea una cuestión teórica y epistemológica respecto de su específica diferencia con las ciencias exactas y propiamente aplicadas. Esto obliga ya a precisar que si las Ciencias Sociales son *aplicadas* o *aplicables*, tal propiedad releva- rá de particularidades específicas. La física, la química y la biología son ciencias aplicadas en el mismo modo de producir sus conocimientos; esto hace que también su aplicación sea estrictamente científica, en cuanto momento y procedimiento integrante de dicha producción de conocimientos. No es casual que el problema de la *aplicación* de las Ciencias Sociales se haya planteado ya en los orígenes de casi todas ellas, y que en la actualidad dicho problema haya adquirido una urgencia y una gravedad inéditas. Más adelante nos referimos a los cuestionamientos sobre la aplicación de la sociología, que fueron tratados por Marcel Mauss, pero baste recordar los usos y abusos coloniales por los que en sus orígenes atravesó la antropología.

En la actualidad los poderes e ideología dominantes, el “pensamiento único” regido por la *razón de Mercado* y la hegemonía neoliberal, tratan por todos los medios: a) de neutralizar el carácter específicamente científico de las Ciencias Sociales, sus capacidades de comprensión y de explicación de la realidad, de interpretar y producir sentido sobre los hechos sociales y humanos; b) de reducir las Ciencias Sociales a sus funciones más utilitarias, descriptivas, calculadoras y cuantificadoras sobre los hechos sociales, con la única finalidad de dar recetas, modelos de intervención más o menos ineficaces o contraproducentes, con la única finalidad de facilitar los automatismos de dominación y mecanismos de explotación o exclusión que generan dichas realidades

y problemas. Se trata en definitiva de someter la razón teórica de las ciencias sociales a la “razón administrativa”, la cual más que entender y explicar los hechos sociales – y más que resolver los problemas sociales – se limita a administrarlos. Al hacer de las Ciencias Sociales ciencias aplicadas en detrimento de sus específicas competencias de producir conocimientos, de explicar los hechos sociales por sus causas, de interpretarlos y de conferirles sentido, se las somete a principios, criterios e intereses de su aplicación, que no tienen nada de científico. Peor aún, sería terrible para el hombre y para el mismo saber sobre el hombre, que las ciencias humanas fueran exactas

1. La tesis crítica de Mauss

Ha sido frente a este uso y abuso de las Ciencias Sociales que han surgido vigorosas reacciones académicas sobre sus presupuestos y consecuencias. Tal es el caso de M.A.U.S.S. (Movimiento Anti Utilitarista de las Ciencias Sociales), cuyo programa intelectual y político tiene por objetivo desarrollar una auténtica producción de conocimientos, garantizando su calidad crítica e interpretativa, definiendo científicamente las causas y consecuencias de los hechos y procesos sociales²⁵⁵. Pero una posición radical contra el utilitarismo y la aplicación de las ciencias sociales de ninguna manera recusa que “analizar y criticar la realidad social permiten contribuir a su transformación” (P. Bourdieu). Tal será la tesis de Marcel Mauss analizada más adelante, y tal es el contenido de fondo de su texto casi testamento de Bourdieu sobre “un saber comprometido” y una “inteligencia militante”, que siempre hay que distinguir de lo que puede ser un intelectual comprometido y militante, pero cuyos saberes y conocimientos carecen de todo compromiso y

255 Dirigido por Serge Latouche, el *Mouvement Anti Utilitariste des Sciences Sociales* con su revista y biblioteca editorial se ha constituido en “un nuevo espacio para las ciencias sociales” organizado en torno a un “cuestionamiento anti-utilitarista de las ciencias sociales” en todo el mundo. En esta misma línea se inscribe la red internacional cuyo programa de investigación se denomina PEKEA (*Political and Ethical Knowledge on Economic Activities*), y el grupo europeo “*Raison d’Agir*”.

pueden incluso tener efectos muy contrarios a los que se le atribuyen. “Sobre todo en las ciencias sociales hay en la cabeza de los intelectuales una dicotomía que me parece funesta: la dicotomía entre el académico (*scholarship*) y el promotor comprometido (*commitment*); entre aquellos que se consagran al trabajo científico, hecho con métodos científicos y dirigido a los otros científicos, y aquellos que se comprometen y hacen público estos conocimientos. La oposición es artificial y de hecho hay que ser un científico autónomo, que trabaja según las normas académicas, para poder producir conocimientos comprometidos, es decir un académico con compromiso (*scholarship with commitment*). Es preciso comprometer el conocimiento para ser un intelectual comprometido, pero legítimamente comprometido”²⁵⁶.

Es el nivel científico el que garantiza el nivel de compromiso de un conocimiento, y el que a su vez garantiza y legitima el compromiso del intelectual, y no a la inversa. Nunca es el nivel de militancia del intelectual el que garantiza el nivel de compromiso de sus conocimientos. Aquel puede ser muy sincero en su militancia, mientras que sus conocimientos aún sin él saberlo ni pretenderlo pueden ser muy reaccionarios. En esta línea Bourdieu no perdona una crítica a “ciertos intelectuales orgánicos que no eran capaces de imponer sus mercaderías en el mercado científico, donde la competencia era dura, para ir a jugar de intelectuales entre los no-intelectuales, diciéndoles que el intelectual no existe” (ibid.).

No sólo la ciencia política en sus antiguos orígenes atenienses (Platon, Aristóteles, Tucídides) estuvo condicionada por razones prácticas y utilitarias de gobierno y la política, también modernamente una ciencia como la sociología se forma y se desarrolla en respuesta a los encargos e intereses del Estado moderno. Nadie como los políticos y el

256 La conferencia de Atenas, mayo 2001, pocos meses antes de su muerte, y aparecida en *Le Monde Diplomatique*, febrero 2002, bajo el título “Un savoir engagé”, será publicada en la primavera del 2002 en el libro *Interventions (1961-2001)*. *Sciences sociales et action social*, (Agone, Marseille).

Estado necesitaban de los conocimientos y de las explicaciones sobre la realidad social, que la sociología podía producir y proporcionarles²⁵⁷. En este preciso contexto histórico y teórico se enmarca el texto de M. Mauss sobre “El lugar de la sociología aplicada o política” (1927)²⁵⁸. El autor identifica *aplicada* y *política* en una referencia crítica a la sociología norteamericana, que ha confundido con la sociología todo lo que es “civics”, “politics”, “social service”, “social work”, y “social forces”. Cuando por el contrario, según Mauss, la sociología científica se distingue de la *práctica* o política en términos de la acción, y ello por una “razón de principio” ya formulado por Durkheim: “quienes producen esta confusión entre la ciencia y la acción se equivocan tanto desde el punto de vista de la ciencia como desde el punto de vista de la acción. Buscar aplicaciones no debe ser el objeto ni el fin de la ciencia, eso supondría falsear esta” (Mauss, 1972:151).

Ahora bien, que las ciencias sociales, como la sociología, no sean aplicadas, no significa que no se interesen por su aplicación. Y también en esto Mauss sigue a Durkheim, para quien “la sociología no merecería una hora de preocupación si no tuviera utilidad práctica”. Precisamente porque la acción social y la práctica política se encuentran tan cerca de las ciencias sociales, por esta precisa razón, “se hace mucho más necesaria que en ningún otro campo, la distinción entre ambas” (p.152). “No basta decorar la acción” o las intervenciones sociales, las aplicaciones con muchas ideas, estadísticas y racionalizaciones para ga-

257 La *Revista Internacional de Ciencias Sociales* de la UNESCO en su n. 122, diciembre 1989, dedica su tema central a este específico problema, *El conocimiento y el Estado. Discurso de las ciencias sociales, conocimientos profesionales y políticas públicas*. Tres estudios de esta publicación merecen ser recomendados: Bjorn Wittrock, “Las ciencias sociales y el desarrollo del Estado: transformaciones del discurso de la modernidad”; Peter Wagner, “Las ciencias sociales y el concepto de Estado en Europa occidental: estructuración política del discurso disciplinario”; Alain-G. Gagnon, “Las ciencias sociales y las políticas del Estado”.

258 Cfr. Marcel Mauss, *Sociedad y ciencias sociales*, Obras III, Edit Barral, Barcelona, 1972: 151-162.

rantizar a aquellas un sentido, una coherencia y una eficacia; “tampoco basta ser sociólogo incluso competente”, para dictar el tipo de acción, de intervención o de aplicación necesarias en un hecho o realidad social. Y aquí Mauss se muestra muy taxativo: “ninguna razón, ni teórica ni práctica, justifica un despotismo de la ciencia” (p.153); la aplicación directa de la ciencia a la realidad social y humana sin otro criterio que el científico supondría una suerte de totalitarismo. La sociología y la misma función social del sociólogo sólo se justifican a condición de distinguir la ciencia de la acción.

Se trata de competencias tan diferentes, que Mauss llega a sostener que “si un sociólogo puede actuar en tanto que hombre político debe, en la medida de sus posibilidades, separar su ciencia de sus acciones” (p.158). Aunque una cosa es producir conocimientos, explicaciones e interpretaciones y otra cosa muy diferente producir acciones, intervenciones y políticas en la sociedad, nada excluye que *resultados de las ciencias sociales puedan ser aplicados a la acción social*. Pero esto mismo presupone que la ciencia social no sea aplicada. Estas precisiones permiten distinguir las competencias, momentos y procedimientos diferentes: el de la ciencia y el de la acción. Por último Mauss deja planteado un problema de orden epistemológico – metodológico de extraordinario interés, aunque no inicie su desarrollo: “muchos problemas (sociales) cuya solución se busca de frente, están mal planteados; y otros, que están bien planteados, están mal encauzados” (p.161). ¿Cómo interpretar su fórmula “se busca de frente”? Esta proposición se presenta como un importante punto de partida para analizar las diferencias y articulaciones entre las ciencias sociales y su aplicación.

En cierto sentido las ciencias sociales, se forman y desarrollan ya desde su origen *aplicando sus conocimientos* a un determinado campo de la sociedad o ámbito de la acción humana. Durkheim *aplica* la sociología (su modo de producción de conocimientos sociológicos) al suicidio, que había sido hasta entonces un campo de la moral o de la criminología; Lévi-Strauss *aplica* la antropología al campo de los mitos, Clastres al campo de la política, Mauss y Polanyi al campo de la economía; Freud aplica su psicoanálisis al campo de los sueños, del chiste o

de la cultura; campos todos éstos que habían sido ajenos a dichas ciencias. Según esto, cabría sostener que una ciencia social no se desarrolla sino en la medida que se *aplica* a un determinado campo de lo social o de la actividad humana. Hace una década Ulrich Beck inicia su *sociología del riesgo*. El riesgo existió siempre en la sociedad humana, pero nunca se había convertido en objeto de la sociología, la que además contaría con una densa contribución teórica por parte de otros autores de corrientes muy diversas. Y las sociologías que hace tres décadas ignoraban la “cuestión de género”, la infancia y la adolescencia, en la actualidad se han convertido en nuevos e importantes campos de *aplicación* de la sociología y antropología.

Ahora bien, el concepto de *aplicación* desde estos enfoques de las ciencias sociales tiene un significado muy particular: se trata de *aplicar* conocimientos y una epistemología (modo propio de producir conocimientos) de las ciencias sociales a nuevos campos de la realidad social y humana. Pero no se trata de *aplicar* conocimientos a la acción social, ni de hacerlos operativos. Por consiguiente, una sociología o antropología de la adolescencia no dice ni dicta qué acciones o intervenciones sociales hay que emprender para tratar tales fenómenos o tales problemas que presenta dicho sector social. Sin embargo, los conocimientos y resultados de investigación sobre las causas y razones de tales hechos sociales, su comprensión y explicación científicas, las interpretaciones que se pueden elaborar, todos estos procesos y resultados de la ciencia podrán servir para orientar de manera racional, coherente y justificada políticas públicas y programas de acción y trabajo social. Aquí interviene lo que ya Mauss había inicialmente justificado como cuestión decisiva: el correcto planteamiento del problema y su más correcto tratamiento científico. Las ciencias sociales no se plantean los problemas sociales como se los plantea la sociedad. La sociedad plantea los problemas para su directa e inmediata intervención en ellos, como si dicha intervención fuera suficiente para resolverlos; mientras que las ciencias sociales se plantean los problemas para resolverlos, para comprenderlos y explicarlos.

Una cosa es el *problema social* que plantean los mendigos indígenas en las calles de Quito, y otra cosa muy diferente el *problema sociológico*, que pretende comprender y explicar dicho fenómeno, a partir del análisis de sus causas, de las formas que adopta, de la interpretación de su sentido y de sus consecuencias. Ahora bien sin resolver el problema sociológico difícilmente se puede garantizar el tratamiento y solución del problema social, puesto que se desconocen las causas, factores y razones que lo han originado. Claro que los mendigos indígenas en la ciudad son *un problema social* para cualquier sociólogo con un mínimo de sensibilidad y responsabilidad sociales; pero el sociólogo es incapaz de tratarlo como problema social sino desde su planteamiento y solución en cuanto *problema sociológico*. Y sólo una vez que ha podido comprenderlo y explicarlo en cuanto tal problema sociológico, podrá proponer principios, criterios y líneas posibles de acción; de esta manera los resultados de su investigación pueden ser aplicados a dicha problemática.

Dos situaciones ilustran la implementación de este procedimiento, para transformar un hecho o problema social en sociológico. El caso del estudiante que suele elegir su tema u objeto de tesis, por lo general identifica un hecho o problema social: los vendedores de lotería de la comuna indígena de Gatazo en Quito, o los cargadores del Cumandá procedentes de la comuna indígena de Casa Quemada. Sin embargo ni tales vendedores ni tales cargadores son objeto de investigación; más bien se trata de *casos* de un problema que sociológica o antropológicamente puede ser enunciado como “reproducción urbana de indígenas migrantes” o “estrategias de sobrevivencia urbana de campesinos indígenas migrantes”. La venta de lotería o la carga en el terminal terrestre de Cumandá serían dos casos o campos de estudio en los que investigar una problemática común.

El sociólogo o antropólogo recibe muchos “encargos sociales” (en forma de consultorías) donde el interés utilitario, práctico y aplicado de la ciencia se impone sobre la calidad científica. Lo que en definitiva no dejará de repercutir en un posible y ulterior uso práctico y aplicado de los resultados de la ciencia. Pero nada impide al sociólogo o an-

tropólogo o psicoanalista hacer ciencia, producir conocimientos, comprender y explicar causas de los hechos sociales que sirvan para un uso racional y orientación eficiente de las acciones. Ejemplo de esto fue un estudio realizado para la OEA en 1995 sobre “modernización o experiencias exitosas de desarrollo rural” en comunas indígenas andinas. Establecida una muestra de 5 casos con diferentes niveles de intervención externa, para medir la mayor o menor incidencia de la cooperación exterior, se pudieron identificar cinco factores o criterios, su eficacia y formas de articulación entre ellos: riego o humedad ambiental, sistema de cultivos, articulación al mercado, incorporación de tecnología y acceso al crédito. Tal modernización de la estructura productiva se encontró asociada a cambios en otros aspectos socio-culturales: alto nivel de escolarización, descenso muy notable del alcoholismo y de la conflictividad, eficientes formas asociativas y de gestión organizacional.

2. La Antropología aplicada y las aplicaciones de la antropología

Un postulado previo ha de dejar muy claro que una cosa es la *antropología aplicada*, cuyos presupuestos y planteamientos se muestran muy cuestionables, y otra cosa muy diferente es la aplicación de la antropología o más exactamente la aplicación de los conocimientos antropológicos. No es lo mismo aplicar la antropología, una ciencia que no es aplicada, que aplicar los resultados de la investigación antropológica.

El caso de la *Antropología aplicada* no debe ser considerado como un simple ejemplo de aplicabilidad de las ciencias humanas y sociales, sino que se trata más bien de una ciencia singular, que por ciertas razones, incluso propias de su historia, ha merecido un mayor interés sobre las posibilidades de su aplicación. En primer lugar porque la antropología en su inicial versión etnográfica y etnológica surge y se desarrolla muy marcada por los usos de la administración colonial, y después adoptando una conciencia menos colonial y más respetuosa será aplicada a las políticas y programas del cambio social y del desarrollo, sobre todo en países del “tercer mundo” o en grupos marginales y mi-

norías étnicas²⁵⁹. En segundo lugar, a diferencia de la sociología, cuyos resultados son en cierto modo más difíciles de aplicar, ya que se refieren a factores sociales y más estructurales de una sociedad, la antropología puede orientar las acciones e intervenciones hacia los comportamientos y relaciones sociales, las interacciones de los individuos y los grupos con las instituciones de su propia sociedad y cultura. En tercer lugar, el mismo método antropológico (el trabajo de campo, la observación participante) aproxima mucho más el antropólogo a la sociedad y grupo estudiados, facilitando así las posibilidades y punterías de mayor eficacia para eventuales intervenciones. Por estas razones la antropología aplicada se ha hecho merecedora de una mayor justificación científica y de un más elaborado desarrollo conceptual y metodológico. A este proyecto teórico práctico parece responder la obra de Roger Bastide, *Anthropologie Appliquée* (Payot, Paris, 1971). Sin embargo quienes intentan probar las competencias científicas de una antropología aplicada, deberían considerar que la antropología ya desde sus orígenes ha ido depurándose de sus empleos más instrumentalmente prácticos, a medida que abandonaba su funcionalismo originario, que se liberaba de su metodología ingenuamente descriptiva y comparativa, para lograr niveles teóricos y metodológicos de mayor elaboración conceptual, explicativa e interpretativa²⁶⁰.

En contra de lo que sostiene Bastide la antropología aplicada no puede plantearse como “una rama de la antropología” (1971:199s) de igual manera que la *antropología política* o la *antropología económica*, o

259 La amplia bibliografía se remonta a B. Malinowski, “Practical Anthropology”, *Africa*, II, 1, 1929; *The Scientific Basis of Applied Anthropology*, Roma, 1938; A. Metraux, *Applied Anthropology in Government*, United Nations Inventory Papers for the Wenner-Gren Foundation, New York, 1952; J. F. Embree, “Applied Anthropology and its Relationship to Anthropology”, *American Anthropology*, n. 47, 1945; Richard N. Adams, *Introducción a la Antropología Aplicada*, Guatemala, 1964.

260 No se puede desconocer al respecto la importante contribución del estructuralismo al desarrollo de una antropología más científica, junto con sus articulaciones con el psicoanálisis y la lingüística.

la *antropología religiosa*..., las cuales sí pueden ser pensadas en cuanto territorios particulares u objetos especializados de la antropología. Por el contrario la *antropología aplicada* supone una modificación del mismo estatuto científico y epistemológico de la antropología, tendiente no a producir conocimientos sino a producir prácticas. Más aún, al definirla Bastide como una “ciencia de la acción planificada más que una ciencia del pensamiento planificador”, su antropología aplicada se presenta como una “ciencia de la *praxis*” (p.187) o “teoría de la práctica”, la cual se limitaría simplemente a racionalizar la acción, a despejar sus lógicas internas, el “sentido práctico” (a lo Bourdieu). Lo que no impide ni excluye que dicha racionalización de las prácticas pueda ser alimentada por una antropología teórica. De la misma manera que la política y la economía son prácticas, cuya racionalidad puede ser nutrida por las respectivas ciencias. Pero esto no significa que la ciencia política y la ciencia económica sean aplicadas. En definitiva no es aplicada su producción de conocimientos sino los conocimientos producidos por tales ciencias; es decir los resultados de la ciencia. Por esto precisamente tiene sentido que “la antropología aplicada mantenga su valor a condición de desconfiar de ella misma” (p.176). Que los resultados de la antropología científica y teórica puedan ser obviamente utilizados, permite conferir a la antropología, a sus investigaciones y a su producción de conocimientos un carácter “orientado” hacia el planteamiento y solución de problemas prácticos, aun cuando sólo “concluya en la acumulación de resultados más que a una solución”. Sin duda que esta acumulación permitirá mejor discernir la complejidad de los fenómenos y una mejor solución; “pero el descubrimiento de esta solución no es su meta, la cual será obra de los expertos prácticos, que trabajarán después sobre los datos acumulados...; en la investigación orientada no hay separación sino colaboración del científico y del práctico; ambos se hallan unidos por el mismo objetivo; lo cual hace que los datos obtenidos en el curso de la colaboración contribuyan simultáneamente al progreso...y al bienestar del hombre” (cfr. P. 198).

La cuestión de la utilidad de la antropología ha sido replanteada de manera explícita por M. Augé, quien denuncia una doble perversi-

dad. En primer lugar, por un lado se sugiere paradójicamente que las ciencias sólo escapan a la inexactitud por la prueba de su aplicación; por otro lado si ya la naturaleza y objeto de la antropología son problemáticos, mucho más problemática resultaría su utilidad. En segundo lugar que el método antropológico pueda aplicarse a campos muy diversos como la política, economía, religión, “no significa que cada una de estas aplicaciones engendre una disciplina propia” (1994:128).

Una vez planteado el problema de la aplicación de la antropología en referencia específica a los resultados del conocimiento antropológico es necesario precisar la característica muy especial que presentan los *conocimientos antropológicos* distintos de los conocimientos sociales: mientras que éstos, propios de la sociología, relevan de la mayor objetividad en relación a los *hechos sociales*, el conocimiento antropológico corresponde siempre a la *mayor subjetividad del hecho antropológico*. Es decir ¿cómo tal hecho, fenómeno o proceso es vivido por tal sociedad, grupo humano o sector social? Un hecho cualquiera es antropológico en la medida que es comprendido y explicado a partir de su experiencia y de los sentidos y significados que genera en un determinado pueblo. Tal presupuesto orienta de manera muy precisa no sólo el campo de aplicación de los conocimientos antropológicos sino incluso también sus modos de aplicación: no los hechos sino la relación con ellos. No se trata de intervenir en los hechos ni mucho menos de cambiarlos sino de tratar la relación con ellos, el sentido y significados que un grupo humano cifra en ellos. Ya que no es cuestión de afectar simples *hechos sociales* sino *hechos culturales*; es decir el particular valor, sentido y significado que cualquier hecho social tiene para un determinado grupo. Según esto no hay aplicación de los conocimientos antropológicos a una cultura o fenómeno cultural que no se inscriba en un contexto o proceso de aculturación.

El campo de la antropología es tristemente célebre por las aplicaciones e intervenciones de nefastas consecuencias para pueblos y grupos sociales, que fueron víctimas de ellas. Baste recordar los efectos funestos que tuvieron el vestido en las “culturas desnudas” y las alteraciones del hábitat en las organizaciones clánicas de las familias en los

pueblos amazónicos; o las aplicaciones coloniales de la antropología británica en sus orígenes. Pero también cabe mencionar entre las experiencias más recientes los saldos de una “educación intercultural” que en lugar de facilitar la interculturalidad no sólo reforzó de tal manera las “identidades culturales” que conflictuó las relaciones entre culturas sino también traumatizó el mismo cambio cultural²⁶¹. Es muy amplia la representación de una larga corriente de antropólogos, que han propuesto una aplicación de la antropología a los problemas del subdesarrollo, uno de cuyos pioneros fue G. Balandier²⁶².

Aunque uno de los principios fundamentales sobre la aplicación de la antropología podría cifrarse en la fórmula “qué no hacer” antes de pensar en qué y cómo actuar, sin embargo el campo de la antropología se presta de manera muy ejemplar para transformar los hechos o problemas de un grupo o sociedad en *hechos o problemas antropológicos*, cuyas soluciones pueden orientar la acción e intervención social. Una serie de casos muy representativos de esta modalidad de trabajo proporcionan la mejor demostración de estos planteamientos²⁶³.

Pocos programas encontraban en los 80 en el medio indígena más resistencias e incomprensiones y menos demandas y eficacias que los programas de salud; tanto la atención médica como los servicios hospitalarios, pasando por las medicaciones, todos estos procedimientos generaban serios problemas de orden general, que repercutían en otros más particulares relativos a diagnósticos y curaciones. Ante esta

261 En una investigación ya citada, *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad* (CAAP, Quito, 2001), hemos analizado estos fenómenos.

262 G. Balandier, *L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés*, Cours de Droit, Paris, 1955.

263 Todos los ejemplos presentados se refieren a investigaciones realizadas durante la década de los 80, en el marco de los programas de investigación y desarrollo rural del CAAP. Muchos de los problemas que encontraban los programas médicos, de los agrónomos, de los capacitadores o promotores pudieron ser traducidos en problemas y objetos de investigación, cuyos resultados permitieron redefinir y mejorar las acciones, rectificar otras, hacerlas más eficaces o más coherentes con las condiciones culturales de las poblaciones indígenas.

situación se formuló el problema sobre “la representación del cuerpo y la enfermedad” en el medio indígena andino. En el planteamiento de esta hipótesis general se partió del hecho que la cultura quichua, como otras muchas culturas “primitivas” no disponían de la noción de “cuerpo” (polinesias, estudiadas por Leenhardt, o la antigua hebrea, donde *bashar*, “carne” es sinónimo de cuerpo). La información recogida mediante autopsias verbales se pudo verificar que la representación y experiencia patológicas se encontraban muy poco somatizadas y referidas anatómicamente, mientras que eran relevantes los referentes ambientales (naturaleza, espacios y tiempos,) y sociales de la enfermedad, y los relativos a las condiciones de vida (salud en quichua significa *kausai* “vida”). Estos entre otros resultados (diferencia entre la enfermedad masculina, femenina e infantil) condujeron a profundas redefiniciones de los programas de salud tanto en sus objetivos y componentes como en sus metodologías.

Otro de los problemas que enfrentaban los programas de desarrollo en las comunidades indígenas, sobre todo en lo relativo a su negociación y gestión, tenía que ver con los Cabildos y sus dirigentes. Ello obligó a plantear la cuestión del poder y la autoridad, las fuerzas, presiones e influencias que actuaban en la comunidad indígena, a través o por debajo del organismo formal del Cabildo. Llegar a comprender y explicar “la trama del poder en la comunidad andina” mejoró mucho las relaciones y facilitó el trabajo de desarrollo con las comunidades.

Problemas como el crédito (con su concepción del dinero – inconcebible para el indígena de entonces - como mercancía y recurso productivo o de inversión); el problema del desarrollo (y la profunda transformación de culturas que pasaban del “orden” al “cambio” y que dejaban de representarse el futuro “detrás”, en la espalda (*washa*) para representarlo de frente); el problema de los códigos comunicacionales, junto con la particularísima “economía política andina de la palabra”, etc. Todos estos problemas exigieron particulares investigaciones, cuyos resultados pudieron ser objeto de *aplicación*. En otros casos el resultado de la investigación recomendaba más bien *no hacer nada*; como fue el estudio sobre “castrar un chanco”, donde el conocimiento de la pro-

fusa ritualidad, los tabús, las creencias y simbolismos condensados en dicha práctica disuadió realizar un programa de capacitación sobre esta “técnica”, ya que cada comunidad identificaba culturalmente, prescindiendo de cualquier consideración sobre otras destrezas, quien desempeñaría tal función “productiva”; y sobre todo una particular concepción de la productividad y rentabilidad del cerdo descartaban la adopción de tal manejo tecnológico.

3. Dificultades y riesgos de aplicación de las CCSS

Mientras que en las ciencias aplicadas es el mismo científico quien produce y aplica los conocimientos, siendo por ejemplo el mismo matemático que aplica sus fórmulas en los programas de investigación de los microcristales para la producción de *micro-chips*, no es necesariamente el mismo cientista social el que mejor aplica los resultados de sus conocimientos a la realidad; aun cuando nadie como él sepa cómo hacerlo. Pero la dificultad de aplicación de las ciencias sociales va mucho más allá de esta problemática inicial, y no basta sostener que sin ser aplicadas son los resultados de la ciencia, los conocimientos que la ciencia produce, lo que puede ser aplicado. La misma epistemología de las CCSS hace particularmente difícil y compleja su aplicación a la realidad social.

Para las CCSS todo hecho o problema social (la pobreza, el maltrato infantil o el embarazo precoz de adolescentes) es producto de la sociedad, es en la misma sociedad que hay que buscar sus causas y explicaciones. Por tal razón, el conocimiento de las CCSS de tal hecho o problema, más que conducir a una intervención directa o a una aplicación inmediata sobre dicho problema o hecho social, lleva más bien a intervenir y aplicar tales conocimientos en la sociedad y en las causas que en esa sociedad han producido dichos hechos o problemas. En otras palabras, no es actuando sobre un hecho o problema social que se puede cambiarlo o resolverlo, sino interviniendo en sus causas sociales, en definitiva en la sociedad que causa o produce tal hecho o problema.

Ahora bien, siempre será muy difícil actuar en los procesos y estructuras sociales, donde se encuentran las causas de tantos hechos y

problemas sociales, para intentar tratar éstos. Pero en cambio resultan inútiles todas las operaciones e intervenciones sobre tales hechos o problemas sociales, mientras que no se afecten sus causas. Un ejemplo desgraciadamente demasiado conocido ilustra este planteamiento: durante casi dos décadas en todo el mundo y a todos los niveles se ha declarado “la lucha contra la pobreza”. En veinte años no sólo no ha sido “derrotada”, a pesar de los esfuerzos y recursos millonarios dedicados a tal lucha, sino que cada vez hay más pobres en el mundo y mayor es su pobreza. La explicación es obvia: no luchando contra la pobreza sino contra sus causas se puede reducirla o terminar con ella. Pero estas causas son precisamente lo más difícil de intervenir: el modelo de producción, acumulación y concentración de riqueza en el mundo. Por muy paradójico que parezca la única lucha real contra la pobreza tiene que ser una lucha contra la riqueza. Mientras no sean afectadas las causas que producen la riqueza en el mundo y modificado el modo de su producción, acumulación y concentración, la “lucha contra la pobreza” seguirá siendo una ilusión y un engaño. Si tal es el esquema y tales son las condiciones de aplicación de las CCSS no habría nada que hacer, puesto que para lograr cualquier cambio en un hecho social o resolver cualquier problema social sería preciso transformar “antes” la sociedad, que los causa y produce²⁶⁴.

Ahora bien, ante la imposibilidad de un cambio estructural (revolucionario) de la sociedad cabe una alternativa intermedia, que evite la inoperancia o los activismos inútiles, ineficaces o ilusorios, que nada cambian ni resuelven. Cuando no es posible intervenir directamente en las causas, que provocan determinados hechos o problemas, y no se puede modificar directamente la sociedad que los produce, sin embargo es posible actuar de tal modo sobre tales hechos y problemas que indirectamente se puedan afectar de alguna manera las causas que los

264 De hecho, toda una corriente sociológica alemana, la *Teoría crítica de la sociedad* (que nace con Marx, Weber y Simmel, y se prolonga con la Escuela de Frankfurt), se funda en tales presupuestos y plantea la *tesis crítica*, que conduce a una *acción revolucionaria*: no hay cambio posible en la sociedad sin un cambio de sociedad.

provocan y el modelo de sociedad que los produce. Una cosa es “luchar contra la pobreza”, ignorando las causas reales que la provocan, desconociendo el modelo y funcionamiento de la sociedad que produce pobreza, y otra cosa muy diferente es seguir “luchando contra la pobreza” reconociendo tales causas y sabiendo o pudiendo intervenir de algún modo sobre ellas. *Aplicando* una estrategia que combine la acción sobre los hechos y problemas sociales y la acción sobre la sociedad, sus eficacias directas e indirectas, a corto y mediano o largo plazo...

Es la capacidad de racionalizar los hechos y problemas sociales, la capacidad de racionalizar las causas que los *producen*, lo que también permite a las CCSS racionalizar procesos y procedimientos *contraproducentes*. ¿Por qué es contraproducente un programa social de “lucha contra el maltrato infantil” basado en la ternura? Porque además de desconocer y soslayar las causas de dicho maltrato tiende a reforzar los mecanismos inconscientes que lo provocan. El niño no tiene derecho a la ternura, ni siquiera necesidad de ella cuando no expresa amor o cariño, pero sí tiene derecho al respeto como toda persona. Intervenir en un hecho o problema social, desconociendo las causas que lo han producido, y sin que dicha intervención afecte estas causas, tiene la obvia e inevitable consecuencia de reforzar los automatismos sociales que han producido tal hecho o problema, agravándolo aún más. Sin un conocimiento de las causas y de las lógicas que en una sociedad provocan un determinado hecho o problema, cualquier intervención sobre tal hecho o problema reproducirá y reforzará la misma lógica y las mismas fuerzas y mecanismos que dieron lugar a dicho fenómeno. Más aún, ignorar las causas de un hecho social suele conducir irremisiblemente a falsificar su sentido, la verdadera naturaleza de su problemática y por consiguiente su interpretación.

La antropología dispone actualmente de algunos ejemplos extraordinariamente ilustrativos de estos planteamientos. Escojamos el caso de la “*interculturalidad*” y el de la “*adolescencia*” a título de muestra. En primer lugar. ¿Por qué la interculturalidad, siendo un concepto analítico e interpretativo de toda cultura, un fenómeno intrínseco para la comprensión de la misma cultura y que define todo proceso de for-

mación y transformación culturales, ha adquirido tal visibilidad social y tal carga ideológica (e interpelativa) y se ha convertido en programa de acción, educación e intervención cultural? ¿Qué fenómenos históricos en todo el mundo, y qué factores de la globalización actual, han hecho de la cultura, de los procesos (identitarios) y conflictos culturales una problemática de tales densidades y tensiones políticas y bélicas? En segundo lugar, si se desconoce que la interculturalidad es un fenómeno y proceso intrínsecos y constitutivos de toda cultura, una categoría de la misma cultura, y no se reconoce tal realidad intercultural al interior de la propia cultura y de las otras culturas, lejos de ser posible una relación entre culturas, más bien se tenderá a un tal reforzamiento de identidades culturales, que hará de cada cultura una entidad tan autónoma y única, tan monolítica y fija, como impenetrable y blindada, incapaz de cualquier ósmosis e inter-relación culturales. De hecho son muchos los programas de educación intercultural que, en lugar de facilitar y promover la interacción entre culturas, han precipitado una tal saturación de la propia cultura, una tal obsesión identitaria con la propia cultura, que no sólo provoca reacciones contra la OTRA cultura, la más inmediata u “otra”, sino también en contra del más mínimo intento de “desviacionismo” o “desidentificación”, “diferenciación” o “disidencia” al interior de la PROPIA cultura²⁶⁵.

Otro caso análogo presenta la “cuestión adolescente” en la sociedad moderna. Si no se entiende por qué y cómo el adolescente es un síntoma de la exclusión generalizada de la sociedad actual, por qué y cómo el adolescente se ha convertido en un *in-truso* y a la vez *ex-traño* tanto en la sociedad como en su propia familia, todos los programas e

265 A estos resultados han conducido programas de educación intercultural y proyectos de interculturalidad en Canadá y Australia; y éstas mismas situaciones han sido identificadas en una investigación reciente en las comunidades indígenas de Cotopaxi, donde los jóvenes migrantes han dejado de reconocer culturalmente a sus mujeres, éstas a su vez repudian culturalmente a estos migrantes por haber “abandonado” o “traicionado” su cultura; pero también muchas de estas mujeres censuran a aquellas otras que se fugan culturalmente de las comunas en busca de una nueva identidad cultural femenina.

intervenciones sociales que de alguna manera (directa o indirectamente) no afecten la familia y sociedad que producen tal “fenómeno adolescente”, tenderán irremisiblemente a reforzar los mecanismos de su exclusión y las condiciones de su marginalidad. Cuando la solución más coherente sería generar, tanto en y desde la sociedad como en y desde la misma familia, espacios, formas y procesos de una mayor integración del adolescente.

Cuanto menos se conoce “socio – lógicamente” un hecho social (cuanto menos se reconocen las lógicas – sociales, que lo producen y explican), tanto mayor será el riesgo de intervenir con actuaciones erradas o destructivas. Resulta incluso frecuente que tales hechos, al no ser *comprendidos* en cuanto producidos por la sociedad, sean *representados* en cuanto ajenos y exteriores, como una amenaza externa y un peligro destructor de ella. De esta manera, tales hechos o problemas sociales se *representan* en cuanto fuerzas hostiles o enemigos de la sociedad, y la más espontánea intervención o aplicación del conocimiento que se dispone de ellos conduce a “luchar contra ellos”. Cuando a falta de un conocimiento sociológico se incurre en un conocimiento social (representaciones de la sociedad sobre sí misma) a cerca de un determinado hecho o problema, la aplicación de tal conocimiento degenera en una mentalidad bélica o cuasi militarista. Nada casual que la sociedad moderna en la actualidad se encuentre en campaña de innumerables “luchas”: lucha contra la pobreza, lucha contra el narcotráfico, lucha contra los maltratos infantiles y de las mujeres, lucha contra la inseguridad ciudadana²⁶⁶. Luchas todas ellas condenadas a la derrota, porque tienen mal identificado sus reales “enemigos”; ya que sus enemigos están dentro de la misma sociedad. En el fondo, de lo que se trata no es de resolver reales problemas sino de simular acciones bélicas, para dejar li-

266 La “lucha contra la inseguridad”, que fue el programa de campaña en las elecciones francesas de abril de 2002, y que permitió al candidato de la extrema derecha, Le Pen, competir en la segunda vuelta de las presidenciales, esa misma “lucha” se convierte en el primer programa de gobierno de Chirac para enfrentar las elecciones legislativas del mes de junio. Nadie parece interesarse por las causas reales de dicha inseguridad.

bres aquellas mismas fuerzas que han producido tales hechos o problemas sociales.

Cuando las CCSS aplican a la realidad social conocimientos científicamente insolventes, falsos o defectuosos, cuando se interviene en hechos y problemas sociales con una mayor o menor "ausencia de pensamiento", sin la capacidad de explicar las causas y las razones, hay que esperar los peores resultados de tales aplicaciones e intervenciones. Y al respecto bien merece esta conclusión el comentario de Alain Finkielkraut a lo que Martín Heidegger definía como "ausencia de pensamiento": "este huésped inquietante se reconoce no en la estupidez sino en su eficacia: preocupado por el *cómo* y no por el *por qué*, rebaja la inteligencia a la condición de instrumento, de simple agente de ejecución, y abandona la cuestión del sentido por la búsqueda exclusiva, desenfrenada, incesante de la *performance* o del rendimiento. Bajo su égida todo funciona, pero con un olvido cada vez más denso de la destinación o finalidades de este funcionamiento generalizado"²⁶⁷.

Podría uno preguntarse qué tiene que ver esta problemática sobre "si son aplicables las ciencias sociales", que hemos trabajado dentro de un programa más amplio sobre la "devastación intelectual" en el mundo moderno, con el asunto de la docencia universitaria. No es raro encontrarse, por ejemplo, con una materia de *Pensamiento lógico* en un programa de Pedagogía con orientación parvularia descrita en términos de "busca potenciar el desarrollo cognoscitivo y expresivo del estudiante, en la perspectiva de aplicar destrezas y habilidades lógicas en las cátedras que conforma el plan de estudios". Lo que uno se pregunta es cómo puede potenciarse algo que no se conoce previamente, y lo que esta materia parece ignorar es cómo se forma y desarrolla el pensamiento lógico, cuáles son las fases de su evolución, cuál es su nivel en el estado de un niño entre 4 y 7 años, y que dispositivos y procedimien-

267 Cfr. Jacques Le Mouel, *Critica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992: 31.

tos o ejercicios son necesarios para contribuir a su actuación y perfeccionamiento.

Y si esto ocurre en una ciencia y en una carrera sin expresa orientación aplicada, en una ciencia y carrera que además profesan tal aplicación, cabe preguntarse qué queda de esa ciencia, de ese pensamiento científico y que queda de real formación académica. Un ejemplo de esta particularidad ofrece una carrera de “antropología aplicada”, cuyas materias, todas ellas, tiene el mismo objetivo: “proporcionar herramientas conceptuales y teóricas, para el análisis...” o “proporcionar herramientas conceptuales y metodológicas, para una mirada... o “proporcionar herramientas conceptuales y teóricas, para entender...; como si la herramienta fuera lo que permite analizar, entender, pensar y mirar la realidad; como si la herramienta fuera suficiente para saber cómo emplearla y para qué usarla; como si la relación de un profesional universitario con su campo de acción fuera tan instrumental y se redujera al empleo de herramientas. Como si un imperativo ciego empujara a cambiar la realidad, pero a condición de desconocerla y sin previamente pensarla. En una sociedad como la moderna, dominada por la racionalidad instrumental, por la razón de mercado, por la razón de utilidad, todas estas categorías infiltran y permean la racionalidad académica, y a la larga tratan de hacer de la Universidad o una fábrica o una empresa.

Capítulo X

EL SINDROME MODERNO DE LA ETNICIDAD VS. LA CULTURA

“El extranjero nos habita: es la cara oculta de nuestra identidad... Si lo reconocemos en nosotros, lograremos no detestarlo en sí mismo” (Julia Kristeva).

“Un espectro agobia este fin de siglo: la proliferación de neo-nacionalismos y de fundamentalismos, la celebración de identidades postuladas, el retorno de las lógicas de exclusión y de la violencia inter-étnica”²⁶⁸.

Ningún lector atento ha dejado de sorprenderse, leyendo al final de *Las palabras y las cosas* una insólita, casi enigmática pero típica declaración de Foucault: “el hombre es una invención cuya arqueología de nuestro pensamiento muestra con facilidad la fecha reciente. Y quizás su próximo fin”²⁶⁹. Esta innovación de *el hombre* por las ciencias humanas o sociales, que comienza a partir del siglo XVI, puede entenderse de diversas maneras²⁷⁰. Pero la principal, la que interesa en particu-

268 Mikhael Elbaz & Denise Helly, “Spectres et pouvoirs de l’ethnicité”, en *Anthropologie et sociétés*, vol. 19, n. 3, 1975: 5.

269 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966: 398. Para Foucault el pasaje de una etnología de las diferencias culturales a una antropología de la sociedad humana corresponde a su programa epistemológico de “trascender las representaciones” y “reducir lo visible a lo invisible como a su razón profunda, para después remontar de esta secreta arquitectura hacia los signos manifiestos, que son dados en la superficie de los cuerpos” (o.c., p. 242).

270 Una de ellas según Foucault, para el pensamiento moderno el hombre “es a la vez el fundamento de todas las positividades y presente de un modo que se puede decir privilegiado en el elemento de las cosas empíricas” (o.c., p.355).

lar a la antropología, y que será destacada por E. Leach, es que frente a la constatación de que el hombre no existe sino más bien hombres y sociedades humanas muy diferentes, “la especie humana es suficientemente homogénea para que cada individuo pueda ser tratado como equivalente a otro... la idea de una tal homogeneidad es en sí una muy reciente, nacida en el clima político europeo de finales del siglo XVIII... Y podría ocurrir que esta idea se encuentre ya en vías de desaparición”²⁷¹. El hombre, la idea y experiencia de una común unidad de la sociedad humana, quedaría soterrada primero y eliminada después bajo la omnipotente y generalizada constatación de las diferencias y diversidades culturales de esa misma sociedad humana. De lo que se trata no es tanto de demostrar científicamente si es más sustantiva la común unidad de dicha sociedad humana sobre las diferencias culturales o éstas sobre aquella, sino cuál se impondrá ideológica y políticamente.

El problema se plantea hoy de la siguiente manera: la sociedad humana es y ha sido siempre la misma a lo largo de la historia de la humanidad y a lo ancho de todo el mundo, pero al mismo tiempo las culturas y sus diferencias han sido tan diversas y diferentes como ilimitadas tanto histórica como espacialmente. Ahora bien, en la actualidad este planteamiento resultado de las ciencias sociales, y objeto de la antropología, de su desarrollo y conquista teóricos, se encuentra profunda y masivamente cuestionado por las *corrientes etnicistas*, por el *síndrome étnico* o la *ideología de la etnicidad*, cuya pretensión es atribuir a las culturas, y por consiguiente a las diferencias culturales, un fundamento y un contenido étnicos, de carácter genético, orgánico o racial. No se trata de la simple incapacidad o resistencia a pensar la diferencia entre culturas dentro de una misma sociedad humana, sino de utilizar

271 Edmund Leach (*L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980: 363s) cita un texto muy elocuente de Joseph de Mestre, que si bien data de 1797 tienen resonancias poderosamente actuales: “... no hay hombre en el mundo. Yo he visto en mi vida Franceses, Italianos, Rusos, etc., yo se incluso gracias a Montesquieu que uno puede ser Persa: pero en cuanto al hombre, declaro no haberlo encontrado en mi vida; y si existe es sin que yo lo sepa” (*Considerations sur la France*, 1791, c. vi).

las diferencias y diversidades culturales, para cuestionar y destruir la homogeneidad de la sociedad (naturaleza) humana. Según esto, si ya la lenta transformación histórica de la *etnología* en una *antropología*, el cambio de una ciencia de los pueblos a una ciencia del hombre, supuso un denodado esfuerzo teórico-político, no menos teórica y política se muestra la actual tarea de la antropología tanto en defensa de su conquista histórica como en la impugnación de los modernos etnicismos y sus alcances etnocidarios. Sólo la antropología desde sus presupuestos históricos y teóricos puede impugnar la identificación de etnia y cultura.

Esta reflexión filosófica de Foucault con su análisis y desarrollo por parte de Leach no harían más que interpretar la transformación de una *etnología*, durante siglos interesada por el estudio de los “pueblos” y de las sociedades humanas en razón de sus diferencias y diversidades, en una *antropología* que hace del hombre y de la unidad de la “naturaleza” humana el principio analítico e interpretativo de las diferentes culturas a lo largo de la historia. Pero considerando que la “naturaleza” humana, la común unidad del hombre, lejos de ser una abstracción ha de ser pensada como la síntesis, o mejor dicho el supuesto, de todas las diferencias y diversidades. Según esto la antropología no es una filosofía en la medida que se concibe como un movimiento del pensar que va de las diferencias culturales a la común sociedad humana, pero también explica la relación o el pasaje de ésta a aquellas. Ahora bien, ello supone una elaboración teórico-crítica capaz de cuestionar la noción de *etnia*, catalizadora de todas las diferencias, y el hecho de que los pueblos puedan diferenciarse por atributos y propiedades reales, intrínsecos y exclusivos de cada uno de ellos, y no por características producto de la historia y de transformaciones sociales. Tal es el cuestionamiento de G. Bateson. El cambio de la etnología a la antropología no consiste en un simple cambio de denominación, sino en un original proceso científico, que transforma el conocimiento de las diferencias (*étnicas*) en una mejor comprensión del hombre y de la sociedad humana (*anthropos*). “He aquí el punto sobre el cual la antropología puede contribuir más al esclarecimiento de los problemas humanos. Su tarea es identifi-

car el denominador común de los fenómenos más diversos o, al contrario, decidir si fenómenos que parecen similares no son en realidad diferentes”²⁷². De otro lado, esto mismo obliga a precisar que nunca son los hombres, que siempre se muestran diferentes, sino sus sociedades y culturas y sus historias, lo que los hace diferentes; es decir tratamos de “diferencias de fondo histórico, o de condiciones actuales, y estos factores son absolutamente suficientes para dar cuenta de los comportamientos, sin necesidad de recurrir a diferencias de carácter entre individuos”²⁷³.

Quienes sólo ilustran y caracterizan o clasifican las diferencias entre los pueblos, ignorando la común unidad de la sociedad (“naturaleza”) humana, nunca podrán explicar aquellas, puesto que ello supone partir del reconocimiento de esta última. En conclusión, mientras que la etnología es un discurso sobre las diferencias entre los pueblos, que ignora una común unidad de la sociedad humana, la antropología presuponiendo y partiendo de dicha unidad común, es capaz de pensar las diferencias culturales entre los pueblos y de explicarlas histórica y sociológicamente, a partir de las relaciones constantes entre ellos. Pero más contundente es la crítica de Max Weber a la noción de “etnia” y a los “oscuros y menos estudiados territorios de la Etnografía”, y lo que considera “muy indeterminados trabajos de la Etnografía”²⁷⁴.

272 Gregory Bateson, 1977: 194s.

273 Bateson recurre al principio de Occam, “no hay que multiplicar entidades sin necesidad”, (*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*), cuando existen factores y circunstancias observables o verificables, que dan cuenta de fenómenos, que no requieren de otras explicaciones, como por ejemplo lo étnico.

274 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. (Paul Siebeck), Tübingen, 1972: 222; 188. Weber considera feudatarias y herederas de Herodoto a las “antiguas etnografías precientíficas” (p. 236), que limitadas a señalar o ilustrar las diferencias entre los pueblos son incapaces de explicarlas, por ignorar la unidad de la naturaleza y sociedad humanas.

1. La noción de “etnia”: su demoledora crítica weberiana

Salvo excepcionales omisiones, nunca menciona Weber la idea de “etnia” si no es entre comillas, para advertir sobre su déficit conceptual, considerando que se trata de un “principio vago” (*unbestimmte Sätze*: p.240), para “terminar recomendando con absoluta seguridad que sea arrojado por la borda tal concepto global de etnia, por tratarse de un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta” (p.242). Y en este sentido sostiene que “el contenido de una posible acción comunitaria sobre bases étnicas quede indeterminado” (p.240), ya que no se entiende en qué específica lo étnico tal acción, encubriendo sus reales determinaciones o especificaciones históricas y sociológicas. Por tal razón piensa Weber que siempre es necesario indagar cuáles son los factores y fenómenos realmente sociológicos, las fuerzas y lógicas sociales, que en realidad condicionan una acción, la cual se supone étnicamente condicionada; cuando no son hipotéticas razones étnicas sino un conjunto de fenómenos, tradiciones y costumbres diversas, “agregaciones lingüísticas, religiosas y culturales”, las que dan plenamente cuenta de tal acción, sin necesidad de recurrir a un supuesto “parentesco de sangre” (*Blutsverwandtschaft*), a “la creencia en una común pertenencia étnica” (*ethnische Zusammengehörigkeitsglauben*: cfr. p.241s).

Lo étnico para Weber corresponde siempre al orden de la subjetividad y de las creencias, pero con la pretensión de fundarse no tanto sobre presupuestos históricos y sociológicos sino en la misma “naturalidad” considerada orgánica y racialmente. Además de pertenecer al orden de la subjetividad, del sentimiento y de las creencias, la etnia según Weber se encuentra asociada a un supuesto “parentesco de sangre”, a un “sentimiento de comunidad u homogeneidad étnica” (*ethnischen Gemeinschaftsgefühle*: p.528;537), a la herencia y el linaje. Ahora bien, lo étnico está así mismo determinado y precisado por una necesidad o voluntad de diferenciación respecto de otros grupos o comunidades históricas, a los que se contraponen: “se sienten como una colectividad particular frente a los alemanes” (*ethnische Sondergemeinschaft gegenüber...*). Lo étnico responde siempre a una voluntad y necesidad de dife-

renciación y confrontación, pero por otra parte se funda sobre el presupuesto de una tal diferencia exterior como indiferenciación interior, tan homogénea como idéntica a sí misma. Es muy importante la distinción weberiana entre “colectividad étnica” (*Gemeinsamkeit*), que es siempre una comunidad supuesta, creída e incluso cabría añadir deseada, pero que no es efectiva comunidad (*Gemeinschaft*), la cual sí responde a un particular modelo de socialidad, sociabilidad y de relaciones sociales, a un real modelo de sociedad (*Gesellschaft*). En este sentido ya en la concepción weberiana es posible entender, que si lo étnico pretende representarse y legitimarse muy profundamente arraigado en el pasado, en realidad sólo se justifica en sus representaciones de futuro, y en cuanto proyecto más político que cultural: más bien la cultura se utiliza como instrumento de construcción social y como arma de lucha. En otras palabras, cuanto más afirma la ideología étnica sus raíces en el pasado, tanto más pretende encubrir sus proyecciones en el futuro. Por consiguiente, la “memoria étnica” se encuentra en realidad más orientada hacia el futuro que hacia el pasado²⁷⁵. Hay que tener en cuenta que “los vínculos profundamente emocionales con los orígenes étnicos están obscuramente arraigados y motivados, y son transmitidos por procesos análogos al sueño y la transferencia más que por grupos de afiliación e influencia”²⁷⁶. La construcción de una *comunidad étnica* responde a una diferenciación y confrontación exteriores con otras comunidades, colectividades o sociedades, de manera análoga a como una *comunidad de castas* se construye siempre en razón de una organización de las diferencias y confrontaciones internas; en este sentido “las

275 Cfr. Marcus & Fischer, 1986: 173; J. L. Amselle, “L’ethnicité comme volonté et comme représentation, à propos des Peul du Wasalon”, *Annales ESC*, n. 42(2), 1987: 465-489. Para una discusión más amplia de la noción de etnia entre los africanistas hay que consultar Jean Pierre Dozon, *La société bété: histoire d’une ethnie de Cote D’Ivoire*, Karthala, Paris, 1985; J. L. Amselle & E. M’Bokolo (edit.), *Au coeur de l’ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris, 1985.

276 George E. Marcus & Michael M. J. Fischer, 1986: 155. Estos autores muy en la línea weberiana insisten en la “deeply rooted emotional component” de la identidad étnica (p. 173).

castas es precisamente la forma normal en que suelen *socializarse* las comunidades étnicas que creen en el parentesco de sangre” (p.536); pero de acuerdo a una estructuración análoga lo que la etnia separa horizontalmente en términos de distancias diferenciales, las castas lo separan verticalmente en grupos superpuestos o jerarquizados (ibid.). Estas y no otras son las lógicas sociales, que rigen la invención tanto de una sociedad de castas como de los grupos étnicos.

Ahora bien, los factores subjetivos, creencias y sentimientos, que pretenden legitimar tales lógicas sociales, poseen su propia realidad y efectividad, y no deben ser ignorados por el análisis antropológico y sociológico, aún a condición de reconocerles su específica realidad y eficacia, pero no otra. Así la creencia o sentimiento de pertenecer a una *colectividad étnica*, pero no a un modelo de sociedad ni siquiera de tipo comunal, nunca funda una real cohesión social, ni tampoco lógicas ni fuerzas sociales capaces de garantizar una acción social específica y eficaz. Muy por el contrario, precisamente “cuando la acción comunitaria racional es poco intensa”, intentará fortalecerse recurriendo a “la creencia en la existencia del grupo étnico” (p.237). Y Weber refuerza su argumento, profundizando aún más su análisis: “la creencia en la colectividad étnica constituye a menudo, aunque no siempre, un limitante para la comunidad de intercambio social” (ibid.), para una acción racional. Según esta crítica, no sólo se cuestionan los presupuestos sociológicos e históricos de la “etnia” sino también las condiciones de posibilidad de una “acción étnica”, carente de específica racionalidad y eficacia, y que más bien habrá de ser comprendida y explicada por otras razones y factores²⁷⁷. Con esto Weber anticipa ya cuáles son las causas profundas de lo que más recientemente se ha convenido en llamar “et-

277 Una observación pertinente, que no es exclusiva de Weber, cuestiona la frecuente asociación de etnia y lenguaje, en la que suelen incurrir algunos estudios de divulgación; de hecho en el medio andino no es raro oír hablar de “etnia quichua” o “cultura quichua”, cuando “las diferencias étnicas no siempre ni mucho menos coinciden con una comunidad de lenguaje (*Sprachgemeinschaft*)” (o.c., p. 238), y mucho menos con una comunidad de cultura.

nogénesis”: la disolución de las formas comunales y societales de sociedad en el mundo moderno.

De acuerdo con este planteamiento resulta muy coherente, que Weber atribuya al “momento étnico” una determinada función histórica y sociológica en cuanto fase, procedimiento o estrategia de conformación de una comunidad étnica; nunca llega a constituir una comunidad social, pero facilitaría en algunos casos, no siempre, un proceso de “comunicación” o comunalización (*Vergemeinschaftung*)²⁷⁸. De lo que se trata en conclusión sería de no atribuir a una supuesta sustancia o realidad étnica las diferencias entre pueblos, sociedades o grupos humanos, cuando tales diferencias pueden ser perfectamente comprendidas y explicadas por razones y factores, procesos y fenómenos históricos y sociológicos. Lo que en términos simplificados se podría enunciar de otra manera: no atribuir diferencias culturales a las mismas sociedades humanas como si tales diferencias fueran inherentes a ellas. De lo contrario el cambio cultural sería tan impensable como la interculturalidad; cuando nada cambia tan constantemente en una sociedad como su cultura, aún sin dejar de ser la misma.

2. Neo-etnicismos en la moderna sociedad global

A pesar de sus antiguos usos y su empleo por la tradición etnográfica y etnológica, el concepto de “etnia” ha adquirido en la actual modernidad un significado nuevo, que incluso ha dado lugar al origi-

278 “El grupo o colectividad étnica (*ethnische Gemeinsamkeit*) no es en sí mismo una comunidad (*Gemeinschaft*) sino tan sólo un momento que facilita el proceso de comunicación (*Vergemeinschaftung*)” (Weber, o.c., p. 237). Algo similar parece sostener Jyotirindra Das Gupta: “...a ethnic group as a categoric group and its transition to purposive action or its transformation into an active community” (“Ethnicity, Language Demands, and National Development in India”, en N. Glazert & D. P. Moynihan (ed.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1976: 468).

nal término de “etnicidad”²⁷⁹. Será necesario, por consiguiente, explicar qué causas y razones han generado este fenómeno, el cual aparece y se desarrolla a partir de las tres últimas décadas del siglo XX, denominado “etnogénesis”; qué significación y sentido recubre el nuevo concepto de “etnia”, “grupos étnicos” y “etnicidad”; y cuáles son sus presupuestos e implicaciones ideológicos, sociales, políticos y culturales²⁸⁰. El nuevo concepto de etnia o de grupo étnico ya no significa lo mismo que el sentido dado a los pueblos estudiados por la etnografía y etnología clásicas, al ser definidos en cuanto “grupo con una común tradición cultural y un sentido de identidad, que existe como *subgrupo* de una sociedad más amplia”; o “un grupo social que dentro de un sistema social y cultural más amplio, reivindica un estatuto especial en términos de un complejo de rasgos que exhibe o pretende exhibir”²⁸¹. Tres características muy discutibles dominan la definición del grupo étnico: su asociación con la tradición y la cultura, sus referencias y supuestos raciales junto con el carácter de creencia, sentimiento o reivindicación, y finalmente la dimensión de minoría o marginalidad so-

279 En la antigüedad el concepto clásico de “pueblos” (*ethnoi* en griego, *goyim* en hebreo, *nationes* en latín) se refería a “extranjeros”, culturalmente inferiores y potencialmente enemigos. El vocablo “ethnicity” en cambio sólo aparece en el Suplemento de 1972 del *Oxford English Dictionary*, y en la edición de 1973 del *American Heritage Dictionary* significa “la condición de pertenencia a un particular grupo étnico” y “orgullo étnico”. En cualquier caso “Ethnicity seems to be a new term”: Cfr. Nathan Glazer / Daniel P. Moynihan (ed.), *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1976: 1).

280 Cfr. Thomas Abercrombie, “Articulación doble y Etnogénesis”, Paper prepared for SSRC, Symposium on *Reproducción y Transformación en los Andes*, Quito, 1986. Un rápido recorrido bibliográfico muestra que la literatura sobre etnia y etnicidad se acumula a partir de la década de los 70 con una marcada procedencia norteamericana en sus orígenes. Cfr. N. Glazer & D. P. Moynihan (1976).

281 A. George & A. G. Theodorson, *Modern Dictionary of Sociology*, T. Y. Crowell, N.Y., 1969; J. Gould & W. L. Kolb, *Dictionary of Social Sciences*, The Free Press of Glencoe - Macmillan, N. Y., 1964.

cial²⁸². A estos cuatro denominadores comunes de la moderna concepción de “etnia” cabe añadir un aspecto ya señalado por Weber: sus alcances o fuerzas conflictivas y de confrontación pero con una moderna versión: como si las formas de identificación y conflicto social *basadas en las clases* o basadas en la nación fueran substituidas por nuevas formas de identificación y de conflicto *basadas en la etnia*.

Sin embargo a pesar de sus fuertes identificaciones con la tradición y la cultura, actualmente “la etnicidad tiene su génesis en fuerzas históricas específicas, las cuales son a la vez estructurales y culturales” y responde a un particular modelo de sociedad y a lógicas sociales muy determinadas²⁸³. A una fuerte identificación del grupo étnico “hacia dentro” corresponde siempre de manera equivalente una fuerte contra-identificación “hacia fuera”. El grupo étnico puede ser entendido como resultado de un debilitamiento político y social tanto de las sociedades nacionales y estatales como de su misma estructura de clases, pero también dentro de un proceso de “desocialización” y “resocialización” correspondiente a un singular fenómeno de “refeudalización” de las sociedades “postsociales” o modernas²⁸⁴. Mientras que la ruptura de los vínculos y contractualidades propios de la sociedad societal se quiebran y disuelven en la nueva “sociedad-en-redes” (la *network society* de M. Castels), “sociedad en flujos”, y por otro lado los procesos de globalización tienden a sincretizar y homogeneizar todos los espacios de lo social, surge entonces la necesidad de encontrar nuevos principios y for-

282 Recordando Weber, hay que reconocer que nada parece más ambiguo, equívoco y hasta confuso que las definiciones o caracterizaciones de los “grupos étnicos” o “poblaciones más pequeñas que la nación”, ya que sus efectos clasificatorios y diferenciales pueden incluir unos aspectos o fenómenos pero excluir otros. Una supuesta identidad étnica, por ejemplo, puede adquirirse no necesariamente por nacimiento.

283 Cfr. Jean Comaroff, *Boody of Power, Spirit of Resistance*, University of Chicago Press, Chicago, 1985: 4; Ronald Cohen “Ethnicity: Problem and Focus in Anthropologie”, en *Annual Reviews in Anthropology*, n. 7, 1978: 379-403.

284 A esta “refeudalización” de la sociedad actual se refiere Ralph Darendorf, “On the Origin of Inequality among Men”, en André Béteille (ed.), *Social Inequality*, Penguin Books, Baltimore, 1969.

mas de solidaridad, de vinculación, de relación y acción social. En este sentido la moderna “etnogénesis” lejos de ser un fenómeno con arraigos históricos y tradicionales “no es un fenómeno primordial en el que profundamente se funden identidades emergentes, sino una opción estratégica de individuos, que en otras circunstancias habrían elegido otros grupos de pertenencia”²⁸⁵.

En cualquier caso dos hechos parecen evidentes. En primer lugar la *nación* como las *etnias* o *grupos étnicos* (y podríamos añadir las *clases* o los *movimientos sociales*) constituyen fenómenos históricos y sociales, cuya formación, desarrollo, decline y hasta relaciones entre ellos pueden ser perfectamente comprendidos y explicados por factores y razones históricas y sociológicas²⁸⁶. No cabe duda que los actuales “etnicismos” y “rei-indigenizaciones” lejos de entenderse como residuos de la tradición o emergencias del pasado han de interpretarse a partir de causas y procesos propios de las modernas transformaciones socio-políticas y culturales: por un lado, el decline y desmoronamiento de los Estados nacionales con la consiguiente “refeudalización” de las sociedades nacionales, y por otro lado la mutación de un modelo de sociedad *societal*, intensamente institucionalizado, con estrechos vínculos y contractualidades sociales y estructuras clasistas fuertemente cohesionadas, en un modelo de *sociedad post-societal*, cuyas relaciones y organizaciones se negocian bajo la “razón de mercado”, donde toda acción social se encuentra atravesada por la racionalidad instrumental, y donde acciones y relaciones sociales desintitucionalizadas tienden a recargarse afectiva y sentimentalmente en una suerte de “refamiliarización” de todo lo social. Para compensar y sustituir todas estas formas de disolución de lo societal en la sociedad moderna, emergen los arcaísmos de la etnicidad.

285 Daniel Bell, “Ethnicity and Social Change”, en N. Glazer & D. P. Moynihan (1976: 171).

286 La discusión sobre las relaciones entre etnicidad y la construcción nacional se remonta a inicios del surgimiento de esta problemática: cfr. C.H. Enloe, *Ethnic Conflict and Political Development*, Little, Brown and Co., Boston, 1973. Hoy la problemática adquiere una perspectiva nueva, cuando se piensa en el “revival” de lo “étnico” desde el decline y desconstrucción del Estado nacional, y cuando lo étnico se asocia a los neo-nacionalismos sin nación o contra la nación.

En segundo lugar, la *formación de grupos étnicos* a lo largo y ancho de todo el mundo actual y en cada uno de los continentes ha adoptado modalidades múltiples y características extremadamente diferentes, enfatizándose de manera muy desigual según los casos uno u otro de los aspectos, que definen lo étnico (lo racial o cultural, lo religioso, tradicional o político, etc.). Tal “etnogénesis” no sólo presenta una dimensión extensiva y espacial, en la medida que tiende a ampliarse por todos los países, regiones y continentes, haciéndose coextensiva a la “modernización” de las sociedades, sino que también muestra una dimensión intensiva - temporal, buscando sus raíces en la más arqueológica de sus tradiciones culturales: el “regreso del Inca” en la sociedad andina, el “regreso del etrusco” en el centro de Italia o el “regreso del celta” en las regiones del noroeste europeo. Mientras que las lógicas y dinámicas de la etnicidad tienden a estrecharse territorialmente, tratan de prolongarse históricamente hasta umbrales míticos o legendarios

La administración colonial y la antropología aplicada inventan las etnias precisamente en aquellas áreas culturales (América, Africa, Oceanía), donde la interculturalidad atravesaba las fronteras de las más diferentes unidades sociales y grupos humanos, y penetraba incluso las diferencias guerreras y comerciales entre los pueblos. La categoría de etnia es la versión que la sociedad estatal-nacional junto con la ideología y práctica coloniales proyectan sobre los pueblos indígenas con una finalidad clasificatorias y gubernamental, rompiendo o impidiendo las redes y flujos culturales entre ellos. Lo étnico es producto de un artificial aislamiento socio-cultural respecto de los antiguos contextos espacio-temporales (geográficos e históricos) con finalidades comparativas y discriminatorias; así el recortamiento colonial de las etnias respondió siempre a una política gubernamental y de dominación consistente en dividir y enfrenar las divisiones²⁸⁷.

287 “...la invención de las etnias es obra conjunta de las administraciones coloniales, de etnólogos profesionales y de quienes combinaron las dos cualificaciones” (J. L. Amselle, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, 1990: 22).

La moderna “etnogénesis” y síndrome mundial de la etnicidad no son ajenos al fenómeno de la globalización por muy paradójico que parezca, y no sólo porque la homogeneización globalizadora de los procesos culturales (*entropías*) dé lugar a una equivalente y complementaria diversificación diferenciadora de las culturas (*negentropía*), sino porque frente a la racionalidad instrumental, económica y tecnológica de la globalización y del mercado era necesario un proceso simétricamente inverso que, como el de la etnicidad, afirmara los aspectos más imaginarios, orgánicos, “naturales”, raciales, afectivos, clánicos y hereditarios. “Únicamente cuando cada sociedad se orienta más hacia el mercado mundial que hacia sus vecinos, es que aparece y debe aparecer como una etnia. Para que la ciencia colonial de las etnias se constituya, es preciso que sea destruida y reprimida la trama que une las sociedades precoloniales”²⁸⁸. Según esto, la globalización impondría un nuevo modelo de dominación, que simultáneamente rompe y quiebra la malla de interculturalidades entre pueblos y grupos humanos, para integrarlos a todos bajo una misma dependencia, pero activando las confrontaciones entre ellos. Siempre el efecto de cualquier forma de poder colonial tiende a segmentar y delimitar formaciones socio-culturales, que han existido entramadas en más o menos amplias e intensas relaciones de interculturalidad; despojados de sus equilibrios, intercambios y complementaridades tales pueblos y grupos humanos entran en una espiral de violencias destructivas y auto-destructivas, que en ocasiones degeneran en guerras etnocidarias. A este mismo proceso global corresponden dinámicas con idénticos efectos en la microfísica de la sociedad, donde grandes grupos y sectores sociales quedan excluidos de toda acción y participación socio-política, y marginados de los intereses y decisiones de la producción social y de todo “bien común”; los cuales tenderán a sobrevivir retribalizándose en sectas y cla-

288 Y el mismo Amselle (p.227) añade que “la sociología de la dominación colonial... es demasiado grosera como para percibir las particularidades locales”.

nes, buscando las identidades más aborígenes y comunitarias del orden que sea (raciales, religiosas, étnicas...)289.

Tampoco cabe ignorar la estrecha correspondencia y mutuas influencias entre dos fenómenos y procesos paralelos: de un lado la revitalización de lo étnico y las “etnogénesis” producto de las modernas transformaciones sociales (hacia una sociedad postsocietal) y de los Estados-nación, y por otro lado la modernización y el creciente protagonismo de los tradicionales movimientos indígenas y de las reivindicaciones étnico-tribales, que encontraron en los nuevos escenarios de la sociedad global no sólo una legitimación para sus demandas, sino también un soporte y fuerza adicional para competir en los actuales escenarios de la modernidad. Debe considerarse que un grupo étnico se vuelve “un grupo categorial ya sea para transitar hacia una acción reivindicativa o para transformarse en una comunidad activa”290. Cuando se piensa a escala mundial este moderno fenómeno de “etnogénesis”, cuando se estima multiplicando la innumerable diversidad de etnias por el número de población de todas y cada una de ellas, se llega a comprender la magnitud de la problemática en todo el mundo, la intensidad de conflictos declarados y latentes, y en qué medida dicha problemática en algunas regiones puede convertirse en una bomba de tiempo291.

289 “Los que están excluidos de los movimientos recientes de las innovaciones y de las decisiones, no se apoyan ya en una cultura de clase... No se definen ya por lo que hacen, sino por lo que no hacen; por el paro y la marginalidad... Quien ya no es definido por su actitud, se construye o reconstruye una identidad a partir de sus orígenes” (A. Touraine, 1993: 237)

290 Jyotirindra Das Gupta (“Ethnicity, Language Demands and National Development in India” en N. Glazer & D. P. Moynihan, 1976: 468) pone de relieve uno de los aspectos más relevantes en el fenómeno étnico moderno: la razón política.

291 Si el caso africano parece el más ilustrativo, mucho más grave puede volverse por su volumen y extensiones el del sud-este asiático. Para unos diagnósticos pioneros de la problemática puede consultarse en la obra de Glazer & Moynihan (1976) los estudios de Milton J. Esman, “Communal Conflict in Southeast Asia”, y de Lucian W. Pye, “China: Ethnic Minorities and National Security”.

La demoledora crítica weberiana del concepto de “etnia” y las aportaciones teóricas del mismo Lévi-Strauss para la transformación de la etnología en antropología, debieran haber contribuido a desalojar dicho concepto del campo de las ciencias sociales, dados los presupuestos de su carácter “racial” y subjetivo, y a su relevancia del orden de las creencias y pertenencias. Sin embargo a partir de los años 70 comienza a resurgir una bibliografía no necesariamente ligada a los estudios de las sociedades indígenas, enfatizando la idea de *etnicidad* entorno a un fenómeno nuevo, de características globales y muy ligado a la sociedad moderna: la emergencia de grupos étnicos, de identidades étnicas, de nacionalismos étnicos, resultado casi todos ellos de dos procesos que se desarrollan en estrecha correspondencia: por un lado, el desmoronamiento de Estados nacionales con la consiguiente “refeudalización” de las sociedades nacionales, y por otro lado la transformación de un modelo de *sociedad societal* intensamente institucionalizado, con vínculos y contractualidades sociales y estructuras de clases fuertemente cohesionadas, en un nuevo modelo de *sociedad postsocietal*, “sociedad en redes”, cuyas relaciones y organización se negocian bajo la “razón de mercado”, y donde toda acción social se halla atravesada por la racionalidad instrumental; y las relaciones sociales desintitucionalizadas tienden a recargarse efectivamente por una suerte de “refamiliarizaciones”. Tal problemática se complejiza aún más, cuando la misma nación se define por referencia a una etnia mayoritaria (hispanidad, peruanidad..), y el problema nacional se reduce a una cuestión étnica y no política, provocando la multiplicación de etnicismos intranacionales o transnacionales (celtas, vascos, kurdos...). Es en este contexto de cambio, que tiene lugar lo que se ha denominado “etnogénesis” (Abercrombie), y donde a falta de una “socialidad mecánica” con formas asociativas racionales y funcionales, estructuras organizativas institucionalizadas, se busca en lo étnico, en las pertenencias culturales y participación en las tradiciones comunes una estrategia de identidad y cohesión social. Tal *babelización étnica* de todo el mundo responde a una triple lógica asociativa: de marginalización o reagrupamiento respecto de sociedades más am-

plias, un lógica de intensas identificaciones internas, y una lógica de fuertes confrontaciones exteriores²⁹².

Que el síndrome de la etnicidad esté investido de una profusa imaginería y simbología, que dé lugar a invenciones rituales y ceremoniales, corresponde a la intensa carga afectiva, que necesitan sus referentes de identificación y de acción social, para compensar los déficits de racionalidad sociológica. Esto mismo ha contribuido a que lo *étnico* se vuelva una categoría emblemática de la sociedad moderna, y que se traduzca en gustos y estilos. Lo *étnico* define hoy modas vestimentarias de alta costura como del “pret-a-porter”, gustos culinarios y gastronomías que buscan sabores exóticos (“cocina étnica”), peinados, perfumes y hasta la misma cosmética corporal con los tatuajes y los “piercing” promueven el primitivismo étnico. Nada casual que en el marco de las transformaciones “postsociales” del mundo moderno y de los frenesís étnicos, la adolescencia de la sociedad actual aparezca como el principal y más ostensible soporte de las formas que adoptan estos procesos. La razón más obvia de esta coincidencia es que “la clase adolescente” como categoría social, y no ya en cuanto grupo de edad en transición, ha sido producto de estos mismos cambios y procesos. De ahí que de todas las “tribus urbanas” la adolescencia parezca la más representativa, y donde mejor se expresan los rasgos “tribales” de un grupo, cuyas dificultades y limitaciones para integrarse a la sociedad adulta, no hacen más que encubrir las lógicas y fuerzas excluyentes de esta misma sociedad, que encuentra en la adolescencia su principal presa y víctima.

Una interpretación del fenómeno “etnocéntrico”, del “retorno de lo Étnico” y del etnicismo en la moderna sociedad global no tendría que pasar por alto la explicación política, y cuyo presupuesto reside en la tradición aristotélica del pensamiento griego que identificaba los “pueblos” o “naciones”, “*ethné*”, en cuanto diferentes y opuestos a las

292 En la misma línea crítica y argumentativa de Weber se sitúa una gran obra actual, cuyo cuestionamiento del moderno fenómeno étnico es enfocado desde perspectivas distintas: *Le retour de l'ethnocentrisme ethnique versus universalisme cannibale*, La revue du M.A.U.S.S., La Découverte, Paris, 1999.

“*polis*”: sociedades a-políticas o pre-políticas. De hecho la etnogénesis y etnicismos modernos responden a una despolitización de la sociedad, de sus relaciones y conflictos sociales, de las luchas y hasta de las mismas guerras: los hombres y pueblos dejan de ser amigos y enemigos entre sí, dejan de ser adversarios o aliados, para convertirse en sujetos, víctimas y culpables irreductibles de pertenecer a una raza o etnia, a una cultura o religión. Ahora bien, que la etnicidad sea un artificio conceptual, una ficción o simple criterio clasificatorio de auto-identificación y hetero-identificación no significa que no responda a una estrategia política, a una voluntad o proyecto intensamente investido de pasión, capaz de convertirse en un arma letal de luchas y guerras, reivindicaciones e impugnaciones, de defensas y exclusiones. Cuando desaparece la *sociedad política* disuelta por la *sociedad de mercado*, emerge la *sociedad étnica* con el único programa de sobrevivir en el futuro sin un proyecto político. Pero con un riesgo mortífero tan suicidiario como etnocidiario, ya que la destructividad étnica puede ser tan cruenta hacia fuera (la otras etnias) como hacia su propio interior, al suprimir todas las diferencias intra-étnicas. Pues los “odios identitarios” procuran un delirio compartido tanto de regresión sobre la supuesta identidad como de agresión contra lo que se percibe una identidad opuesta; es decir, cualquier diferencia. Y como la diferencia no es una realidad en sí misma sino una fuerza y lógica irreductibles e intrínsecas al hombre y sociedad humana, la pulsión etnocidiaria del etnicismo sería ilimitada. En la práctica la ilusión y creencia biológicas sobre las que se supone fundado y reproducido lo étnico sirven para encubrir su *irracional ideología*. Así se pone de manifiesto cómo lo étnico niega el proceso de diferenciación esencial a la cultura humana, y por consiguiente niega también toda interculturalidad, ya que la interetnicidad es imposible.

3. La nueva antropología de la sociedad post-societal e hiperétnica

No ha sido suficiente que la “ruptura antropológica” haya cuestionado el discurso etnográfico y etnológico, y criticado el déficit conceptual y científico de la noción de etnia junto con sus implicaciones y alcances ideológicos; la misma antropología habrá de dar cuenta también de ese “retorno de lo étnico”, de las nuevas lógicas y fuerzas étni-

cas, de sus discursividades e interpelaciones, y en definitiva de esa suerte de “etnogénesis”, que de manera en apariencia anacrónica invade la actual modernidad y coexiste coextensivamente con el fenómeno de la globalización. Ante tales constataciones y planteamientos cabe preguntarse si la fase de *invención del hombre*, iniciada según Foucault en el siglo XVI europeo como parte de un proceso civilizatorio global, habría llegado a su fin, y nos encontraríamos al inicio de un nuevo período, en el que las diferencias, diversidades y desigualdades entre los hombres y las sociedades humanas se imponen con tal predominio sobre las identificaciones entre ellos y su comunidad, que a corto, mediano o largo plazo terminarían eliminando la misma noción y el valor del hombre y de la originaria unidad de la sociedad humana. En cualquier caso compete también a la misma antropología saldar críticamente las cuentas de este proceso. Se diría que no estando aun plenamente concluida y consolidada la transformación del discurso etnológico en el antropológico, ya éste se halla amenazado y entra en crisis bajo el ímpetu ideológico y político, que ejercen nuevas fuerzas e intereses, los cuales sin negar expresamente la común unidad de la especie y sociedad humanas, la someten a las representaciones y discursos e interpelaciones de los etnicismos y etnicidades más desenfundados, y a nuevos “choques civilizatorios” y culturales con una violencia inédita. Hoy ya no se debe hacer antropología con parámetros y modelos etnológicos; todo lo contrario, hasta el estudio de una etnia y el estudio de cada cultura tendrían que ser antropológicos: es decir, pensando que se trata de variaciones y transformaciones diferenciales de la misma sociedad y cultura humanas²⁹³.

Frente a esta *babelización étnica* de la sociedad humana por todo el mundo la antropología habrá de responder a un nuevo desafío con nuevas y diversas tareas. Ya no se trata de descubrir la común unidad

293 Por desgracia, como reconoce Laplantine, “la mayor parte de los etnólogos actuales no son antropológicos... todo lo más llegan a estudiar *variedades* de culturas, pero casi nunca el estudio de los procesos de *variabilidad de la cultura*” (p.170).

del hombre y de la sociedad humana más allá de las diferencias y diversidades culturales, sino de “desetnizar” tales diferencias culturales, cuestionar y criticar sus supuestos fundamentos étnico-raciales, para poner de manifiesto tanto su formación histórica, el carácter histórico de sus mismas tradiciones, como las lógicas sociales subyacente a dichas culturas y su evolución. Más aún, la antropología está llamada a mostrar cómo no hay formación cultural por muy original y originaria que parezca, que no sea “plural” e “intercultural”: es decir resultado de una agregación o convergencia, acumulación y condensación de otras culturas, producto de procesos de interculturalidad más o menos largos y complejos, tensos y conflictivos. La transformación de la etnología en antropología supuso en un primer momento un “eclipse de la distancia”, y por consiguiente una frecuente sustitución de los recorridos espaciales (viajes de un territorio al “otro”) por desplazamientos más teóricos y mentales que geográficos²⁹⁴. La actual antropología no necesita reconvertirse en etnología para afrontar el moderno fenómeno étnico, todo lo contrario, ya que tampoco puede abdicar de esa *invención del hombre* foucaultniana, mientras que sí debe resistirse a su “próximo fin”. Por ello habrá de actuar de nuevo como una “antropología de urgencia”, no ya para apurar la observación de las últimas sociedades “salvajes” antes de su desaparición (la gran preocupación de Lévi-Strauss hacia los años 40), sino para impedir que los ímpetus y furros étnicos de la modernidad puedan llegar a “terminar con el hombre” como presentía Foucault, aboliendo la idea y experiencia de una común sociedad humana.

Para M. Augé es por una razón capital que los antropólogos “no deben dejar a los improvisadores el monopolio del sentido, el desciframiento del orden social, la definición de la identidad y del otro, del orden y del desorden, de lo razonable y de lo desrazonable, de lo normal, de lo funcional y de lo irracional”²⁹⁵. Quizás más que ninguna otra

294 Cfr. D. Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Puf, Paris, 1979:117s (Edic. española, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1977).

295 Marc Augé, 1994: 84s.

ciencia la antropología “debe dar muestras de responsabilidad en cuanto a los posibles usos sociales de sus análisis”²⁹⁶. Por esta misma razón el antropólogo hoy más que nunca habrá de reivindicar no sólo que la cultura es su objeto específico, sino sobre todo que sólo desde la rigurosidad científica de la antropología se puede legitimar un discurso sobre la cultura, cuestionando cualquier discursividad cultural sin la más mínima preocupación por justificar *desde donde* se discurre sobre la cultura. Pero el antropólogo está actualmente obligado a ir más allá de los discursos ingenuos sobre la cultura, de sus simples descripciones y caracterizaciones, para despejar sus internas fuerzas y lógicas históricas y sociales: “el antropólogo tendría así la tarea de restituir el *estilo* y de aclarar el *misterio* de cada cultura” (o.c., p.125); de mostrar cómo, al contrario del oficio del sociólogo, es la cultura que explica la sociedad, la significa y le confiere sentido.

A diferencia de la etnología, que era una antropología del exotismo, donde las diferencias radicales entre pueblos y culturas se encontraban atenuadas por sus relativas semejanzas, la actual “antropología sin exotismo”, cuando la modernidad ha culminado “la muerte del exotismo” (Augué, 1994:188), habrá de cumplir la difícil tarea de descubrir las nuevas diferencias entre los hombres, entre los pueblos y sociedades, “la difícil simbolización de las relaciones entre los hombres” (ibid.) atravesadas por los furores étnicos, y cómo salvar la idea y experiencia de *una sola* sociedad humana, que trasciende y penetra hasta los etnicismos más radicales. El antropólogo, a diferencia del etnólogo, ya no estudia la etnia, el grupo étnico o las características de su etnicidad, sino más bien la relación de una determinada sociedad o grupo social con su cultura, pero también con todo este complejo étnico: cómo vive dicha etnicidad, qué usos o estrategias hace de ella, cómo está discursiva e ideológicamente investida, de qué fuerzas o cohesiones socia-

296 El discurso antropológico, más aún que el filosófico, “puede tener implicaciones políticas que es necesario en la medida de lo posible tratar de prever antes que las circunstancias se encargen de revelarse y realizarlas” (J. Bouveresse, *Le Monde aujourd'hui*, dimanche 19 février 1984, p. xv). A esto mismo se refiere Michael Giraud en la crítica a Lévi-Strauss que se comenta más adelante.

les es depositario lo étnico; cómo vive incluso la creencia en un supuesto parentesco común, el sentimiento de una misma pertenencia compartida, la participación en las mismas tradiciones y simbolismos culturales; y sobre todo una comunidad de origen y de reconocimientos mutuos en una modernidad, donde los desconocimientos son tan generalizados. Lo cual significa tener muy en cuenta que, cuando un grupo étnico se constituye en un universo de reconocimientos, simultáneamente se convierte en una comunidad de desconocimientos y repudios de los otros universos de reconocimiento. El endurecimiento de la categoría étnica da cuenta de un predominio de la lógica de la identidad sobre la de la alteridad, como si fueran excluyentes, y “ante la imposibilidad de pensar el otro como sujeto (el que no es parecido a mí, ni diferente de mí y que por ello está vinculado conmigo), se hace de él un extranjero”²⁹⁷. Según esto el grupo étnico es la negación absoluta de la interculturalidad tanto interna como exterior; ya que toda sociedad o cualquier grupo humano que reconoce a su interior un “diálogo de subculturas” abdica ya de su etnicidad constitutiva, para desentnizar la cultura y hacer de ella una relación intercultural inscrita en la historia.

Más allá de la multiplicación y diversificación ilimitada de etnias, el objeto de la antropología seguirá siendo la cultura, en cuanto síntesis y substrato de todas las diferencias; pero mientras que las diferencias étnicas se presentan irreductibles entre sí, blindadas e impermeables entre ellas, las culturas sólo existen como producto de interculturalidades, de ósmosis interculturales, y sólo se desarrollan y hasta se diversifican interculturalmente. Sin dejar de ser una “singularidad colectiva”, su diferencia sólo es posible y pensable en cuanto referencia a las otras culturas. En esto consiste la paradoja de la antropología, “la que se puede expresar ya sea por referencia a su objeto (las culturas como totalidades son diferentes pero no son comprensibles sino en la medida que son comparables), ya sea por referencia a su método (que pre-

297 Para Marc Augé (1994: 88s) cualquier categoría, la étnica, la religión, origen geográfico... dejan de ser una relación, ruptura del vínculo simbólico, para representar una identidad tan sustantiva como excluyente.

tende combinar la observación participante y la mirada distante)” (Augé, 1994:94s).

A la antropología moderna le compete descubrir no sólo que la “propia” cultura es un “otro” tan desconocido y diferente como lo son las “otras culturas”, sino también que el mismo hombre, cada individuo como cada grupo son siempre “uno mismo” pero también un “otro”; su identidad pero también una diferencia resultan siempre de una relación; será el *sujeto* cartesiano, a partir del cual existe y se entiende toda la realidad, pero es también el *objeto* de todas las ciencias sociales o humanas, desde la arqueología y antropología hasta la sociología, la lingüística y la política, pasando por la psicología, comunicación... Y además es siempre plural, ya que “cada hombre existe en y por su relación a los otros, los hombres son diferentes entre ellos por su sexualidad, su carácter, sus pertenencias etnoculturales, su posición social, etc.” (Augé, p.130). Esto hace que el hombre en cuanto sujeto y objeto de conocimiento siempre sea conocimiento de sí mismo pero en cuanto un “otro”. En conclusión, la tarea de la antropología consiste no tanto en demostrar las condiciones de posibilidad de reconocerse en “el otro” cuanto en la necesidad de tal reconocimiento y en las nefastas consecuencias que para uno mismo como para el “otro” resultarían de cualquier forma de desconocimiento; desde las que conducirían a las disposiciones más o menos xenófobas y racistas, reales o simbólicas, hasta las más estériles atrofas culturales.

En ningún campo se manifiesta con mayor intensidad el reto político de la antropología que en su actual confrontación con el más moderno de todos los fenómenos: el síndrome étnico. Es obvio que el *etnocentrismo* no tiene necesariamente presupuestos *racistas*, y que una distinción conceptual entre *xenofobia* y *racismo* es tan obligada cuanto ambas nociones pueden implicar posiciones ideológicas y políticas de muy diferente grado y alcances. En segundo lugar, que el etnocentrismo pueda llegar a *universalizarse* en las sociedades actuales del mundo global no permite concluir lógicamente que sea *ineluctable* y mucho

menos *legitimable*²⁹⁸. En tercer lugar, tampoco cabe comprender y justificar el etnocentrismo como un freno a los intercambios culturales, que en un mundo global producirían la homogeneidad y la uniformidad de culturas, liquidando la riqueza y creatividad de las diferencias y diversidades culturales. No es a costa de una “incomunicabilidad relativa de las culturas”, de “oponerse entre ellas”, de “una cierta impermeabilidad entre ellas”, que las culturas mantienen sus diferencias, como sostiene Lévi-Strauss en la revisión de su texto de 1971 (1983). Cuando los “derechos a la diferencia” y “el elogio de la diferencia” se justifican étnicamente y no como resultado de los mismos intercambios culturales, la lógica del *apartheid* cultural puede degenerar en estrategias, políticas y luchas etnocidarias. Pero más grave aún que el discurso revisionista a lo Lévi-Strauss son sus argumentos de orden “natural”, orgánico o instintivo, poco honorables para un pensar antropológico, al que tanto debe la moderna antropología, y que tanto había combatido en el pasado las argumentaciones “naturalistas” y “orgánicas”.

Que el etnocentrismo haya sido un fenómeno tan compartido a lo ancho del mundo como a lo largo de la historia, y que en la actualidad se vuelva endémico, no justifica su inevitabilidad y mucho menos que no sea impugnado; y peor aún sería concluir que por todo ello sea innato en el hombre, que tenga “sólidos fundamentos psicológicos, que tienden a hacerlo reaparecer en cada uno...”, o que sea producto de “inclinaciones... consubstanciales a nuestra especie”. Como certeramente

298 En estos términos critica Michel Giraud (“Le regard égaré: ethnocentrisme, xénophobie ou racisme?” en *Les Temps Modernes*, n. 459, octubre, 1984) un cambio de posición de Lévi-Strauss, que en un principio (*La question raciale devant la science moderne*, UNESCO, Paris, 1952; texto publicado con algunas variantes en *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973), consideró “aberración” y “reacciones groseras de barbarie” - “bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie” - el etnocentrismo y sus consecuencias, para en un texto posterior adoptar una postura revisionista considerándolos “actitudes normales”, “incluso legítimas y en todo caso inevitables... de las que sería ilusorio que la humanidad pudiera liberarse un día, ni siquiera que fuera deseable lograrlo... siempre inevitables, con frecuencia fecundas y al mismo tiempo preñadas de peligros, cuando se exacerbán” (*Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983: préface).

precisa Giraud (1984:741) un argumento naturalista en una explicación sociológica olvida la sacrosanta regla durkheimiana, exigiendo que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social²⁹⁹. Más allá de cuestionar estas posiciones y argumentos, el antropólogo habrá de comprender y explicar los distintos etnicismos y sus particulares etnocentrismos por razones históricas y sociológicas, y en base de sus “particulares sistemas de relaciones socio-culturales fundados sobre correlaciones de fuerza y de hostilidad o correlaciones de dominación y de explotación, que contribuyen a producir” (ibid.). Esto conduce a una primera conclusión práctica y política muy obvia: no es por una pedagogía de la interculturalidad, que se resuelve el etnocentrismo, sino transformando las estructuras sociales que lo engendran. Nunca será una educación intercultural, la que puede organizar y regular, normar y valorar los intercambios culturales, sino la restauración por medio de cambios estructurales de la *soberanía* de los grupos receptores del intercambio cultural y la *igualdad* entre todos los participantes del intercambio” (Giraud, 1984:748). Aunque de manera más inmediata y concreta nada contribuye más y mejor a promover las experiencias interculturales en la actualidad, que el mostrar y demostrar en qué consiste y ha consistido siempre la interculturalidad, precisamente en una época donde las confusiones ideológicas y las manipulaciones políticas de los conceptos tanto tergiversan y corrompen la idea y el hecho de la *interculturalidad*³⁰⁰.

Si el primer error de Lévi-Strauss en su revisión de *Raza y Cultura* consiste en desplazar la universalidad del etnocentrismo a su legi-

299 El mismo Giraud lamenta tener que cuestionar a un Lévi-Strauss con este género de argumentos, cuando la antropología le debe tanto por sus implacables refutaciones de tesis naturalistas; entre otros temas en referencia a la paternidad (p.741, nota 15).

300 Mientras que actualmente en Ecuador un programa de estudios de educación media y universitaria definidos como interculturales está rectificando su orientación tanto científico-académica como socio-cultural, ya que estaba destinado exclusivamente para indígenas, y ahora pretende dirigirse también al sector mestizo, una Universidad indígena se está instituyendo con aquella orientación y especificidad indigenistas, no sólo contradiciendo la esencia institucional de la misma *Universidad* sino también la misma interculturalidad.

timidad, el segundo responde a otro desplazamiento: pasar de las adhesiones, pertenencias y vinculaciones de un individuo, un pueblo o grupo social a su cultura (que no implica etnocentrismo alguno) a la creencia, sentimiento y convicción en la superioridad de esta cultura sobre todas las demás (esencial prejuicio etnocentrista); también en esto incurre en un revisionismo inexplicable y opuesto a sus anteriores ideas: “nadie es culpable de colocar una manera de vivir y pensar *por encima de todas las otras* y de sentir poco atractivo respecto de unos u otros modos de vida, respetables en sí mismos, pero alejados del que uno se encuentra tradicionalmente adherido”³⁰¹. ¿Por qué no conjugar más que conciliar las exigencias de “la fidelidad a la propia identidad y la apertura a los otros”, como en un momento pensaba el autor de “Raza e Historia”, en contra de lo que después pensará como “antinomias” ese mismo autor en *Le regard éloigné*? El mismo proceso de globalización actual demuestra en qué medida los intercambios culturales en todo el mundo, al mismo tiempo que responden a un proceso de *entropía*, de homogeneizaciones y de creciente participación en un capital cultural y civilizatorio común, cada vez más amplia e intensamente compartido, simultáneamente se opera un proceso paralelo inverso, equivalente y complementario de *negentropías*, de diferenciaciones y diversificaciones³⁰². Es precisamente de este proceso, que el síndrome

301 Giraud radicaliza su crítica anotando que a diferencia de los etnocentrismos ingenuos de las sociedades primitivas o tradicionales, que relevaba más bien de “indiferencia respecto de las otras culturas” (en palabras del mismo Lévi-Strauss), el etnocentrismo moderno desemboca en prácticas discriminatorias, segregacionistas y se convierte en arma ideológica de prácticas represivas.

302 El desarrollo de la comunidad europea tiene efectos de homogeneización cultural ya visibles. Cuando uno regresa de fuera de Europa a España, Italia o Francia percibe que los españoles, los italianos y los franceses son cada vez menos españoles, italianos y franceses y cada vez más europeos; pero simultáneamente nota cómo al interior de cada país se marcan y resaltan cada vez más las diferencias y particularidades culturales de cada región. Según estos tres fenómenos se operan simultáneamente a nivel de las identidades culturales: una cierta europeización, una cierta desnacionalización y una creciente regionalización; pero ninguno de estos fenómenos es tan radical como para hacerse excluyente. Más bien son complementarios.

etnicista aparece como una consecuencia y anomalía perversas. Las diferencias culturales entre pueblos debidas al aislamiento y distancias entre ellos no son más importantes que aquellas debidas a la proximidad, ya que la necesidad de diferenciarse al interior de la comunicación y los intercambios culturales es tanto más fuerte y creativa que la diferenciación al margen de un intercambio cultural³⁰³.

Un ejemplo concreto pero muy ilustrativo tomado del área cultural andina muestra cómo las relaciones y comunicación entre culturas posee un efecto de diferenciación entre ellas, y cómo se identifican tanto en lo que comparten en común cuanto oponiéndose en sus propiedades específicas, cumpliendo el principio de que toda identidad conjuga siempre lo idéntico con lo “otro”. La identidad (lo mismo que la diferencia) nunca es un dato o un hecho sino una construcción, en la que intervienen los otros tanto como uno mismo. Se trata de dos pequeñas áreas culturales, *tarabuco* y *jalq’a* al este y oeste de Sucre respectivamente al norte de Potosí (Bolivia), cuyos diseños textiles poseen un “innegable tronco común”, al igual que ambos grupos, que tienen un “origen común a pesar de sus marcadas diferencias”³⁰⁴. Ambos estilos de tejidos se diferencian en su espacio textil (muy segmentado el tarabuco y muy homogéneo del jalq’a), en sus diferencias cromáticas (irizado y suave el tarabuco, más monótono y oscuro o contrastado el jalq’a) y temáticas (más geométrico el tarabuco y más figurativo el jalq’a); las diferencias “establecen oposiciones a todo nivel... no se ignoran como parece ocurrir en la vida diaria; se observan, se toman como referencia el uno al otro” (p.43); incluso parecen haberse ido diferenciándose y oponiéndose cada vez más sin perder ciertas matrices comunes a lo largo de los últimos años, debido precisamente a una mayor cerca-

303 El mismo Lévi-Strauss reconoce en un determinado momento (1973: 382) que “la diversidad de culturas humanas... es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen”.

304 Nos referimos siempre al magistral estudio de V. Cereceda, J. Dávalos, J. Mejía, *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles tarabuco y jalq’a*, Asur, Sucre, 1998.

nía, comunicación e intercambio entre ellos³⁰⁵. El análisis de este caso demuestra hasta qué punto no es posible un estudio completo y coherente de una cultura o “área cultural” que no incorpore la dimensión intercultural, ya que con frecuencia es precisamente ésta la que proporciona la más fecunda clave interpretativa de la formación y las formas de cualquier cultura.

Mientras que lo étnico aparece como resultado de la destrucción de la interculturalidad, de una disolución de los vínculos interculturales o ruptura de las relaciones - flujos entre culturas, en contra de una “razón etnológica” tendiente a aislar geográfica e históricamente las unidades étnicas, la “razón antropológica” propone más bien lo que Amselle llama una “lógica mestiza”; de hecho, una “lógica intercultural” capaz de pensar cada pueblo al interior de un continuo socio-cultural, y cada cultura al interior de una arqueología e historia interculturales, así como de una convergencia y condensación de culturas. Pues no hay grupo humano por muy primitivo y aislado que se encuentre, que no sea parte de un área y complejo sistema transformaciones socio-culturales. La antropología nunca se halla completa y definitivamente liberada de una “razón etnológica”, que se limite a identificar cualquier sociedad por la definición y caracterización de un cierto número de “diferencias” culturales, que además de aislarla la confina al margen de cualquier relación de interculturalidad. Siempre la “racionalidad etnológica” impide al antropólogo un real “reconocimiento” de

305 Conviene mencionar aquí que el tejido en las sociedades andinas, además de ser un objeto cultural de intensas condensaciones sociales y simbólicas (de intercambio, ceremoniales...), es el mejor medio de expresión de los idearios, mentalidades y representaciones colectivas. Se podría hablar de un “pensamiento textil” en los Andes, de la misma manera que cabe considerar un “pensamiento cerámico” o un “pensamiento arquitectónico” (Panofski). Cfr. V. Cereceda, “Sémiologie des tissus andins: les talegas d’Isluga” en *Annales. E.S.C.*, 33 année, n. 5-6, 1978; “Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku”, en Th. Bousse Cassagne, O. Harris, Tristan Platt, V. Cereceda, *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, Hisbol, La Paz, 1987; J. Sánchez Parga, *Textos textiles en la tradición andina*, IADAP, Quito, 1995.

las culturas estudiadas a partir de la propia cultura así como el reconocimiento de ésta a partir del de aquellas, haciendo del mismo pensar antropológico un ejercicio de interculturalidad.

La idea de mestizaje sólo es concebible dentro de una ideología étnica y racial, pero no dentro de una teoría de la cultura. Que una cultura sea producto de “mezclas” culturales, resultado de un intercambio de culturas, de profundas y complejas interculturalidades, ello no significa que dicha cultura sea “mestiza”; conceptualmente hablando no hay *culturas mestizas* ya que los componentes culturales integrados en una nueva formación cultural ya no son los mismos. Por eso la interculturalidad es esencialmente transformación cultural³⁰⁶. De acuerdo a estos planteamientos hablar de “culturas mestizas” supondría que hay culturas que no lo son, cuando en realidad sería más bien una aberración cultural pensar en *culturas puras*, puesto que en términos estrictos ya no serían culturas mestizas las que se forman a partir de toda una historia de mestizajes que se remontan en el origen de los tiempos.

4. Crítica político-antropológica de la etnicidad

La antropología representa un programa intelectual y político profundamente anti-étnico, ya que concibe la sociedad humana fundada en el *don* o intercambio (M. Mauss) y no sobre cualquier otra realidad genética o racial; en la “*prohibición del incesto*” (Lévi-Strauss), que significa el imperativo exogámico de trascender las relaciones familiares del intercambio más primario (el de las mujeres) para establecer relaciones sociales más amplias; en el *vínculo de alianza* constitutivo de la familia humana con la presencia del padre sobre los *vínculos genéticos* o consanguíneos de la relación materna. Si “no hay de hecho antropología sin intercambio”³⁰⁷, se está afirmando que la cultura objeto de la

306 Se podrá hablar de pureza étnica y mestizaje étnico, pero no de purezas y mestizajes culturales. Esta ilusión ha sido particularmente fatal en los Balcanes (como en cualquier otro lugar del mundo), cuya riqueza está justamente constituida por interacciones milenarias: cfr. Bogdan Bogdanovic, “Les brouillages politiques de la mémoire”, *Esprit*, n. 252, mayo, 1999: 39.

307 Fr. Laplantine, *L'anthropologie*, Payot, Paris, 2001: 26.

antropología es intercambio, y que la antropología no estudia más que la sociedad humana desde la perspectiva sus diferentes formas y sentidos de intercambio. La antropología es la ciencia de la socialidad simbólica del lazo y cohesión culturales por encima de cualquier “vínculo de sangre” (*Blutverband* de Weber); el trabajo antropológico sólo es posible y se desarrolla contra la fuerza centrípeta de toda etnicidad: el etnocentrismo. De otro lado la antropología supone la común unidad humana en cuanto condición de la plural diversidad de culturas; es aquella la que hace posible éstas, mientras que la etnología o las ideologías de la etnicidad se fundan sobre el presupuesto de la multiplicidad étnica. Si por un lado la antropología presupone que todas las culturas comparten la misma naturaleza (sociedad) humana, y por consiguiente pueden reconocerse y relacionarse e intercambiar entre ellas, por su lado las etnias al no participar en una supuesta “eticidad” común (supra o infra étnica) son irreductibles entre sí y por consiguiente incomunicables; más aún el intercambio y la comunicación entre ellas tendería a disolver su especificidad genética o racial. En este sentido se comprende que el concepto de “mestizaje” se funde en presupuestos étnicos y raciales, pero sea inconcebible su aplicación al campo de la cultura. Finalmente, la antropología se define como una teoría de la cultura, a diferencia de los discursos étnicos que sustituyen la cultura por la etnicidad con la “oculta convicción o prejuicio que las diferencias en la cultura o en el modo de vida se fundan sobre un principio ancestral o alguna entidad original”³⁰⁸; despojando a las culturas de toda historicidad en la medida que se identifican con lo étnico. Por eso para los etnicismos no hay cambio ni mucho menos intercambio culturales, sino un fijación absoluta de todos sus caracteres.

Si la noción de *ethnos* aparece y circula como eufemismo de *raza* (en Gobineau es expresamente sinónimo de raza), en la medida que se usa en referencia a cultura, implícitamente hay que inferir una aso-

308 Anemarie Rivera, “Ethnie - Ethnicité”, en *Le retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme cannibale*, La Revue du M.A.U.S.S., n. 13, La Découverte, Paris, 1999: 44.

ciación monstruosa entre raza y cultura bajo los supuestos étnicos. Y sin embargo lo étnico no sólo es opuesto a lo cultural, sino que se manifiesta con una dinámica anticultural al oponerse y resistir a toda posible interculturalidad, al definirse como un “grupo cerrado que se auto-reproduce en el plano biológico”³⁰⁹. El origen político del concepto griego de etnia resulta muy esclarecedor de la estruendosa explosión de los etnicismos en la actualidad y de sus implicaciones políticas. Para los griegos de la época clásica, como ya se ha señalado más arriba, las *ethné* eran los otros pueblos ajenos y diferentes a los de la *polis* o pueblos organizados políticamente; de hecho la etnología nace en cuanto ciencia de los pueblos o sociedades a-políticos, supuestamente “sin Estado” o “contra el Estado” (Clastres). Si lo étnico se refiere a lo opuesto a político, su déficit de politicidad y por consiguiente de cultura, resulta muy sintomático que el síndrome étnico de la modernidad, las etnogénesis desencadenadas y los discursos etnicistas coinciden con un global proceso de despolitización de las sociedades actuales; como si el declive de la sociedad política diera paso ineludiblemente a la emergencia de lo étnico. Lo que a su vez daría lugar a un nuevo orden del conflicto y de las luchas entre los pueblos: aquel y estos despojados de toda politicidad, las guerras étnicas se vuelven etnocidarias y genocidas; más dominadas por el odio y el miedo que por fuerzas políticas e intereses económicos; o más bien utilizadas o instrumentalizadas por estos para encubrir su total falta de legitimidad.

La implosión de lo étnico con la aparición de una multiplicidad de biografías étnicas resulta de la desaparición de los “grandes relatos” e historias y de la disolución de las grandes formaciones asociativas y organizativas: la nación, el partido, el sindicato, la familia, la iglesia... A falta de otros vínculos, alianzas y pertenencias, de otras socialidades y solidaridades, los hombres, pueblos y grupos, han buscado en la etnia

309 Paul Mercier, “Tradition, changement, histoire: les Somba du Dahomey septentrional”, en *Anthropos*, 1968: 49. Este como otros autores que siguen la línea weberiana define la etnia como “una entidad sustancial, quizás natural y por ello inmutable” (p.49).

un reducto irreductible de cohesión social fundado en algo tan irreal e imaginario (raza, sangre, arquetipos primordiales) y tan arcaico como capaz de resistir a la acción de la historia y de la acción social. Puesto que lo étnico es infrasocial e infrapolítico, por tal razón constituye el factor que mayor cohesión interna proporcionaría y que mayor confrontación externa provoca. De esta manera la etnización de la acción social supone una despolitización de la misma acción y de todo conflicto, haciendo que las metamorfosis del poder y de la guerra se vuelvan cruelmente inmoladoras y exterminadoras. Cuando la guerra se vuelve étnica, el genocidio no puede no ser aniquilador y sanguinario; cuando las guerras ya no se hacen para vencer al enemigo sino para destruirlo y eliminarlo. Y esto mismo explica la recuperación de las potencialidades violentas de la rivalidad étnica para fines políticos. Lo que se ha expresado en la contradictoria fórmula de “políticas del odio”, y que despeja un equívoco: no es en el fondo lo étnico que guía lo político sino a la inversa, la política instrumentaliza lo étnico. Nada casual que la globalización política haya hecho de los etnicismos una de sus armas más mortíferas, pues “una tal etnización no produce más que incandescencia política al interior de un grupo, e igualmente genera una violencia si no inédita al menos resurgente”³¹⁰. Cuando la violencia política carece de legitimidad, la busca en lo étnico, por eso la nueva deslegitimación política de la violencia y la guerra transforman los enemigos en víctimas y verdugos. Que la etnicidad sea un artificio, una ficción sociológica y un simple criterio clasificatorio o referente imaginario de auto-identificación, no significa que no responde a una estrategia y a una voluntad y proyecto investidos de intereses y pasiones, para convertirse en arma de luchas y reivindicaciones.

De la etnicidad y de las ideologías étnicas se ha criticado preferentemente y casi de manera exclusiva su etnocentrismo y el efecto de rechazo etnocidiario respecto de las otras formaciones étnicas, su resis-

310 Cfr. A. Garapon & Olivier Mongin, “De Phnom Penh à Pristina: métamorphoses du pouvoir et de la guerre”, en *Les politiques de la haine, Esprit*, n. 287, oct. 2001:11.

tencia e impermeabilidad a cualquier forma de intercambio; sin embargo las críticas han descuidado quizás el defecto y perversión mayores de lo étnico en sus efectos destructivos al interior de la misma etnia. La etnia sofoca y aniquila una de las lógicas y dinámicas más fundamentales y constitutivas de la sociedad y socialidad humanas: la individualización generadora de la diferenciación cultural. La etnia sólo se reproduce en la medida que elimina cualquier proceso de individualización y diferenciación a su interior; y en tal sentido la etnia es la muerte de la cultura, su radical negación. De ahí que todo etnicismo se vuelva necesariamente fundamentalista, fanático y totalitario³¹¹. Según Devereux el síndrome étnico corresponde a lo que él llama una “sociedad enferma”; cualquier pueblo, grupo humano o sociedad que “no tolera las individualizaciones y sublimaciones individuales, más bien fomenta la desdiferenciación, la desindividualización, la supresión, las inhibiciones, las formaciones reaccionales u otras manifestaciones regresivas” (1970:336). Una sociedad enferma es una sociedad despolitizada e incapaz por ello de soportar la libertad de sus individuos, las diferencias y confrontaciones entre ellos, los cambios a su interior producto de sus luchas³¹². Hay que pensar también la situación inversa, según la cual los etnicismos responden a sociedades enfermas y despolitizadas, que reprimen los cambios, los procesos de individualización y de diferen-

311 Para Devereux es el mismo psiquismo humano y la cultura los que “estimulan y amplían su tendencia biológica a la diferenciación, una individualización, una plasticidad y variabilidad del comportamiento” (*Essais d’ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1970: 334s). Al tratar de la cultura en cuanto diferencia y “pluralidad” e interculturalidad nos referimos más ampliamente a estos planteamientos de Devereux.

312 En un estudio reciente de comunidades indígenas de la Sierra andina (Ecuador) muy influidas por el discurso de la identidad étnica producto de programas de educación intercultural, constatamos el violento rechazo de las mujeres contra los cambios culturales de los varones migrantes, el rechazo de estos frente al inmovilismo cultural de sus mujeres, y el rechazo de una parte de las mujeres contra aquellas otras que se atrevían a fugarse de las comunidades para poder cambiar culturalmente. Cfr. *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, cultura y comunidad*, CAAP, Quito, 2002.

ciación culturales a su interior. La crisis de la política es también de la cultura, ya que ésta más que censurar y reprimir las individualizaciones las anima y fomenta; por eso la cultura es el lugar privilegiado de la creatividad humana, de la diferenciación ilimitada, de la sublimación simbólica.

El fenómeno étnico obliga a una repolitización del objeto y campo de la antropología, al conferirle una nueva competencia y performance éticas como nunca había gozado antes, y que en la actualidad puede ejercer con unos recursos teóricos y responsabilidades históricas, que antes no tuvo. Si ayer los antropólogos cayeron en la trampa de la etnología y de las etnias, y sin quererlo a veces se volvieron cómplices de los poderes coloniales, fue en parte por su falta de autonomía científica, pero también en parte por sus limitaciones teóricas³¹³. Hoy la antropología no tiene tales disculpas, para responder a los nuevos desafíos, sobre todo cuando ha sonado la hora para descubrir el Occidente y la modernidad con todos sus errores y terrores como objeto e interés de estudio. “La antropología, disciplina que muestra desde hace mucho tiempo un sentido crítico respecto de su propio contexto socio-cultural, está particularmente dotada para cuestionar la distinción entre la modernidad y la tradición, entre la racionalidad y la superstición”³¹⁴.

Esta renovación de la antropología no sería posible ni coherente sin una estrecha articulación entre sus desarrollos teóricos y sus retos

313 Para una determinada región cfr. la obra de J. P. Chrétien y en especial su libro *Le défi de l'Ethnicisme. Rwanda et Burundi: 1990-1996*, Karthala, Paris, 1997.

314 Michael Herzfeld, “L'anthropologie, pratique de la théorie”, en *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n.153, 1997:335. Este mismo autor precisa que “cada vez que el fin de la antropología ha sido proclamado a su interior, ha nacido una renovación del interés exterior como de la interna energía teórica” (p.338). Aunque las comparaciones sean odiosas, la sociedad moderna parece necesitar más del antropólogo que del sociólogo, de la misma manera que necesitaría más del psicoanalista que del psicólogo, por una simple distinción de *epistémé* o de enfoque.

políticos; ambas disposiciones son necesarias para entrar “en un período que ofrece a nuestra disciplina posibilidades sin precedentes, y en la cual su propia contribución a la sociedad humana será más decisiva que nunca”³¹⁵. Pero, hay que insistir, la antropología no podrá responder a los desafíos políticos, que son también teóricos, sin una profunda depuración de sus presupuestos epistemológicos, sin una crítica radical de sus mismos conceptos analíticos e interpretativos, sin una audaz readequación de sus métodos y procedimientos de estudio, y finalmente sin un claro y efectivo cuestionamiento de sus residuales prejuicios histórico-occidentales. Ya no se trata de descolonizar la antropología de sus tradicionales nociones, campos y objetos de estudio, técnicas y métodos, sino de modernizarlos por una reelaboración teórico-epistemológica, capaz de enfrentar la complejidad y dificultades de los problemas del mundo global. Precisamente porque “la postcolonialidad es una forma de conciencia mucho más radical que la teoría de la descolonización” (Robotham, 1997:399), hay que alertar sobre las fechorías y perversiones, que hoy puede cometer con las mejores intenciones la antropología de los aficionados o los antropólogos a sueldo de los nuevos *lobbies* e imperialismos internacionales, o de la *razón administrativa*. De hecho son muchas de estas antropologías baratas o financiadas para entonar los discursos de la etnicidad y de las identidades y de la interculturalidad, las que además de sembrar la confusión y el desconcierto han contribuido a endurecer las posiciones más reaccionarias y a enquistar idearios e imaginarios en situaciones de extrema regresión socio-cultural. Son estos antropólogos de barricada muy coyunturales, que asesoran tanto a los movimientos indígenas como a los organismos internacionales, que les convencen para recusar “la ciencia occidental” y para desarrollar sus propias “ciencias étnicas” (?); y es también la antropología vulgarizada y mediática, con toda su fácil aplicación, la que se presta a manipulaciones aberrantes y de nefastas consecuencias. Sin apoyar el “*clash*” entre civilizaciones de Huntington, sí propicia una lucha suave entre culturas.

315 Don Robotham, “Postcolonialités: le défi des nouvelles modernités”, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 153, 1997: 397.

Capítulo XI

IDENTIDAD Y ALTERIDAD

“El infierno son los otros” (Sartre).

“Los principios más fundamentales de la identidad... son aquellos que residen en el inconsciente” (P. Bourdieu, 1976:448).

“Toda unidad encierra una dualidad y cuando ésta se actualiza... no puede haber igualdad entre las dos mitades” (Lévi-Strauss, *Histoire du Linx*, p.29).

1. Obsesiones identitarias en la sociedad moderna

No puede plantearse la cuestión de la identidad ni iniciarse su tratamiento sin preguntarse previamente sobre la obsesión identitaria tan sintomática de la sociedad actual. ¿Por qué ese frenesí y preocupaciones por la identidad? ¿No será que la profunda crisis de identidad característica de la sociedad moderna ha conducido a una búsqueda desenfadada de identidades y a las más diversas ilusiones identitarias? Y lo que sería peor, tales afanes de identidad tienden a degenerar en las peores soluciones, las más mortíferas o suicidarias, que oscilan entre *el repliegue identitario* y los *odios identitarios*, que procuran un delirio compartido tanto de represión sobre la supuesta identidad colectiva, a cuyo interior no se permiten fisuras, diferencias ni disensiones, como de agresión contra lo que se percibe como cualquier “otro”, cualquier alteridad parecida u opuesta, por muy distante o cercana que sea³¹⁶.

316 Para G. Nicolás la “ilusión identitaria” se resuelve en simple creencia y los “odios identitarios”, que procuran una falsa realidad a aquella, participan de un delirio tanto de regresión sobre la supuesta identidad como de agresión contra lo que se percibe como identidad opuesta (“L’identité et ses mythes”, en *Le retour de l’ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme cannibale*, La revue du MAUSS, n. 13, La Découverte, Paris, 1999).

Pero el síndrome identitario se encuentra muy estrechamente asociado a otras patologías de la modernidad, como son los etnicismos, culturalismos y nacionalismos (sobre todo aquellos nacionalismos sin nación o contra la nación); de ahí las indiscriminadas variaciones del mismo ideologuema: identidad étnica, identidad cultural, identidad nacionalista; lo que de otro lado propicia una intensa pero confusa asociación entre etnicidad, cultura, nacionalismo e identidad, *naturalizando* o *biologizando* (étnicamente) lo que siempre han sido construcciones *históricas* (cultura, nación, identidad). Así es como la identidad cultural suplantó la categoría racial con la ventaja de ser ideológicamente más manejable y legitimable, pero también más fácilmente discriminatoria, en la medida que es capaz de producir cualquier forma de alteridad en cualquier situación. El hecho conclusivo es el ya mencionado espectro que agobia este fin de siglo: “la proliferación de neo-nacionalismos y de fundamentalismos, la celebración de identidades postuladas, el retorno de las lógicas de exclusión y de la violencia interétnica”³¹⁷.

Según esto la cuestión identitaria, todo su tratamiento ideológico, las representaciones sociales que cataliza y hasta las interpelaciones colectivas que moviliza, nada de ello es ajeno a un fenómeno similar y con el que se encuentra estrechamente articulado: la etnicidad, los etnicismos y las “etnogénesis” que proliferan por todo el mundo. Ambos fenómenos responden a las mismas causas, factores comunes los han producido y comparten elementos ideológicos e imaginarios, y sobre todo responden a usos y prácticas políticas similares. Sin embargo el problema de la identidad, más complejo y de presupuestos teóricos mucho más elaborados (de orden antropológico y psicoanalítico), no ha sido objeto más que de una antropología ingenua y espontánea, o simplemente ha servido de recetario para políticas y programas de acción social; a diferencia de lo *étnico* y lo *cultural*, que han merecido desarrollos críticos más académicos. Por el contrario, los estudios antropológicos y psicoanalíticos muy serios sobre la *identidad* parecen más

317 Mikhael Elbaz & Denisse Helly, (1995: 5).

bien ignorados, relegados a círculos de especialistas, y por ello no han influido en los discursos e interpelaciones más ideológicos y de divulgación. En cualquier caso, todas estas nociones parecen sufrir el mismo reduccionismo, con el que el marxismo doctrinario, no teórico, a mediados del siglo pasado, explicaba todo por la lucha de clases. También hoy una antropología más doctrinaria e instrumental que teórica se limita a practicar un reduccionismo étnico, cultural e identitario para los más diversos usos y consumos.

Estos reduccionismos tienen el efecto mágico e imaginario de abolir todas las otras relaciones y diferencias sociales, ignorarlas para supeditarlas y resolverlas en relaciones y diferencias interétnicas, interidentitarias e interculturales, como si éstas sobredeterminaran todas las demás (sociales, económicas y políticas). Se trata de una concepción unidimensional (y por consiguiente reduccionista) de la sociedad y del mundo, de sus estructuras, diferencias y relaciones; y en tal sentido la perspectiva culturalista, étnica o identitaria aparecen definiendo las relaciones y diferencias entre personas, grupos humanos y clases sociales, cuando en realidad no tienen fundamento sociológico alguno, para basarse únicamente en supuestos biológico-raciales, afectivos, imaginarios³¹⁸. Si por un lado, en términos sociológicos, es impensable definir las prácticas y representaciones sociales en referencia exclusiva a una identidad étnica, prescindiendo de la referencia a las otras categorías sociales (clases, género, profesión, filiaciones políticas...), de otro lado en términos antropológicos resulta cuestionable una “concepción fixista de la diferenciación cultural”, como si cada individuo viviera en una comunidad cultural, cada comunidad cultural poseyera su propia y exclusiva cultura, y cada cultura tuviese su propio espacio y fronteras so-

318 Para F. L. Machado en términos estrictamente estadísticos la posición étnica y culturalista es insostenible, ya que ignora otros vectores de diferenciación estructural tanto o más importantes. Factores como los de clase, género, región, educación, etc. definen mucho más las estructuras e identidades sociales que la etnia y la cultura (“Des cultures-iles a la société-archipel: critique de la conception multiculturaliste de la differentiation social et culturelle”, *Revue suisse de sociologie*, vol. 23, n.3, 1997).

ciales infranqueables; “como si las diversas culturas fueran círculos sociales que no se cruzan en ningún lugar” (Machado, 1997: 310ss). Una concepción del mundo basada sobre un mosaico de culturas o de archipiélagos culturales haría impensable la historia cultural de la sociedad humana. Y si mortíferas llegan a mostrarse las identidades étnicas y culturales respeto de “otras”, no menos letales pueden volverse al interior de sí mismas, cuando una sobrevaloración de la supuesta identidad cultural o étnica llega a degenerar en un “derecho a la servidumbre” (Finkielkraut)³¹⁹. Si ya el hablar de “exterior” e “interior” de una cultura resulta conceptualmente un error, como si las culturas tuvieran fronteras y fueran cartografiables, es un horror pensar que “dentro” de cada cultura no sean posibles ni pensables las diferenciaciones culturales correspondientes a los procesos de individualización de las personas y los grupos humanos dentro de cada sociedad.

De manera imperceptible se está operando una reconfiguración del racismo en base de un triple dispositivo ideológico-conceptual: reemplazamiento de la noción de raza por la de etnia o cultura; sustitución de la idea de pureza racial (pureza de sangre) por la de identidad cultural; y finalmente se escamotea la idea de desigualdad, encubriéndola por la de diferencia, haciendo que en el mejor de los casos se promueva una suerte de higienismo étnico y profilaxis cultural, evitando contactos para preservar las identidades diferenciales³²⁰. Estos fenó-

319 En este sentido no hay peor vasco para el radicalismo vasco que el no-nacionalista, para el fundamentalismo islámico no habría peor musulmán que el occidentalizado; ni para los sionistas, peor judío que el opuesto a la masacre de palestinos; como no hay para el indígena peor indígena que el que se vuelve *mishu* (mestizo).

320 “El racismo designa una teoría con pretensión científica, que se define por dos afirmaciones: existen razas biológicamente diferentes y definitivamente desiguales; existe un vínculo necesario entre estas características biológicas y los comportamientos sociales - en otros términos lo biológico determina lo social” (Dominique Schnapper, *La relation à l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris, 1998: 22). Pero el racismo como ideología responde a comportamientos racistas, que siempre “se inscriben en relaciones de dominación” (p.383).

menos y procesos ideológicos resultarían más inocentes e inofensivos, si el mundo no se encontrara dominado por lógicas de globalización y de exclusión, y los movimientos migratorios a todas las escalas (locales, nacionales, regionales e intercontinentales) no hubieran alcanzado tales dimensiones, intensidades y violencias. Es en este nuevo contexto que los discursos, interpelaciones, sentimientos e imaginarios en torno a la identidad y la cultura se convierten en armas de lucha y de guerra, de violentas exclusiones y reclusiones. Para comprender mejor lo que la ideología de la identidad repudia, mucho más de lo que pretende afirmar, es necesario partir primero de un análisis de aquellos factores que contribuyen a la crisis de identidad en el mundo moderno, para en segundo lugar esbozar una teoría del concepto de identidad y de la formación de las identidades. Puesto que la construcción fantasmática de una identidad fundada sobre una suerte de *etnia-ficción*, no hace más que encubrir la profunda crisis identitaria, que supone la orfandad o destrucción del “otro”. Todo intento de formación de una identidad sin alteridad resultará tan mortuorio como mortífero.

Que el estudio de la problemática relativa a la identidad compete plenamente a la antropología, se justifica no sólo por las ya mencionadas asociaciones de la identidad con lo étnico y cultural, y porque sea necesario cuestionar los discursos de una antropología aplicada, que tanto ha contribuido a malentendidos y perversiones, sino porque el concepto de identidad y la misma construcción de identidades giran en torno a lo que desde los orígenes de la antropología ha sido su objeto formal: la cuestión del “otro”. La antropología nace ya en su versión etnográfica y etnológica a partir del moderno descubrimiento de la *alteridad*: de un “otro” inédito, ignoto e inesperado: “la etnología nace como ciencia de las *ethné*, de otros pueblos” (A. Rivera, 1999:48). Hoy la antropología enfrenta la misma problemática pero en un contexto diferente y en una dimensión muy distinta, al enfocar la alteridad desde la identidad, y tras haber descubierto que “el otro” es una categoría de la misma condición humana. Pero si en el mundo actual de la globalización el “otro” ya no es un desconocido, no por ello se vuelve menos objeto de desconocimiento y desidentificación, de rechazo y elimina-

ción. Hoy el “otro” sólo puede ser aceptado a condición de que deje de ser “otro”: que deje de ser musulmán, magrebí o africano en Europa, que deje de ser “sudaca” en España, latino en EEUU... Los frenesís identitarios se vuelven obsesivos porque el “otro” se ha hecho insoportable; y el otro se ha vuelto insoportable porque quiere ser igual. Pero sin alteridad la identidad se vuelve patológica.

Cuando con el descubrimiento de América en el siglo XV-XVI Occidente se topa con una nueva dimensión del “otro”, la alteridad parecía más descubierta que producida, y se manifestaba escasa y localizable; era más bien *exótica* y suponía un esfuerzo o proceso de reconocimientos; actualmente son las identidades con sus profundas crisis identitarias, las que sufren una imperiosa necesidad de producir por doquier alteridades irreconocibles y desechables; el “otro” se ha vuelto profuso, frecuente y omnipresente, inquietante y amenazante: “las sociedades crean entre ellas diferencias para afirmar su propia identidad colectiva independientemente de todo otro interés” (G. Bethoud); aunque los intereses identitarios política y económicamente manipulados puedan mostrarse más mortíferos que los políticos y económicos. Peor aún: quien hasta ahora había sido un “prójimo” muy próximo, comienza a ser hoy percibido y vivido como un “otro”. La noción de etnicidad fuerza y refuerza la de identidad y alteridad, al mismo tiempo que las pervierte, en la medida que hace del “otro” no una alteridad complementaria sino una alteridad incompatible e insoportable. Puesto que la etnicidad es “un proceso continuo de dicotomización entre *nosotros* y *los otros*, en el cual los individuos utilizan marcadores, para definirse y definir sus relaciones con los otros” (Schnapper, 1998:158), al quedar el otro investido de una diferencia étnica, su alteridad deja de ser contraparte de la propia identidad, y de complementario el otro se vuelve incompatible. Mérito de la antropología en este nuevo contexto de la modernidad ha sido reconocer, que el “otro” es una categoría esencial del hombre, y que el conocimiento de la naturaleza social e histórica del hombre pasa necesariamente por la comprensión de su relación con un “otro”: como si la alteridad y la diferencia se encontraran inscritas en la misma condición humana; de ahí que la eliminación real o simbólica

de la alteridad acarree una profunda crisis de identidad. En este sentido la antropología en todas sus formas y fases de desarrollo seguirá siendo de una u otra manera, en contextos históricos distintos, el interminable estudio y discurso sobre “el otro”.

2. Factores críticos de la identidad

El decline del Estado-nación, que a partir de la Edad Moderna ha sido durante más de cinco siglos la fuente de la más amplia y más profundamente compartida identidad colectiva, la *identidad nacional*, aparece como la principal causa de la crisis identitaria en el mundo actual. Durante siglos con un gran poder interpelativo, de unificación de las diferencias y de cohesión social, con todos los recursos ideológicos, simbólicos e imaginarios, pero también coercitivos, el Estado nacional nacionalizó la cultura (con todas sus manifestaciones artísticas y literarias), nacionalizó la religión, la economía, la identidad y hasta las mismas conciencias. La historia nacional se escribió siempre como biografía de un pueblo, el relato de una identidad compartida; pero una *identidad nacional* sólo reconocible e identificable desde la identidad de “otras” naciones. El ocaso de los Estados nacionales acarreeó consigo la desaparición del “gran relato”, y la disolución de una identidad, que se mantiene residualmente, pero que ha dejado de ser el núcleo catalizador de todas las demás identificaciones. La orfandad de las identidades nacionales dará lugar a una feudalización identitaria, a la emergencia y revitalización de identidades regionales y locales, y cada vez más microfísicas. Todas aquellas áreas culturales históricamente anteriores al Estado nacional, y que la formación de este había sometido y unificado bajo una cultura e identidad dominantes y centrales, y que se vuelve nacional precisamente por su capacidad de nacionalizar las subculturas anteriores, aquellas culturas regionales y locales se revigorizan con una identidad propia, e incluso llegan a imponerse sobre los rescoldos de lo que había sido la cultura e identidad hegemónicas. En otros casos el decline del Estado-nación produce una suerte de vacíos históricos, donde más bien será necesario inventar una cultura y nuevas identidades particulares.

La substitución de una cultura-identidad nacional por nuevos nacionalismos culturales e identitarios ha adoptado las formas más variadas por todo el mundo, y ha generado los procesos más diversos tanto como crisis y conflictos de toda índole. Y no siempre se ha operado una simple sustitución de lo nacional por lo regional o local, ya que ambos niveles culturales e identitarios no dejan de conjugarse entre sí, fundirse y confundirse, competir o combinarse entre ellos; procesos todos estos aún inacabados y no exentos de mayor o menor conflictividad. Hay repudios viscerales de una identidad y cultura nacionales, como si se tratara de un artificio histórico-político que debe ser renegado con el mismo fanatismo y la misma violencia, con los que se necesita afirmar otro modelo de identidad y cultura; como si este último gozara de una mayor legitimidad histórica y más garantías políticas que aquel. Lo cual supondría desconocer medio milenio de una historia compartida y de intensas relaciones interculturales, de reconocimientos e identificaciones dentro de un mismo perímetro geográfico; todo lo cual sí llegó a fraguar una cultura e identidad nacionales, que no podrán dejar de reconocerse en referencia a las otras culturas nacionales³²¹. Poco importa que las culturas nacionales sean formaciones históricas, ya que no hay cultura que no sea producto de una formación histórica; y poco importa que *la* cultura nacional haya sido siempre un agregado de *culturas* infranacionales, puesto que tampoco hay cultura que no sea *plural*. Después de todo una cultura es siempre producto de relaciones interculturales con otras culturas; y esto que fue la cultura

321 Es obvio que el norte de Italia se parezca más al sur de Francia o de Suiza que a las regiones del sur de Italia, que vascos y catalanes españoles puedan ser más afines con sus pares del sur de Francia que con los andaluces del sur de España, y que los gallegos compartan con el mar y la gaita más con los escoceses que con los castellanos; que los *pastuzos* del norte del Ecuador tengan más en común con sus vecinos colombianos que con las regiones de la costa ecuatoriana; sin embargo en todos los casos el Estado nacional ha proporcionado durante siglos una historia común y un perímetro de relaciones e interacciones, de reconocimientos e identificaciones, que ciertamente han llegado a producir una real identidad y cultura. Sobre todo si entendemos que toda cultura es siempre *plural e interculturalidad*, y que no hay identidad sin alteridad.

nacional durante siglos se puede sostener de cada una de las culturas integradas por aquella: cada una de ellas, por muy histórica que sea, es producto de largas y complejas interculturalidades. Y si la identidad nacional se formó y desarrolló en referencia a “otras” identidades nacionales, no hay identidad particular por muy infranacional, local y regional que sea, que no se constituya en relación a una “otra” y al interior de un mutuo reconocimiento³²².

La idea de *identidad cultural* se entiende hoy como expresión del síndrome (crisis y obsesión) identitario, y como una de las formas de exaltación de las diferencias, al hacer de la diferencia cultural un reforzamiento de la diferencia identitaria: “la cultura existe sin conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias pueden manipular e incluso modificar una cultura, que entonces ya no tendrá mucho en común con lo que tenía antes. La cultura releva en gran parte de procesos inconscientes, mientras que la identidad remite a una norma de pertenencia necesariamente consciente, al fundarse sobre oposiciones simbólicas”³²³. La identidad social, la más inmediata para cualquier individuo o grupo, se caracteriza por un conjunto de pertenencias en el sistema social, que implican a su vez un correspondiente subsistema de inclusiones y exclusiones, las cuales permiten las identificaciones internas y las distinciones externas con los otros individuos y grupos. En esta perspectiva la *identidad cultural* supone recurrir a la cultura para instrumentalizarla, haciendo de ella un reforzamiento de este régimen de inclusiones y exclusiones, de identificaciones interiores y diferenciaciones exteriores. Esto implica una perversa manipulación de la cultura, cuya “*diferencia significante*” (Lévi-Strauss) entre unas culturas y otras se funda precisamente en las relaciones entre ellas, en su interculturalidad. La noción de identidad cultural depende, por consiguiente, de có-

322 Suele decirse que en España ya no hay españoles, pues sólo quedan vascos y castellanos, gallegos y catalanes, andaluces...; los españoles no existirán dentro de España, pero sí fuera cuando el “otro” no es español.

323 Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 2001:83.

mo se concibe la identidad y de la concepción que se posee de la cultura. Cuando la identidad se representa a la manera de una entidad casi genética, pre-existente al mismo individuo, como si el individuo *fuera* su exclusiva autoreferencia en lugar de *producirla* en base de sus identificaciones, la cultura se convierte en substrato casi *natural* de dicha identidad³²⁴. En razón de un tal prejuicio los individuos y grupos son llevados a interiorizar modelos culturales, que se les presentan en cuanto originarios e impuestos. Cuando la *identidad* (cultural) es pensada y vivida en exclusiva referencia a uno mismo, se evade la referencia al “otro”, propia de toda *identificación*; ahora bien, la identidad ni es puramente subjetiva ni puramente objetiva sino relacional, construida sobre la referencia a los “otros”, e incesantemente reconstruida al interior de las otras relaciones sociales (sexuales, etarias, clasistas...). Siempre que la identidad se entiende relativa a un “otro”, identidad y alteridad muestran una relación dialéctica entre sí, y demuestran que la identificación corresponde siempre a una diferenciación: la identidad aparece entonces como un compromiso, una negociación, un pacto no ajeno al mismo vínculo social, entre una *auto-identidad* referida a uno mismo y una *hetero-identidad* en referencia a los otros³²⁵.

Así concebida, la identidad reproduce una concepción de la cultura, ella misma producto de relaciones interculturales y de un constante proceso de “*diferenciaciones significantes*” entre culturas, que sirven para su recíproca identificación y mutuo reconocimiento. Por el contrario, el “encerramiento en una identidad etnocultural”, que en ciertos casos borra todas las otras identidades sociales de un individuo,

324 Para ciertas posiciones radicales, y también para una antropología vulgar, la identidad cultural sería parte de un patrimonio si no biológico al menos de una herencia cultural: cfr. P. Van der Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York, 1981.

325 Cfr. P.-J. Simon, *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999. Según R. Gallisot, para evitar equívocos, sería mejor retener para el análisis el concepto operatorio de *identificación* más que el de *identidad* (“Sous l’identité, le procès d’identification”, *L’homme et la Société*, n. 83, 1987:12-27).

no puede ser más que mutilante para él en la medida que desemboca en la denegación de su misma individualidad”. Cuche (2001:91) cita el argumento de G. Devereux, al que nos referiremos más adelante: la realización de una *diferenciabilidad colectiva* respecto de otros grupos puede llegar a reprimir toda *diferenciabilidad individual* al interior del propio grupo³²⁶. Este mismo principio funda la crítica contra los muy a la moda *derechos culturales colectivos*, que fácilmente degeneran en represiones culturales de los derechos individuales.

Una crítica de los presupuestos de la *identidad cultural*, tanto como de sus usos ideológicos y reivindicativos, no puede ignorar sin embargo la problemática tan profunda como real, y que tiene que ver tanto con la crisis identitaria como con la crisis de cultura. Lo que en el mundo moderno está en cuestión es precisamente “la amenaza de muerte que pesa sobre la cultura de cada uno o sus tradiciones, el naufragio de sus propios valores, la agonía de sus dioses”³²⁷. Por eso tras los discursos y elaboraciones ideológicas sobre la identidad cultural hay que preguntarse, cuáles son las carencias y las búsquedas, que en la sociedad moderna se cifran en tal tópico, ya que “quizás la búsqueda de la identidad es la última figura que dé sentido, ocupando el lugar dejado vacío por la religión, la ideología, la política”³²⁸. Pero hay que descubrir también esa crisis todavía más subterránea, más grave y generalizada de una sociedad moderna donde el “deseo de reconocimiento”, de “imponerse al reconocimiento del otro” (Abou, 1986:17) responde a esa destructividad del otro, liquidación de la alteridad, y que no sería más que la forma antropológica que adopta la *exclusión* socio-económica en la actual “sociedad de mercado”. De ahí que el problema de la identidad cultural, donde la cultura puede aparecer como el reducto úl-

326 “Es la disimilaridad, *funcionalmente pertinente*, de un hombre respecto de todos los otros, lo que lo hace humano: semejante a los otros por su alto grado de diferencia” (1972:162s).

327 Abel Jeannière, “Désarrois cultureles”, *Etudes*, janvier, 1986:79.

328 Martine Sorti & Jacques Tornero, en *L'identification française*, “Espaces 89”, Edit. Tierce, Paris, 1987:7; cfr. Selim Abou, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Edit. Anthropos, Paris, 1986.

timo de las identidades, surja precisamente donde la diferencia se manifiesta con mayor fuerza y como una amenaza, convirtiendo la identidad en una reacción defensiva.

La identidad no sólo es histórica, proceso resultante de luchas sociales y de correlaciones de fuerza identitarias, ya que no todos los grupos e individuos tienen el mismo “poder de identificación”, de igual manera que las culturas también históricas y sujetas a procesos y estrategias interculturales; sino que también la identidad es siempre multidimensional, al igual que no hay cultura por muy particular que parezca que no sea plural: “cada individuo integra de modo sintético la pluralidad de las referencias identificatorias que están ligadas a su historia. La identidad cultural remite a grupos culturales de referencia cuyos límites no coinciden. Cada individuo tiene conciencia de tener una identidad de geometría variable, según las dimensiones del grupo al que se refiere en tal o cual situación relacional” (Cuche, 2001:93). La combinación del carácter cambiante y múltiple de las identificaciones individuales y colectivas se articula a la dimensión estratégica propia de las luchas sociales, identitarias y culturales, en cuyo contexto se construyen y reconstruyen las identidades: a veces se trata de estrategias identitarias contra-identificatorias, otras veces se extrapolan identidades en el pasado, para legitimar estrategias de identificación modernas con finalidades futuras, y otras veces en fin sucesivas estrategias se diferencian tanto que llegan a contradecirse³²⁹.

329 Cuche estudió las estrategias de desidentificación turca de los emigrantes sirio-libaneses en su identificación con la cultura peruana (“L’immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée”, *Journal de la Société des américanistes*, n. 83, 1997:173-199); el “despertar indio” en el continente americano no se trata más que de una reinvencción estratégica de una identidad en un contexto totalmente nuevo; Fr. Morin investigó las sucesivas y opuestas estrategias de identificación de los haitianos en New York, que en una primera ola fue de asimilación, una segunda fase fue de afirmación haitiana para diferenciarse de los negros americanos; en una tercera fase adoptó la forma de una genérica identidad caribeña (Fr. Morin, “Des Haitiens à New York. De la visibilité linguistique à la construction d’une identité caribéenne”, en I. Simon-Barouh & P.J. Simon (ed.), *Les Etrangers dans la ville*, L’Harmattan, Paris, 1990).

Menguada la cultura e identidad nacionales con el surgimiento de identidades culturales infranacionales y supranacionales (el actual caso europeo), se origina una situación muy paradigmática: la formación de una *identidad cultural de geometrías variables*, con referentes de identificación de distintas escalas, amplitudes e intensidades, y todo ello sujeto a muy diversas estrategias de identificación³³⁰. Aunque siempre los individuos, sectores sociales y grupos humanos se encontraron sujetos a múltiples referencias culturales y estrategias identitarias, debido sobre todo al resquebrajamiento de una identidad y cultura nacionales, que se destaca con mayor evidencia y se refuerza con una urgencia inédita, hay que preguntarse en qué medida cada *identidad cultural es plural*, conformada por distintos referentes de identificación cultural; tanto como son las “otras” identidades culturales respecto de las cuales uno se reconoce. De esta manera se descubre también, en qué medida la solidez de *una* identidad cultural no consiste tanto en las identificaciones que excluye cuanto en las que incluye, presupone y es capaz de integrar; en definitiva en cuán plural se reconoce. Con la identidad parece ocurrir lo mismo que con el mestizaje: reconocimientos de mestizaje fundados más sobre una doble desidentificación (mestizo, porque ni indígena ni español) que sobre una doble y plural identificación. Tal reconocimiento resulta doblemente identitario, en cuanto que uno mismo se identifica con la diferencia del “otro”. Pero no siempre ni en todas las situaciones ha sido posible la recomposición de nuevas o antiguas identidades culturales sobre los escombros de la desmoronada identidad y cultura nacionales, que en muchos casos ha dado lugar a exacerbados nacionalismos sin nación, a traumáticos procesos de reculturación o reidentificación (endoculturaciones o endoidentificacio-

330 Cualquier ciudadano de un país centro o sud americano se reconocerá como boliviano, chileno o colombiano fuera de su país, pero como latinoamericano en Europa o EEUU. Sólo dentro de Bolivia un *camba* del oriente se identificará respecto de un *colla* del valle o altiplano andino. Para una versión literaria de este fenómeno nos remitimos a la novela de Gino Lofredo, *Tráfico de identidades*, Libri Mundi, Quito, 1991.

nes), a afirmaciones identitarias de una ciega o violenta exclusión, a conflictos etnocidarios de extremada crueldad, a orfandades culturales y de identidad. Cada uno de estos fenómenos con sus respectivas historias han de entenderse no sólo a partir de procesos exclusivamente culturales e identitarios sino sobre todo políticos; fuerzas sociales y poderes políticos manipulando identidades culturales, para convertirlas en campo de batalla o armas para la lucha o razones para la guerra y el etnocidio.

Este marco general y principal causa de la crisis de identidades no son ajenos a las profundas transformaciones de la sociedad moderna, las cuales han contribuido también a dicha crisis de cultura e identidad. Mientras que el Estado-nación había organizado el *mapa mundi* de las identidades culturales, aun a costa de muchas exclusiones, sometimientos, discriminaciones y dominaciones culturales, una nueva fuerza e institución parece suceder al Estado-nación no sólo organizando el mundo sino también reconfigurando la sociedad en sus lógicas e instituciones, su tejido de vínculos y relaciones sociales, y por consiguiente en sus mismas identidades y formas de cultura: el Capital y el Mercado. Para este nuevo ordenamiento y regulación es necesario destruir el viejo modelo de *sociedad societal* con todas sus formas organizativas, estructuras de clases e instituciones (desde la familia y el sindicato hasta el partido político y la iglesia), para producir un nuevo modelo de *sociedad postsocietal*, una sociedad desprovista de vínculos, liberada de todo tipo de compromisos y de contractualidades (desde las laborales hasta las matrimoniales), de pertenencias e interdependencias, despojada de filiaciones; en definitiva una “sociedad en redes” (*network society*), donde toda relación y compromiso se negocia, y toda alianza no pasa de ser “estratégica” o simple “involucramiento”, y toda asociación queda sujeta a la ley de la oferta y la demanda. Lo que este nuevo modelo de sociedad erosiona y pulveriza es la microfísica de las identidades más próximas y cotidianas. Sin pertenencia ni filiación no hay posible identidad, y la sociedad postsocietal ha despojado a los hombres de sus más originarias pertenencias e identidades familiares,

incapacitándolos para que después puedan adquirir pertenencias e interdependencias sociales (clasistas, profesionales, sindicales, políticas, religiosas...); en definitiva volviéndolos incapaces de *vínculo social*. Y si algunas de estas identificaciones perviven todavía, se han vuelto difusas, contingentes, poco compartidas y menos identificadoras³³¹. Hoy hasta las mismas identidades sexuales se han hecho inseguras e inciertas, conflictivas o negociadas, estratégicas y hasta ocasionales; y también las identidades etarias cada vez más difusas y confusas arrojan un saldo de angustia. Ni la sociedad ni el mismo niño saben cuando termina la infancia y comienza su adolescencia, y cuando el joven se hace adulto, o cuando el adulto entra en la *tercera edad*³³².

3. Autismo identitario o la insoportable levedad del “otro”

Además de la gran influencia del ocaso del Estado-nación y de las mutaciones societales de la sociedad en la crisis y reconstrucción de identidades culturales, un fenómeno no ajeno a estos dos factores, pero que se arraiga en la larga historia de la civilización occidental, ejerce hoy un impacto mucho más brutal y decisivo en el síndrome identitario, ya que constituye un intento de someter y destruir la *alteridad* en cuanto categoría de la identidad: se trata del individualismo moderno y del repliegue de la persona en sus reductos más privados y subjetivos, que en sus formas extremas tienden a la larga hacia la eliminación simbólica o real del “otro”. Por la misma razón que la etnicidad se construye ideológicamente y se vive en detrimento de la cultura, al pretender

331 Cada vez son más los profesionales que trabajan menos en su profesión, que durante su vida pasan por empleos muy diferentes; cada vez son más numerosos quienes desertan de las grandes iglesias y religiones en pos de las pequeñas sectas y capillas, y de un consumo de creencias más o menos exotéricas o utilitarias.

332 Hemos tratado toda esta problemática en *Orfandades infantiles y adolescentes. Introducción a una sociología de la infancia*, Quito, 2004. Dentro de la confusión de discursividades algunas valoran tanto ciertas cualidades masculinas de las mujeres como ciertas cualidades femeninas de los varones, sin cuestionarse sobre el valor conceptual de tales « cualidades » sexuales.

fundar ésta en presupuestos raciales u orgánicos y hereditarios (“*vínculos de sangre*” según Weber), la identidad se constituye ideológicamente y se vive en detrimento del “otro” y a costa de su eliminación. De igual manera que la cultura en cuanto proceso de producción simbólica y de relaciones interculturales es incompatible con la etnicidad, la versión y experiencia moderna de la identidad se muestra incompatible con el reconocimiento del “otro” y mucho menos con su identificación. Poco importa que la genética moderna haya descartado la idea de raza, y contribuido a reforzar la idea que *lo propio del hombre está en su cerebro y en su libertad y no en su genoma*; a pesar de ello la genética se ha vuelto un saber, una información, un código y un programa capaz de orientar el pensamiento y dirigir las conductas y resumir las soluciones de todo problema humano. En definitiva se ha convertido en un mito. El problema más profundo es que hoy el hombre “posee la especie” (J. Attali) humana y es capaz de destruirla no ya atómica sino genéticamente. Lo mismo que la etnicidad, también la identidad no construida histórica y sociológicamente tiende de manera inevitable a la destrucción de su alteridad³³³.

Tras el postulado que el individualismo moderno acarrea la muerte del “otro”, es necesario despejar un equívoco tendiente a contraponer individuo y sociedad en vez de contraponer individuo y colectivo, y a descuidar más bien la contraposición entre subjetividad y sociedad. Sólo clarificando estos presupuestos, se comprende que “una individualización máxima ocurre con una máxima socialización, ya que de la misma manera que el hombre no puede realizar plenamente sus potencialidades intrínsecas sin la ayuda de la sociedad, igualmente la sociedad no puede obtener lo mejor de cada uno de sus individuos si no les permite que se realicen plenamente y les otorgue toda su ayuda en esta empresa. De hecho cuanto más diferenciado es un hombre

333 Así como la antropología “la sociología consiste en des-realizar las pertenencias a todos los grupos, a des-naturalizarlas, a des-biologizarlas y analizar lo que deben a sus condiciones históricas, sociales y políticas de aparición y de manifestación” (D. Schnapper, 1998:78).

tanto más necesita el concurso de la sociedad para realizarse”³³⁴. Según esto la complejidad de una sociedad es equivalente al nivel de individualización de sus miembros, y la identidad individual no se forma ni desarrolla más que a partir de la relación con ese “Otro” que es la sociedad en su conjunto, y el lugar de todos los “otros” para la formación de la identidad propia de cada individuo, grupo o sector social.

La patología identitaria, que para Julia Kristeva es “la cuestión de la sublimación de una crisis de sentido o de su fracaso”, corresponde también a un fenómeno de la modernidad: la radicalización del “individualismo posesivo” (Macpherson)³³⁵. El individualismo es una categoría social producto de la creciente complejización de la sociedad: mientras que la *sociedad comunal* privilegia una personalidad colectiva (el nosotros) sobre la individual, en la *sociedad societal* el proceso de socialización es predominantemente individualizador; pero aunque opuesto al comunalizador tal proceso no supone el desconocimiento del “otro”, ni es destructor de la individualidad de los “otros”, con quienes se comparte el espacio de *lo público*. Todo lo contrario, mientras que en la *sociedad comunal* el “otro” queda más bien indiferenciado en el “nosotros”, sólo la *sociedad societal* generadora de individualismo es simultáneamente constitutiva del “otro”. El predominio del *yo* sobre el *nosotros* no implica prescindir del *tu*, y mucho menos negarlo; todo lo contrario, la afirmación del *yo* comportaría necesariamente la del *tu*. De hecho tanto el proyecto sociológico moderno como la antropología en el curso de su desarrollo histórico responden a la misma “inquietud sobre la capacidad de las sociedades individualistas de conservar o restaurar el vínculo social” (Schnapper, 1998:19), enriqueciendo mucho más que las sociedades comunales la relación con “el otro”. Sin embar-

334 G. Devereux, 1970: 336. Esa misma sociedad en cuanto internalizada constituye el inconsciente que configura ese “Otro” del psicoanálisis.

335 C.B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes a Locke*, Gallimard, Paris, 1971. J. Kristeva habla también de “incesto simbólico”. Cfr. “El tema en cuestión. El lenguaje poético”, en Cl. Lévi-Strauss, *Seminario. La identidad*, Ed. Petrel, Barcelona, 1981: 286s.

go la *sociedad postsocietal* conduce a un individualismo extremo, dominado por una fuerza y una lógica nuevas, que introducen una brutal competencia y una inédita competitividad entre el *yo* y cualquier “otro”. La racionalidad del capital y la “razón de Mercado” incorporan un elemento inédito, que además de disolver el vínculo social transforma en comerciales las relaciones sociales. Puesto que “la dependencia estructural respecto del capital” hace que todo en la sociedad se encuentre dominado y regido por un único principio: “el provecho privado con la satisfacción de todo interés particular”³³⁶. El individuo individualista tiende a una implacable externalización pública de todos los costos y la internalización privada de todos los beneficios y ganancias; y ello no porque sea más egoísta que los individuos de otras épocas, sino porque en el modelo de sociedad actual dicho principio adquiere una lógica implacable para la supervivencia del mismo individuo. De aquí procede una crisis de *alteridad*, que repercutirá en la de *identidad*; o más exactamente a la inversa: es la crisis de identidad que provoca la crisis de alteridad.

Son muy diversas las morfologías que adopta el individualismo “individualista” y “posesivo”, reafirmando la imperiosa necesidad de *realizarse a sí mismo*, de *encontrarse a sí mismo tras haber perdido al “otro”*, o como condición para perder el otro. Una de estas formas es la “huida hacia la intimidad”; otra es el narcisismo en cuanto “preocupación por el yo que impide al individuo establecer límites válidos entre el yo y los mundos externos”³³⁷. En realidad le impide absolutamente la comunicación con el otro; el egoísta narcisista no conoce más alteri-

336 Cfr. Adam Przeworski, “Le défi de l’individualisme méthodologique à l’analyse marxiste”, en P. Birnbaum & Jean Lecca, *Sur l’individualisme*, Presses de la Fondation National des Sciences Politiques, Paris, 1986: 97. Una obra de gran influencia sobre el tema es la de Charles Taylor, *Sources of the Self, the Making of Modern Identity* (Harvard University Press, 1989).

337 A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Ed. Peninsula, Barcelona, 1997: 123; 216.

dad que su propio yo proyectado en el espejo (de cualquier “otro”)³³⁸. No es casual que el cuerpo ocupe un lugar privilegiado en el síndrome identitario de los individualismos modernos, ya que al ser considerado (desde los orígenes históricos de occidente) como *principio de individuación* (desde la filosofía escolásticas hasta E. Durkheim), lo que separa y diferencia la persona individual del colectivo social, actualmente el cuerpo se convierte en el órgano privilegiado del hedonismo y de la estética, del consumo y de la publicidad, soporte también preferido de la mercancía. En ninguna otra cultura y en ninguna otra época había sido más el hombre su propio cuerpo ni más identificado con él. La corporalidad ha dejado de ser el símbolo de un nexo con el “otro”, para convertirse en el culto de una separación y distancia, que permitirá las más obsesivas preservaciones hasta las más perversas y violentas utilidades del cuerpo de los “otros”; los que al dejar de ser cuerpo de una subjetividad pueden transformarse en mercancía, objeto de un placer o de una violencia y un consumo ilimitados. El cuerpo se ha representado y ha servido siempre o bien en cuanto nexo entre el hombre consigo mismo, con la naturaleza y con los otros, o bien en cuanto brecha y ruptura de separación del hombre respecto de sí mismo, de la naturaleza y de los otros. Esta última versión del cuerpo corresponde al hombre de la modernidad, que habría surgido entre el siglo XVI y el XVIII³³⁹. Al convertirse el cuerpo en el único y auténtico *alter ego* del hombre moderno, el culto al cuerpo (desde los cosméticos al *body building* o *fitness*, pasando por todas las dietas e higienismos) hace de él el *clon* perfecto de la propia personalidad. Mientras que el “otro” real y simbólico se vuelve no sólo superfluo sino sobre todo incómodo, insostenible y un impedimento para el narcisismo individualista del hombre moderno, ya que el cuerpo comienza a funcionar como un equivalente del sujeto y la persona (cfr. Le Breton, 1990:163): “el narcisismo moderno es una ideología del cuerpo”; una pasión y posición por las

338 Cfr. Kenneth J. Gergen, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1992. Se trata de uno de los ejemplos más característicos de la concepción positivista, funcionalista e ingenua del yo.

339 David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris, 1990: 58.

cuales “el sujeto se preserva de todo compromiso con los otros” (p.172s); “la investidura sobre el propio cuerpo traduce la ausencia de los otros” (p.180). Tanto la fenomenología de ayer (Merleau-Ponty) como la antropología actual demuestran que el cuerpo es la condición del hombre y “lugar de su identidad” (p.262); pero de una identidad normal productora de sentido en cuanto medio para la relación con el “otro”, o de una identidad patológica y narcisista (mortífera), en la medida que se convierte en frontera de separación del “otro”. Sólo si el cuerpo se representa y se vive como *sím-bolo*, en cuanto trazo de unión y conjunción, puede ejercer una función identificadora en la relación y reconocimiento del otro; pero si por el contrario se representa y se vive *dia-bólicamente* en cuanto fractura y separación sólo es posible una identidad tan narcisista como auto- y hetero- destructora³⁴⁰.

No hay alteridad más estrechamente complementaria y contrapuesta, más corporalmente personal e íntima, más diferente y a la vez más parecida que la sexual; nada extraño por ello que se haya convertido en una de las más conflictivas y cruentas en la sociedad moderna. Como todo fenómeno socio-cultural también en las violencias provocadas por la alteridad de género es necesario distinguir aquellos niveles críticos de tensiones, que siempre han estado presentes en la relación con el “otro” sexo, y que siempre se han mostrado tanto más intensas y violentas cuanto mayor y más estrecha es la complementariedad y la interdependencia, y las formas y niveles del conflicto que responden a lógicas sociales propias de cada época, a factores y razones que caracterizan su modernidad³⁴¹. Aunque de modo casi generalizado todas las sociedades “primitivas” consideran la *oposición de los sexos* la más contrapuesta e irreductible pero también la *oposición más complementaria*, son muy numerosos los estudios etnográficos que dan cuenta de la encarnizada violencia que regula la relación hombre / mujer en dichas so-

340 Tomamos aquí el sentido preciso de los dos conceptos griegos de *sym-ballo* (“juntar”, “encontrarse”) y *dia-ballo* (“separar”).

341 Cfr. J. Sánchez Parga, *¿Por qué golpearla? Violencia marital en las culturas andinas* (1990).

ciudades, y de qué manera “la mitad femenina de la sociedad” ha sido considerada “la mitad peligrosa”³⁴². El hombre ha tenido que dominar este pánico femenino, que siempre le ha inspirado la mujer, ejerciendo una violenta dominación sobre ella. En la sociedad moderna las transformaciones de la relación entre el hombre y la mujer, además de encontrarse profundamente afectadas por la actual problemática de la identidad /alteridad, se resienten de la nueva concepción y experiencia que supone esa *oposición complementaria*, que hace más insoportables y violentas las relaciones masculino - femeninas. Nada explica mejor la crisis de esta situación que la falsa *fuga homosexual* emprendida por ambos sexos para evitar el “otro”. De esta situación se han esbozado cuadros muy reveladores: “la mujer como *insaciable* se vuelve una compañera amenazante para el hombre, intimidadora y generadora de angustia”; “el espectro de la impotencia angustia la imaginación contemporánea”, esta impotencia masculina que según los últimos informes aumentaría en razón del miedo de la mujer y de su sexualidad liberada. En este contexto “el hombre nutre un odio sin frenos contra la mujer, como testimonia su tratamiento en las películas actuales con sus frecuentes escenas de violaciones. Simultáneamente el feminismo desarrolla en la mujer un odio del hombre, asimilándolo a un enemigo fuente de opresión y de frustración; teniendo cada vez más exigencias respecto del hombre que este se encuentra incapaz de proveer; el odio y la recriminación se extienden a este *sexual warfare* característico de nuestro tiempo”³⁴³.

Estos planteamientos indican por qué la identificación étnica responde hoy menos a una afirmación cultural que a la necesidad de una afirmación política, convirtiéndose en un muy afectivo y “efectivo foco de movilización del grupo para fines objetivos concretos”; y su

342 Cfr. E. E. Evans-Pritchard, *La mujer en las sociedades primitivas*, Ed. Península, Barcelona, 1971; G. Balandier, *Antropo-lógicas*, Ed. Península, Barcelona, 1975:17-65. Un caso muy ilustrativo sobre los *Baruya* de Nueva Guinea es tratado por M. Godelier (1982).

343 Gilles Lipovestky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1993: 98.

fuerza movilizadora resulta en gran medida de asociar una dimensión expresiva, sentimental y simbólica en defensa de intereses materiales³⁴⁴. Antropológicamente la “crisis de identidad” en la sociedad moderna no se explica tan sólo por las distintas formas, que adopta el “repliegue sobre sí mismo” del individuo, o por una construcción exclusivamente autoreferencial de la identidad, cuanto por la exclusión y eliminación del “otro”: es cuando la relación con el “otro” se rompe o bloquea, cuando el “otro” deja de ser un complemento y contraparte necesarios para todo intercambio y para la propia realización, que los individuos y los pueblos construyen su identidad no sólo a partir de sí mismos sino también fundándose sobre presupuestos étnicos y raciales. Cuando el “otro” se vuelve inviable tanto como insoportable, entonces aflora la obsesión identitaria. La liquidación del “otro” (ya se trate del otro sexo, de la otra edad, de la otra religión, de la otra cultura o del otro color de piel...) para la construcción de la identidad no es ajena a ese fenómeno tan global y fundamental, que caracteriza la sociedad moderna: la exclusión. Un mundo como el actual, que generaliza, diversifica e intensifica procesos de exclusión por todo el tejido social, destruyendo la misma categoría de “vínculo social”, no puede encontrar lugar más simbólico, y donde mejor se exprese la exclusión, que en el “otro”. Como si la exclusión afectara internamente la misma condición del hombre moderno: condenado a vivir sin el referente de la *alteridad*, sin un *otro* a la vez diferente y complementario. Según esto la crisis actual de *identidad* es consecuencia de un crítico déficit de *alteridad*; y no porque el hombre moderno sufra la falta del “otro” sino porque ha ido prescindiendo de él primero y después eliminándolo; y por

344 Cfr. D. Bell, “Ethnicity and Social Change”, en Glazer & Moynihan, 1975. D. Schnapper (p. 271) habla de “etnicidades estratégicas”, otros se refieren a “identidades simbólicas”, que más bien habría que considerar “identidades imaginarias” (Milton J. Yinger, “Ethnicity”, *Annual Review of Sociology*, 1985: 151-180); “identidades afectivas” (M. Weinfeld, “Myth and Reality in the Canadian Mosaic: Affective Identity”, *Canadian Ethnic Studies-Etudes ethniques au Canada*, XIII, 3, 1981: 80-100), aunque todo se resuelva en “pseudo etnicidades” (J. MacKay, “An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilisationist Approaches to Ethnic Phenomenon”, *Ethnic and Racial Studies*, V, 4, 1982: 395-420).

eso también enviste esta carencia del “otro” de imágenes fantasmales, como si el “otro” fuera una amenaza para la propia supervivencia o realización³⁴⁵.

Un factor adicional pero extremadamente decisivo en la perversión de la imagen del “otro” es lo que se ha conceptualizado como *sociedad del riesgo*³⁴⁶. Las alteridades se vuelven peligrosas y amenazantes no sólo como efecto de una externalización de los miedos en las sociedades actuales sino también en cuanto factores de miedo. Hay una correspondencia relativa entre las medidas del miedo y las tasas de victimización y de culpabilización del “otro”. El sentimiento de inseguridad tiene una historia reciente y no es ajeno ni al pánico interracial ni a la representación o experiencia de la alteridad en cuanto adversaria³⁴⁷. El extremado individualismo y obsesiva privacidad en la sociedad moderna con la consiguiente *desocialización*, ruptura de vínculos sociales y declive de lo público constituyen un factor de inseguridad, que hacen de cualquier “otro” un potencial enemigo y amenaza. La correlación entre privacidad y riesgo / miedo está demostrada porque “las poblaciones cuyo estilo de vida se desarrolla más en espacios públicos tienen menos miedo que las otras” (Roché, 1993:39); lo cual significa que cuanto mayor es la relación con otros, tanto menos amenazante resultará el “otro”. A esto hay que añadir una razón complementaria al fenómeno anterior: la mayor vulnerabilidad de la persona en su integridad física a causa de la creciente identificación narcisista con el propio cuerpo. Y entre las explicaciones de por qué la inseguridad es mucho mayor que los peligros reales, hay que considerar precisamente el carácter fantasmático

345 Cfr. Marie Astrid Dupret, “La insoportable diferencia del otro”, en *Ecuador Debate*, n. 38, agosto, 1996. La violencia marital siempre existió en casi todas las sociedades, pero las formas tan encarnizadas y mortíferas que adopta en la actualidad la violencia doméstica entre sexos no se explica entre otras razones más que por esta crisis profunda de una *alteridad* que ha dejado de ser complementaria. La “pareja” se ha vuelto un riesgo o una amenaza inviable.

346 Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona, 1998; *World Risk Society*, Polity Press, Cambridge, 1999.

347 Sebastian Roché, *Le sentiment d'insécurité*, PUF, Paris, 1993

del “otro”, cuando su alteridad deja de ser simbólica y complementaria, para manifestarse hostil e inquietante o competitiva³⁴⁸. En la sociedad moderna el “otro” se halla profundamente marcado por un sentimiento o experiencia de inseguridad generalizada.

4. Antropología y antropofagia ante la obsesión del “otro”

El oficio de antropólogo puede resolverse y resumirse en una única tarea: la *cuestión del otro*, el problema y práctica de la *alteridad*. No siendo la *diferencia* más que un registro distinto de la alteridad. Con esta agenda se funda la etnología moderna al iniciar el estudio de los “otros” pueblos recién descubiertos en el siglo XV, y con esta misma agenda entra la antropología en su máxima modernidad actual: la alteridad en cuanto problema y reto, sufrimiento y opción del hombre. Pero el “otro” ha sido y no ha dejado de ser una obsesión para la misma antropología. Hasta tal punto que el discurso sobre la alteridad del hombre o bien se traduce en una *antropo-lógica*, capaz de descifrar el sentido y la necesidad del “otro”, o bien degenera en una *antropo-fagia* en cuanto legitimación de la destrucción del “otro”.

Además de los abundantes estudios etnológicos sobre canibalismo y antropofagia, el fenómeno ha estado ya presente en los orígenes de la etnología, y durante mucho tiempo parece ser una cuestión tan recurrente como obsesiva en la representación y percepción de los “otros” pueblos. El “otro” se muestra al discurso etnológico más originario como un “devorador de hombres” (antropó-fago). Que la antropología en cuanto ciencia sobre el hombre, que hace del “otro” una de las categorías esenciales de la misma condición humana, se haya preocupado tanto por el fenómeno canibal es algo que merece una cierta reflexión por otra parte muy actual, precisamente cuando en la historia y sociedad modernas el “otro” se vuelve tan insoportable y tan culpable de su diferencia como víctima de todos los horrores y terrores. Ya la visión antropológica de los historiadores griegos destaca la práctica y

348 W. Acherman, R. Dulong, H.-J., Jendy, *Imaginaires de l'insécurité*. Librairies des Méridiens, Paris, 1983.

sentido de la antropofagia de aquellos pueblos diferentes, lejanos y poco conocidos³⁴⁹. Con el descubrimiento de América el moderno descubrimiento de “otros” pueblos comportó el redescubrimiento de la antropofagia. Cristóbal Colón ya en su *Relación del Primer Viaje* menciona la existencia de “hombres de un ojo, y otros con hocico de perros, que comían a los hombres, y que tomando uno lo degollaban y le bebían la sangre y le cortaban su natura”. Nada casual que el nombre de “caníbales” sea una deformación castellana de los aborígenes “caribes”: tomaron estos por aquellos, devorando su real identidad para sustituirla por su fantasma. El discurso caníbal (arrastrando la deformación de su culpabilidad semántica) será reproducido por casi todos los cronistas de los siglos posteriores, incluidos dos nativos americanos de los Andes: Guamán Poma y Garcilaso de la Vega³⁵⁰. La representación caníbal del “otro” se afianza y refuerza en términos doctrinarios, cuando se trata de fundamentar una política para su exterminio: el antropófago no puede ser humano y por consiguiente debe ser eliminado. Tal es formulada escuetamente la tesis de Ginés de Sepúlveda: “esos hombrecillos en los que apenas encontrareis vestigios de humanidad... tan bárbaros, tan incultos, tan inhumanos... violadores de la naturaleza... la guerra que los nuestros hacen a esos bárbaros no es contraria a la ley divina... la justa guerra es causa de la justa esclavitud, contraída por el

349 “No establecen (los masageta) de antemano ningún límite a la vida humana, pero cuando uno llega a viejo, se reúnen todos sus parientes y los inmolan: y con él también muchas reses; luego cuecen sus carnes y celebran un banquete. Esto se considera entre ellos suprema felicidad; en cambio al que muere de enfermedad no se lo comen, sino que lo entierran, considerando una desgracia que no haya llegado a la edad de ser inmolido” (Tucídides, *Historia*, Libro I, p. 216; Libro, III, 99; IV, p.26).

350 “Comían al indio sacrificado con grandísimo gusto y sabor, y no menos fiesta y regocijo, aunque fuese su propio hijo... Los que viven en Antós comen carne humana, son más fieros que tigres, no tienen dios ni ley, ni saben qué cosa es virtud” (Guamán Poma, *Comentarios Reales*, L. I, cap. XI); “Hay muchos pueblos de indios de diferentes naciones y costumbres, muy bárbaros y que todos los más comen carne humana, y lo tienen por manjar precioso y para ellos de mucho gusto” (Cieza de León, *Crónica del Perú*, cap. XXVI).

derecho de gentes...” (*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*). Si el “otro” es devorador de hombres, también él puede ser comestible y devorado. De esta manera el discurso sobre el “otro” en cuanto caníbal se convierte en un discurso caníbal así mismo destructor del “otro”.

Pero no sólo Occidente con su discurso etnológico ha identificado al “otro” como caníbal, también para los pueblos primitivos el “otro” parece siempre un antropófago. Desde los selvícolas venezolanos hasta los aborígenes paraguayos estudiados por Metraux, pasando por los más actuales *aché* descritos por Clastres, todos coinciden en calificar a los otros extranjeros (*iroiangi*) de caníbales³⁵¹. Y por supuesto también los europeos colonizadores aparecen ante los aborígenes americanos como antropófagos: “creen que los blancos vienen para comerlos, nada más”; “los blancos son peligrosos, se comen a la gente”; “los blancos comían carne cruda y se bebían la sangre”³⁵². Theodor Waitz *infiere* el canibalismo de las poblaciones micronesias, al descubrir que estos temían a los europeos recién llegados como posibles devoradores de hombres, y porque calificaban de caníbales a los habitantes de otros territorios; aunque tal inferencia resulta equívoca ya que caníbal es siempre “el otro”. Entre los pueblos primitivos y desde los comienzos de la colonización moderna hasta el siglo XIX se justificaba y explicaba el canibalismo tanto como la ejecución del “otro” por la simple pero fundamen-

351 Para los incas y pueblos de los Andes los “otros”, eran “salvajes”, “hombres de la selva” (*sacha ruma*), a diferencia de ellos que eran “personas” (*runacuna*). Un ejemplo de este desprecio y horror etnológicos se atrajeron los *urus* del altiplano boliviano, de quienes J. de Acosta dirá, retomando versiones quechuas y aymaras, que “son tan brutos que ellos mismos no se consideran hombres”; L. Bertonio los define “una nación de indios los más despreciables de todos y de menor inteligencia” (*Diccionario de la lengua aymara*). No menos indulgentes fueron los incas con “otros” pueblos de los Andes, y cuyo fichaje etnográfico resume una sola observación: “vivían a semejanza de bestias” (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, L. II, c. XX).

352 Jean Monod, *Un rico caníbal*, Siglo XXI, México, 1975: 120; 189, 217.

tal razón de que no era reconocido como hombre sino como animal³⁵³. El hombre abandonaría la antropofagia, aunque siguiera matando a los “otros”, cuando comienza a reconocerlos como humanos. Si según Hans Staden parece raro que un animal se coma a otro de su especie, el canibalismo sería una excepción a no ser desconociendo la condición humana de la víctima. La *descanibalización* en el mundo sería una consecuencia y correspondencia de la *descolonización*.

La antropología clásica parece haber adoptado un doble discurso simétricamente opuesto respecto de la antropofagia: oscilando entre una fascinación obsesiva y descubriendo por doquier casos de canibalismo, y una desconfianza crítica y demistificadora, tendiente a relativizarlo y reducirlo a casos extraordinarios³⁵⁴. Retrospectivamente se entiende mejor cuánto de realidad y de metáfora posee la *canibalización* del “otro”, equivalente al pánico que con frecuencia ha inspirado. Si la antropofagia ha desaparecido, en realidad la metáfora caníbal sigue caracterizando de una u otra manera el discurso del “otro”: la alteridad devoradora de la identidad humana, que por consiguiente justifica la eliminación de dicha alteridad. Aunque los imaginarios se hayan modificado en el transcurso de los siglos, la representación del “otro” sigue justificando prácticas devoradoras, que atraviesan las más diversas relaciones de identidad / alteridad. En tal sentido la antropofagia no ha perdido interés para la antropología actual, para comprender y explicar las nuevas morfologías de la doble construcción de la identidad y la alteridad. Sobre todo si evocando a Ovidio nos preguntamos si “sería más lícito matar a un hombre vivo que comerse uno muerto” (*Metamorfo-*

353 Los exterminios de poblados enteros cruelmente protagonizados por un Stanley (*Durch den dunkeln Weltteil*, Leipzig, 1878) o un Gregorio López, son justificados porque eran salvajes; y por eso “los mataron como cerdos”; como también actuaba y contaba Federman en 1530, a cuya crueldad se refiere Las Casas. Nada extraño que el mismo Stanley confiese y con razón que “por doquier los salvajes nos han considerado con frecuencia antropófagos”.

354 Representativas de estas dos corrientes son las obras de Christian Spiel, *El mundo de los caníbales*, Grijalbo, Barcelona, 1972; y de W. Arens, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Siglo XXI, México, 1981.

sis). En el mundo moderno la metáfora caníbal “no es quien se come a quien sino quien extermina a quien”. Lo que no se ha modificado es la cuestión del “otro”. “El fenómeno universal es la idea de los *otros* como caníbales, no el canibalismo. La pregunta importante no es por qué la gente come carne humana, sino por qué cada grupo invariablemente supone que los demás lo hacen” (Arens, 1981:128). De otro lado hay que retener el sentido de la “antropofagia como agresión total” (Spiel, 1972:173), considerando que la civilización occidental tuvo efectos más destructivos en una sola generación que siglos de supuesta antropofagia³⁵⁵. La destrucción física del otro no hace más que consumir la de su identidad. ¿Cuántas veces no hemos oído en los Andes la misma queja: “antes éramos *runa* (hombres, personas), ahora no somos más que indios”? Idéntica declaración recoge Monod de un *de'arua*: “antes éramos hombres. Ahora no somos más que indios. Desde los blancos sobrevivir es más difícil” (1972:296). En esta perspectiva la actual antropología no dejará de ser metafóricamente antropófaga, como lo fueron durante siglos las etnologías coloniales, mientras mantenga un discurso *sobre* el “otro”, objetivado, ajeno y amenazante, y no se constituya en discurso *del* “otro” en cuanto sujeto y alteridad de la propia identidad. Obviamente tal transformación discursiva afecta la *epistemé* antropológica, al presuponer que el mismo antropólogo se piensa y se vive como un “otro”. La necesidad de pensar la propia identidad como un “otro” fue ya anticipada por la genial intuición de Montesquieu, al atribuir al discurso de los persas una referencia a los franceses en cuanto “otros”; con ello se proponía ya en el siglo XVIII el fundamento de una ruptura epistemológica para la antropología moderna: pensar la propia identidad como un “otro” para la identidad y subjetividad del “otro”.

Muy parcial quedaría la interpretación de la antropofagia referida exclusivamente a la destrucción de la alteridad, cuando el “otro” se

355 Esto constata A. Reischek, cuando en 1889 abandona Nueva Zelanda tras doce años de estancia: “lo que el canibalismo no había conseguido aniquilar durante siglos lo consiguió la civilización europea casi en el tiempo medio de la vida de un hombre” (*Sterbende Welt. Zwölf Jahre Forscherleben auf Neusseland*, Leipzig, 1924).

representa como un caníbal y se vive como una amenaza para la propia identidad, pues no sólo se descuidaría una de las formas quizás la más frecuente de antropofagia: el *endocanibalismo*, sino también se dejaría sin explicar la función identificatoria de la alteridad metafórica y mágicamente codificada en la antropofagia. Ya no se trata de devorar al “otro” porque es caníbal, sino porque es comestible; se trata de consumir al “otro” cercano, próximo de la propia familia y el propio pueblo, no con la intención de eliminarlo sino de prolongar su vida más allá de su muerte en la medida que es incorporado, encarnado, a la existencia de sus familiares vivos y a la vida de su comunidad. La endoantropofagia se practica con los miembros del grupo; que han muerto o que van a morir, y su *comunión* por parte de los vivos simboliza la cohesión familiar y tribal por medio de la cohesión generacional, que se establece en la prolongación de la misma vida; a la vez que la identidad de unos se construye y consolida con la alteridad de los otros. Componentes mágicos, religiosos y rituales norman de tal modo la antropofagia, confiriéndole un fuerte carácter cultural, siendo sobre todo la dimensión mágica del endocanibalismo, la que mejor destaca su función identificadora entre el comensal y su comida: “la concepción primitiva, según la cual uno puede incorporar, encarnar, las buenas cualidades de otro al alimentarse de él, estuvo íntimamente relacionada en sus formas más desarrolladas con el anhelo de ser uno, que llevó a comuniones de vivos y muertos”³⁵⁶. El mito de que el “otro” es caníbal conduce a su devoramiento destructivo, mientras que la norma cultural que hace comestible al otro funda la comunión identificadora de una identidad con su alteridad complementaria. Los presupuestos religiosos y místicos de la endo-antropofagia, hacen quizás de ella la concepción y la práctica más primitivas de eternizar los muertos en la comunidad de

356 Chr. Spiel, p. 145. “La idea de la comunión con lo sobrenatural a través de un banquete eucarístico no es un lugar común, pero tampoco es posesión exclusiva del pensamiento judeocristiano” (Arens, p.147). Los aztecas como las culturas andinas hacían imágenes comestibles de sus deidades y muertos para su consumo en banquetes rituales. Esta costumbre pervive aún en los países andinos bajo la forma de “*huahuas de pan*”.

los vivos: por la endo-antropofagia se ritualiza metafóricamente la pervivencia de la alteridad del muerto en la identidad de los vivos. Pero incluso la hetero-antropofagia, el comerse al enemigo, más que su eliminación ha significado generalmente una identificación apropiadora o apropiación identificadora de su personalidad y su fuerza, y hasta de su condición de adversario, la cual resulta trascendida por una suerte de reunificación más allá de toda hostilidad.

Si la antropología comporta una teoría de la identificación con el “otro” – en cierto modo como el mismo psicoanálisis -, hay que reconocer, como señala Freud, que la identificación se muestra siempre ambivalente: puede expresarse en una “asinilación cariñosa como en un deseo de supresión”, y en este pasaje de *Psicología de las Masas y análisis del Yo* (VV, p.98) se refiere curiosamente a la analogía caníbal que “sólo come a los que estima y los estima para comérselos”. Ya que nada se encuentra tan investido de *Eros y Tanatos* como la relación de la alteridad.

Según esto la antropofagia, de manera análoga a la antropología, se inscribe en el eje de una oposición simétrica entre una identidad trágica y destructiva, que trata de formarse sobre el crimen y devoramiento de una alteridad ajena y hostil, y una identidad dramático constructiva que incorpora al “otro” complementario por medio de una comunión identificadora. Mientras que en un caso la alteridad aparece como sujeto de “agresión total”, la cual se objetiva en el *exocanibalismo*, en el otro caso la alteridad se manifiesta como un complemento tan íntimo, sujeto de identificación, que se objetiva en la “comunión total” del *endocanibalismo*. Una cosa es *devorar al otro* consumando su aniquilación, cuando la necesidad de identidad engulle toda otra alteridad amenazante, y otra cosa significa *comer al otro* contraparte complementaria familiar y cercana, para desde su alteridad reforzar la propia identidad. A la pregunta sobre la razón de esta diferencia entre una antropofagia integradora del “otro” y una antropofagia destructora del “otro” habría que responder recurriendo a la “razón de mercado”: cuando el otro se convierte en objeto de oferta y demanda y termina reducido a objeto de

consumo³⁵⁷. Si la antropofagia ejerce una profunda fascinación en el pensamiento antropológico, no es tan sólo por el reto que supone descifrar “las formas de pensamiento subyacentes a las prácticas canibales” (Arens, p.123), sino porque en ambos casos se plantea de forma radical la doble y extrema representación del “otro”.

5. Identidades étnicas y terrorismo

El canibalismo primitivo y los terrorismos modernos poseen un elemento común muy sorprendente: en ambos la cuestión de la alteridad juega un papel fundamental y sólo se resuelve en última instancia con la exterminación del “otro”: terrorista es siempre “el otro”, igual que el canibal. Lo que a su vez justifica cualquier forma de antiterrorismo por muy cruel que sea, pero que lo destruya.

Una somera mirada al *mapa mundi* actual de los llamados terrorismos permite descubrir que la mayor parte de ellos son étnicos, y en todos está siempre en juego una identidad étnica; desde los más tradicionales hasta los más modernos, aunque con morfologías diferentes, todos se hayan atravesado por una conflictividad étnica: desde el caso vasco e irlandés o corso, hasta el judío-palestino y tchetcheno, pasando por el tamil, el kurdo o el fundamentalismo islámico argelino; en todas estas variedades de terrorismos, con su mayor o menor referente religioso, nacionalista, cultural o racial, el “otro” se ha vuelto insoportable; ya sea porque ocupa la propia identidad como el propio territorio con el que la identidad se identifica de manera exclusiva y excluyente, que no puede ser compartido, o porque su rechazo lo mantiene excluido. Hay que preguntarse qué factores y fenómenos globales han hecho que la alteridad en su versión más étnica se haya vuelto tan insoportable, dando lugar a los terrorismos étnicos. ¿Cómo ilustrar y justificar el diagnóstico, pronóstico o presentimiento de Touraine, que no hace mucho tiempo se preguntaba ya si en el mundo “podremos seguir vi-

357 A esta conclusión llega el brillante estudio de Duverger (1979) sobre el sacrificio azteca: cuando el ceremonial y la magia se degradan y la carne de los sacrificados es vendida y consumida como alimento y no en cuanto comunión.

viendo juntos; iguales y diferentes”?; ¿por qué en la sociedad moderna y en un mundo globalizado “no vivimos juntos más que perdiendo nuestra identidad... y la comunicación es remplazada por las guerras entre quienes ofrecen sacrificios a dioses diferentes”?³⁵⁸. En términos más precisos hay que formularse una doble interrogación: ¿por qué los terrorismos actuales son casi todos étnicos? y ¿por qué la etnicidad tiende a volverse tan violenta para terminar siendo terrorista?

Lo que parece más esencial al terrorismo, lo que específicamente lo distingue de las guerras más violentas, no es tanto ni tan sólo la liquidación física del enemigo, que en las guerras puede ser un medio pero no un fin, sino el sacrificio de las víctimas inocentes. Dentro de las luchas y violencias étnicas no habría propiamente inocentes, ya que todos, tanto los que luchan como los que no luchan, son culpables de lo que realmente son: un “otro”. Es por el simple hecho de ser “diferente”, palestino o judío, hutu o tutsi, serbio o bosnio, que ha de ser sacrificado y no simplemente vencido. Si el terrorismo supone una despolitización de la violencia, es porque las mismas fuerzas confrontadas se encuentran étnicamente despolitizadas. El fondo del conflicto, su objeto o contenido, no parece tanto un asunto de poder o de dominación, que pudiera resolverse con una modificación de las correlaciones de fuerza, cuando el “otro” deja de ser peligroso, deja de ser un enemigo, cuanto una cuestión de identidad étnico-cultural: es su condición de judío y palestino, kurdo o shiita... lo que hace de él no tanto un enemigo cuanto un culpable y una víctima, en definitiva un malvado. No otra razón más que su diferencia o más específicamente su “alteridad” respecto de un “otro” determinado, lo vuelve peligroso y lo convierte en una amenaza. Cualquier judío es diferente de cualquier árabe, pero para ninguno es tan “otro” como para el palestino. La etnicidad hace tan radicales las identidades, que nunca la alteridad puede ser concebida y vivida como compatible y complementaria: étnicamente el “otro” sería siempre tan insoportable como amenazante; y por eso mismo no hay inocentes

358 Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris, 1997: 15.

en la confrontación identitaria, lo que ineluctablemente la conduce al terrorismo, al genocidio o depuración étnica. Mientras que el terrorismo político tiene sus límites y sus posibilidades de solución, el terrorismo identitario es ilimitado, “infinito” (*everlasting*) y nunca puede resolverse a no ser que logre politizarse. Hay que introducir aquí una precisión muy importante: la necesidad de destruir al “otro” no tanto por su diferencia sino por su parecido: es porque tal diferencia se nos parece tanto que no podemos soportarla ni resistirla, es el parecido del “otro”, lo que en realidad se nos vuelve inquietante y amenazante. Es porque el otro se nos parece que queremos destruirlo; no su diferencia, que siempre será mínima, sino precisamente por su extraordinario parecido se trata de liquidar: “*no son los parecidos, sino las diferencias que se parecen*” (Lévi-Straus, 1962:115).

Esta fetichización de las identidades étnicas se encuentra estrechamente identificada con un territorio. Pueblos que han sobrevivido culturalmente durante siglos, compartiendo un mismo espacio geográfico con otros pueblos culturalmente diferentes (kurdos con turcos o con árabes o con iraníes, judíos y árabes musulmanes con cristianos...), en la actualidad no resisten la más mínima convivencia ni soportan un vecinazgo y mucho menos compartir un lugar, que consideran tan exclusivamente propio como inalienable. Y precisamente cuando se borran las fronteras entre naciones y se derrumban las demarcaciones entre los Estados, se levantan nuevos muros (“muros de protección” que son “muros de reclusión”, y muros de recíprocos aislamientos), se establecen nuevos gethos, se instalan nuevos “campos de refugiados”, “campos de concentración” “campos de exterminio”, y poblaciones enteras viven recluidas entre alambradas. Esta etnización del “otro” a escalas microfísicas, pero adoptando modalidades no menos crueles y mortíferas, se manifiesta en el fenómeno de xenofobia, cuya víctima no es cualquier extranjero sino el étnicamente visible y diferenciable. ¿Qué ha ocurrido en un mundo globalizado y en la *moderna modernidad*, para que etnicidades, culturas y alteridades que durante siglos convivieron y se complementaron actualmente se vuelven insoportables y se destruyen mutuamente? La razón por consiguiente no puede ser ni ét-

nica, ni identitaria ni cultural. Otros tienen que ser los factores y otras las razones actuales.

El particular ensañamiento de la conflictividad étnica, que sean sobre todo las identidades étnicas las que se muestran más terroristas, no significa que estas luchas se hayan impuesto sobre las otras luchas sociales, económicas y políticas, como si las tensiones y enfrentamientos entre identidades y sus alteridades tiendan a sustituir las otras categorías y razones de enfrentamientos: como si fuera “en el ámbito de la cultura más que en el de la economía, que eclosionan las grandes pasiones”³⁵⁹. Que los conflictos identitarios y culturales hayan adquirido la mayor visibilidad, no significa que sean realmente los más centrales: todo lo contrario, hay que pensar que son las fuerzas dominantes que estructuran, organizan y regulan el nuevo modelo de *sociedad de mercado* en el mundo global, a su vez dominado por el desarrollo del capital financiero, las que definen la verdadera naturaleza del conflicto tanto en su versión étnica como terrorista. Estamos asistiendo a una estructural transformación del ordenamiento hegemónico del mundo, donde la política se somete cada vez más a lo económico, que por el mismo efecto se vuelve más autónomo respecto de los otros órdenes sociales, y simultáneamente contribuye a una mayor influencia del poder judicial. Es en el contexto de estas mutaciones y del reordenamiento de los poderes e influencias de los distintos ámbitos de la sociedad, que el de la cultura con sus fuerzas y sus categorías cobra un inédito poder e influencia; y que los conflictos identitarios, étnicos y culturales adquieren una mayor violencia y visibilidad. Pero sería ilusorio pensar que por esta razón son las fuerzas e intereses identitarios, étnicos y culturales los determinantes en las luchas y los que se imponen sobre los

359 Alain Touraine ha introducido esta tesis y con mayor insistencia parece sostenerla desde distintas formulaciones: “la política está sometida a la ética, cuando durante largo tiempo ella misma ha querido constituirse como ética” (1997: 371); “este conflicto cultural me parece hoy tan central como lo han sido el conflicto económico de la sociedad industrial y el conflicto político que ha dominado los primeros siglos de nuestra modernidad” (p.117s).

otros y los someten³⁶⁰. Sostener que las dominaciones simbólicas, imaginarias e identitarias, que las relaciones étnicas y culturales se imponen sobre las relaciones y dominaciones económicas y políticas, implica desconocer que en todo sistema o modelo de dominación sus específicas fuerzas y relaciones dominantes, precisamente porque son estructurales y estructurantes, tienden a mantenerse encubiertas y más bien hacen emerger otras relaciones y formas de dominación, que son sobre todo consecuencia y manifestación de aquellas; y que por ello mismo tienden a encubrirlas. Según esto, lo que parece una despolitización de los poderes, las luchas e instituciones políticas no es más que el efecto de su instrumentalización por fuerzas, intereses e instituciones económicas, por “el imperium transcontinental de los negocios” y del mercado³⁶¹. El efecto de las violencias y terrores culturales reside en un hecho fundamental: si las culturas son producto del intercambio cultural, se constituyen y desarrollan en base de procesos de interculturalidad, cuando las culturas son vividas e instrumentalizadas como armas y razones para la guerra, tal perversión de lo cultural no puede ejercerse más que con una extrema violencia³⁶².

Una tesis conviene dejar en claro: los hombres se han enfrentado siempre y nunca dejarán de hacerlo por razones políticas, pero no por razones culturales, ya que es la cultura lo que los constituye en cuanto hombres. Por eso las culturas no pueden luchar ni hacerse la guerra entre ellas: “las barreras que los hombres levantan entre ellos no impiden,

360 Tal es la posición tourainiana sin un argumento suficiente: “primero hemos aprendido a pensar nuestra historia en términos políticos, después la hemos interpretado a la luz de la economía y de las relaciones sociales de producción. Ahora debemos analizarla y construirla en términos culturales” (1997:69). Pero no a costa de ignorar las otras dimensiones.

361 P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris, 2001: 233.

362 Para una crítica de la tesis de Samuel Huntington (“The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, n.72, 1993) puede consultarse entre una amplia bibliografía John R. Bowen, “The Myth of Global Ethnic Conflict”, *Journal of Democracy*, vol.7, n.4, 1996; y sobre el tema “Transcending the Clash of Culture”, *Journal of Democracy*, vol. 6, n.2, 1995.

por fortuna, que las civilizaciones se encuentren y se interpenetren”; ya que la cultura es por esencia y definición encuentro e intercambio³⁶³. Si las culturas no luchan realmente entre sí ¿por qué el “enfrentamiento entre culturas” (*clash of civilizations*) parece dominar el mundo actual y se ha convertido en la doctrina que legitima la globalización del conflicto entre terrorismos y antiterrorismo? Esta aparente despolitización y culturalización de las luchas no hace más que encubrir la real naturaleza del conflicto en el mundo global, dominado por las fuerzas e intereses económicos, tan insaciables e ilimitados como terroristas. Ya para el antiguo pensamiento griego “contrariamente a todos los otros *poderíos* el de la riqueza no tiene límite; nada en ella puede marcar su término, limitarla o completarla; su esencia es la desmesura y su figura en el mundo es el *desenfreno* (*hybris*)”; la que vuelve locos a los hombres y los pueblos³⁶⁴. El *enriquecimiento* (*jrematistiké*) según Aristóteles es opuesto al *intercambio* (*metablétiké*), por eso aquel tiene que ser políticamente controlado y limitado, ya que sin intercambio no es posible vínculo social alguno y producción de cultura³⁶⁵. También por eso las fuerzas e intereses económicos acaban imponiéndose sobre los poderes políticos, y los supeditan para ejercerse de la manera más violenta y destructora, más terrorista, precisamente en el ámbito más opuesto, que es el del intercambio humano, el de la cultura. Por tal razón el conflicto en el mundo moderno se manifiesta en términos de terrorismos antiterroristas y de antiterrorismos terroristas.

La especial violencia que cobran las luchas identitarias se explica por el hecho de que además de la violencia económico-política instrumentalizada por las identidades étnicas, éstas mismas segregan su violencia específica particularmente cruenta, en la medida que intentan castigar y destruir la integridad física y hasta genética de los individuos y los pueblos. Se trata de una crueldad genocidiaria, que toma como víctimas privilegiadas las mujeres y los niños, y hace de la violación el

363 Roger Bastide, *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

364 J. - P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1962.

365 Aristóteles, *Política*, I, iii, 1257b.

símbolo de su crueldad. Pero nada aquí es gratuito ni simplemente *inhumano*, sino todo lo contrario: la degradación de la víctima, la máxima humillación y degradación del “otro” son necesarias para anular en él toda apariencia de alteridad; y también esa preferencia terrorista por rematar mujeres y niños se explica por el imperativo de extirpar las mismas matrices étnicas o genéticas de la alteridad; es la misma *filialidad* que hay que exterminar o pervertir por medio de las violaciones³⁶⁶. Y es que cuanto más cercano y parecido es el “otro”, cuanto más la alteridad comparte la identidad, más insoportable se vuelve su existencia y mayor es el odio que recarga la violencia. En todos los casos actuales de terrorismos étnicos identitarios la pertenencia a una identidad inclusiva común es histórica y culturalmente más fuerte que las diferencias internas, siempre mucho más débiles entre una y otra identidad / alteridad; pero si el “otro” es tan parecido hay que preguntarse cómo reconocer su diferencia³⁶⁷. Estas identidades y sus alteridades se hallan sometidas a otras fuerzas e intereses políticos y económicos, que instrumentalizan sus diferencias, haciendo sus incompatibilidades y enfrentamientos tanto más encarnizados. Es entonces cuando “las formas e intensidades del odio declarado entre las partes antagonistas rebasan inmediatamente los términos de una lucha social”³⁶⁸.

Lo que torna particularmente violentas las luchas identitarias, es que por efecto de su despolitización no tienen fin: no sólo carecen de los términos y contenidos de una posible negociación, sino que además no concluyen con la derrota del “otro”, es decir con la destrucción del

366 Cfr. Françoise Héritier, *Séminaire de la violence*, Odile Jacob, Paris, 1996 (pasim).

367 Leah Tsemal, una abogada judía defensora de palestinos proporciona la clave: “el soldado mira fijamente a la persona a los ojos y si ésta tiene ojos de judío, seguro que es un árabe” (“Enfants qui meurent enfants qui tuent” *Le Monde Diplomatique*, noviembre, 2003). En otras palabras, la diferencia de la alteridad es irreconocible.

368 Claudine Vidal, “Le génocide des Rwandais tutsi: cruauté délibérée et logiques de haine”, en Fr. Héritier (1996: 338); cfr. Véronique Nahoum-Grappe, “L’usage de la cruauté: l’épuration ethnique (ex-yougoslavie 1991-1995)”, en Fr. Héritier (1996).

poder que lo hace enemigo y peligroso, sino con su destrucción física, la eliminación de su existencia. Cuando el “otro” es malo o malvado, representa la maldad, entonces la lucha se moraliza y puede convertirse en cruzada religiosa o en una guerra antiterrorista, no porque el “otro” sea terrorista sino tan sólo por el terror que inspira³⁶⁹. De hecho los únicos conflictos étnico-identitarios que lograron resolverse, han sido aquellos que han recurrido a su politización. Y la razón es obvia: las luchas étnico-identitarias se vuelven biológicas por efecto de una despolitización del conflicto, con la nefasta y ineludible consecuencia de su *viológica biologización*³⁷⁰. Ahora bien ¿cuáles serían esas otras fuerzas capaces de despolitizar el conflicto y volverlo biológico, étnico-identitario? No hay otras que las económicas. Según esto es necesario relativizar absolutamente “el poder de la identidad”; cualquiera que sea su referente identitario (étnico, religioso, cultural, nacional...), resulta de una agregación de sentidos consecuencia de una equivalente diversificación, fragmentación y desagregación de intereses sociales³⁷¹. Esto conduce a descubrir que el núcleo más central de la violencia entre las identidades y las alteridades se cifra en la violencia inherente a la ecuación “igualdad y diferencia”. Este clásico ideal político (democrático y

369 Ya Maquiavelo insistía en la necesidad de no odiar al enemigo, respetando su condición política (cfr. *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, III, 26), y prohíbe toda injuria tendiente a denigrar moralmente la condición del enemigo o a combatirlo porque sea malo o malvado: “*queste inurie e rimproveri non usino o nella citta o nello esercito suo, né infra loro né contro al inimico*”. Con esta misma posición Julien Freund advierte que “esta moralización de la política no vale más que la politización de la moral” (*L’essence du politique*, Sirey, Paris, 1986: 500).

370 Jacques Lacan enunció ya magistralmente este principio: “es evidente que la *biología* tiene la ventaja de esforzar por hacerse, con un acento un poco diferente, *viología*, la lógica de la violencia” (*Ornicar*, 5). Nada más fácil ni más falso que explicar cualquier violencia por su biología.

371 Aunque la identidad es un “proceso de construcción de sentido”, “las identificaciones son fuentes de sentido para los propios actores y por ello mismo construidas mediante un proceso de individualización”. Manuel Castells señala que “la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder” (*Economía, Sociedad y Cultura. El poder de la identidad*, vol. 2, Alianza, Madrid, 1998: 28s).

republicano), tan antiguo como fundador de la misma política, se convierte hoy, en un mundo dominado por la “razón de mercado”, en el foco de mayores tensiones y conflictividad, de las máximas violencias: la brutal incompatibilidad entre igualdad y diferencia no hace más que expresarse en la lucha identitaria contra la alteridad. Y no es casual que también en la actual modernidad el derecho a la igualdad haya incluido el de la diferencia, desencadenando un frenesí legislativo con una ilimitada producción de derechos a todas las diferencias posibles; como si ser diferente excluyera por principio la igualdad³⁷². La exaltación de la diferencia llevada hasta la negación de la igualdad contradice el postulado de que una sociedad profundamente igualitaria es capaz de soportar todas las diferencias sin detrimento de dicha igualdad. Pero lo que hoy se encuentra en crisis en lo más profundo de la sociedad es precisamente la igualdad; por eso la radical desigualdad actual además de generar diferencias las hace insoportables.

En un modelo de sociedad que ha exacerbado el individualismo “las formas de desintegración que nos parecen más graves son aquellas que impiden al individuo de actuar como Sujeto, que descomponen su personalidad, le impiden vincular su pasado con su porvenir, su historia personal a una situación colectiva” (Touraine, 1997:322); y son estas violentas desintegraciones y frustraciones, que se tornan contra el “otro”, haciendo de la alteridad la peor amenaza para la sobrevivencia o realización de la propia identidad. Pero dentro de este mismo fenómeno es cuando las identidades socio-económicas y políticas se fragilizan, cuando se precarizan o conflictúan las identidades compartidas más colectivas, que la alteridad cualquiera que sea se transforma en un peligro y en una amenaza³⁷³. El mismo terror que hoy inspira la alteri-

372 No hay alteridad que no exija el derecho a una específica diferencia: derechos de las mujeres, derechos de los niños, derechos de los homosexuales, derechos de los minusválidos, derechos culturales o raciales, derechos a la propia identidad...

373 Para G. Imbert las alteridades peligrosas pueden encarnar los más diversos enemigos exteriores pero también internos, el dogradicto, el joven delincuente... (*Los escenarios de la violencia*, Icaria, Barcelona, 1992: 33).

dad para la construcción de las identidades afecta a la relación entre diferencias e igualdades, que lejos de complementarias han devenido tan incompatibles y hostiles entre sí como aquellas.

6. Equívocos de los derechos (colectivos) culturales

Si una sociedad sólo legisla y convierte en derechos lo que en ella ni se cumple ni se respeta, resultan muy coherentes los intentos por hacer de la cultura y de las supuestas identidades colectivas un derecho, precisamente cuando no las culturas sino la interculturalidad que las constituye se encuentra profundamente aménazada y pervertida. Así el recurso al derecho se manifiesta como la peor coartada para resolver los problemas de fondo, que afectan la cultura y los procesos culturales en el mundo moderno. Pero es importante plantear cómo surge esta judicialización de la cuestión cultural y de donde proviene su tratamiento en términos de derechos. Entre los enfoques posibles para abordar el fenómeno tomaremos el más representativo: el multiculturalismo.

El culturalismo en cuanto discurso y movimiento aparece con ímpetu en la década de los 80 en respuesta a una doble situación: el desgastado nacionalismo de la unidad cultural y el asimilacionismo integrador inherente a la misma cultura nacional. De hecho las culturas nacionales siempre abrigaron junto con la pretensión unificadora el proyecto de asimilar las culturas particulares, infranacionales; e históricamente los Estados nacionales se construyeron sobre una explícita y supuesta homogeneización no sólo territorial, política y comercial, sino también lingüística y cultural. Pero según Stavenhagen la ideología dominante del siglo XX no difiere de la filosofía nacional decimonónica más que en matices: “Se sigue pensando que el Estado nacional debe ser culturalmente homogéneo y las políticas de *mejoramiento* y desarrollo de las poblaciones indígenas responden a una estrategia de *integración* y de *asimilación*. El *multiculturalismo* constituye una reacción de todas las culturas particulares frente a tal asimilacionismo por parte de la cultura dominante reivindicando el *derecho a la diferencia*”. Aquí se introduce un primer equívoco: como si la diferencia tuviera que ser reivindicada en cuanto un derecho, cuando es algo tan inherente como esen-

cialmente constitutivo de cada cultura. Lo que podría considerarse una reivindicación y un derecho sería el reconocimiento como nacionales de todas las culturas que conviven interculturalmente en un Estado nacional. Por eso el discurso multiculturalista aparece como una postura defensiva y de resistencia de culturas supuestamente minoritarias, y aunque comprensible no deja de incubar tantos riesgos como equívocos. En primer lugar, porque el culturalismo evade la cuestión de fondo de las relaciones interculturales, y en segundo lugar porque al enfatizar las diferencias culturales se niegan y relegan las posibilidades y necesidad de interacción cultural; interacción que no implica asimilación integradora; en tercer lugar, el riesgo más generalizado consiste en que la preservación cultural acarree el encierro en ghettos o en reservas, para mantener supuestas especificidades culturales y evitar los también supuestos contagios o contaminaciones desculturadores u homogeneizadores. De esta manera el multiculturalismo incurre en el mismo defecto que pretendía evitar y que achacaba al asimilacionismo: no sólo adopta una posición preservacionista de la cultura respecto de cualquier contacto cultural, sino que además se muestra extremadamente estricto y riguroso, a veces implacable, ante cualquier diferencia o disidencia particular al interior de la propia cultura.

Mientras que del *relativismo cultural* hay que destacar el principio de que cada cultura tiene una forma, cuya validez es *igual* a la de todas las demás culturas, su principal consecuencia de que las exigencias morales de cualquier cultura particular no tienen validez fuera de ella, anula las otras consecuencias igualitarias, ya que no se encuentran lógica ni explícitamente implicadas en el relativismo cultural. El peligro y consecuencia es un “aislamiento moral” de las diferentes culturas y de los procesos civilizatorios más globales. Lo que es moral en una cultura no lo sería en otras culturas. Así de la misma manera que constituiría una agresión cultural reprimir entre los *guayaki* su endocanibalismo o entre los *aztecas* sus sacrificios humanos, ya que ambas prohibiciones podrían acarrear la desintegración de ambas sociedades, igualmente tampoco se podría impedir en la actualidad las prácticas ablatio-

rias del clítoris sobre las mujeres en muchas tribus africanas³⁷⁴. La antropología no sólo dispone de una interpretación para tales fenómenos, sino que además propone procesos de solución: la interculturalidad. No es ético intervenir en otra cultura decidiendo lo que en ella es o no es ético, cuando esa cultura se encuentra aislada de intercambios con la otra cultura y al margen de relaciones interculturales; y sobre todo con aquella que precisamente pretende integrarla y asimilarla imponiéndole sus normas éticas, las cuales sólo pueden y deben modificarse en cuanto resultado de un proceso de interculturalidad. El mismo caso puede ser trasladado, por ejemplo, a la actualidad europea: se ha hecho un drama ético y republicano o de libertades ciudadanas el velo de las mujeres musulmanas, mientras que de ningún modo se plantea la cuestión de fondo, a partir de la cual aquel problema puede ser resuelto: la interculturalidad; los reales y por consiguiente recíprocos intercambios culturales entre la cultura árabe y las culturas europeas. Interculturalidad y no “choque de culturas” es lo que promueve los cambios culturales³⁷⁵. No es el despojo del velo de las mujeres musulmanas en los países occidentales, lo que facilita el intercambio cultural, el cual quedaría ya pervertido al introducirse un *cambio* previo y como condición del *intercambio*; es sobre todo el intercambio cultural lo que más bien pro-

374 Cfr. Stephen A. James, “Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: the Case of Female Circumcision”, *Bioethics*, vol.8, n.1, 1994. Sobre este tema son conocidas las nefastas consecuencias de las medidas adoptadas por los misioneros al vestir a las poblaciones desnudas de la Amazonía, por razones morales y de pudor, y destruir su casas comunales para evitar la supuesta promiscuidad incestuosa: en un caso fueron enfermedades y en el otro la destrucción de la organización familiar y comunal.

375 La palabra mágica y el imperativo categórico en los países europeos es que el migrante de otra cultura debe *adaptarse*. Pero la pregunta que surge inmediata es ¿en qué medida se adapta también el país anfitrión? ¿Por qué el velo femenino no incomodaba antes y ahora, desde el 11 de septiembre del 2000, se vuelve intolerable y antirepublicano? Generalmente el anfitrión tanto como el huésped serían ambos sujeto de adaptación. No hay que olvidar que son muy pocos los países europeos que no fueron colonizadores, y como tales nunca se plantearon la necesidad de adaptación.

duce los cambios culturales, y lo que relativizaría el velo tanto como su abandono.

Sólo una posición y discurso *interculturales* logran, además de superar los presupuestos multiculturalistas, poner de manifiesto el sentido más sustantivo de la cultura y de los procesos culturales: es en la interacción que las culturas se constituyen en sus diferencias, se desarrollan y enriquecen para ampliar y profundizar nuevos intercambios culturales. De lo contrario se atrofian. La sobrevivencia de las culturas está condicionada a sus posibilidades de transformación y de sesionarse, como sostiene Habermas, lo cual sólo se consigue en las intensas interacciones con otras culturas por muy diferentes, ajenas o distantes que sean. Para que la interculturalidad tenga efectos significantes y produzca sentidos no habrá de limitarse a un simple reconocimiento valorativo de sus diferencias, sino que sobre todo deberá consistir en un *reconocerse en ellas* y hacer de la diferencia cultural el lugar de un encuentro y complemento, de su intercambio.

Consecuencia del relativismo cultural, el multiculturalismo sostendrá la supremacía de los *derechos colectivos* sobre los derechos individuales, y quienes o no asumen el principio de la interculturalidad o del multiculturalismo derivan hacia una malentendida posición preservacionista, desembocan en los llamados *derechos culturales*. Así se ha configurado una cuestión extremadamente controversial. El debate se remonta a una de las críticas clásicas contra la tesis de Marshall y su concepción de la ciudadanía y derechos ciudadanos, tachada de liberal y occidentalista, al considerar el individuo como sujeto fundamental y exclusivo de derechos y libertades³⁷⁶. Cuando es obvio, como se analizaba más arriba, que el individualismo es impensable en sociedades *comunales*, al pertenecer a sociedades complejas *societales*. Entre otros es Stavenhagen (1996) quien al enunciar los “derechos étnicos” en cuanto pertenecientes a la categoría de “derechos específicos”, desarrolla un elaborado razonamiento para justificar los “derechos colectivos”, en

376 T. H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, Chicago University Press, Chicago, 1972.

contra de la doctrina clásica, según la cual las colectividades no pueden ser sujetos de derechos. Comenzaremos criticando sus argumentos, para proponer después una distinción entre sujetos jurídicos y sujetos morales del derecho y terminar discutiendo un supuesto “derecho cultural”³⁷⁷.

En primer lugar, que ciertos derechos civiles (libre asociación) y políticos (participación electoral) sean ejercidos colectivamente para que tengan efecto, no significa que sean derechos colectivos, ya que el sujeto de tales derechos es siempre el individuo, el cual es también libre de abstenerse de ejercerlos y de ejercerlos independientemente de como los ejercen los otros individuos. En los supuestos *derechos colectivos* se confunden los depositarios o titulares de los derechos, que siempre son colectivos, ya que no puede haber derechos particulares (los que serían más bien privilegios), considerando además que la fuerza de los derechos consiste en ser colectivamente compartidos pero no ejercidos; el sujeto de los derechos es una persona individual en razón de la libertad necesaria para su ejercicio y la forma de su ejercicio. Los derechos como las libertades son *cualidades* de la persona, y en términos estrictamente aristotélicos sólo existen en la medida que se ejercen. En segundo lugar, “la naturaleza del ser humano eminentemente social” no impide que el hombre tenga y ejerza individualmente sus derechos y obligaciones, libertades y responsabilidades. Al nivel en el que se plantea (Stavenhagen) la cuestión, es sociológicamente incorrecto contraponer individuo y sociedad, ya que el sujeto individual y las mismas condiciones de individualización son producto social y resultado de una serie de procesos históricos y de socialización, como muy bien demuestra Castoriadis, para quien desde una real posición ontosociológi-

377 Rodolfo Stavenhagen, “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”, en E. Jelin & Eric Hershberg, *Construir la Democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996. En este artículo Stavenhagen llega a hablar de “derechos étnicos”. Si ya la idea de etnia es cuestionable, hacer de ella un sujeto de derechos resulta aún más insostenible.

ca, la diferencia fundamental es psiquismo - sociedad³⁷⁸. Por esta misma razón resulta tan pertinente el concepto de *auto-nomía*, que atraviesa toda la obra de Castoriadis, según la cual la progresiva autonomía del sujeto y el consiguiente desarrollo de nuevas formas de socialización del sujeto repercuten en una creciente autonomía de la sociedad, la cual tendrá a su vez efectos en la autonomía de sus miembros. En tercer lugar, la crítica de los orígenes burgueses de la doctrina liberal de los derechos individuales es históricamente irrelevante, ya que una concepción y una práctica cada vez más individualizadas del derecho y de la ciudadanía se remonta a sociedades precapitalistas (muy concretamente al derecho romano). De otro lado, es curiosamente el modo de producción capitalista el que convierte a todo individuo en propietario de su fuerza de trabajo, y por consiguiente en hombre libre y sujeto de derechos. En cuarto lugar, la declaración de que “todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación” (*Naciones Unidas*, 1966) contra toda forma de colonialismo más que un derecho colectivo fundador tiene que ser entendida en razón inversa, ya que los derechos individuales de las personas difícilmente podrán ser ejercidos si el pueblo al que pertenecen se encuentra sojuzgado; por consiguiente los derechos individuales son constitutivos y el derecho de los pueblos a la autodeterminación sería más bien consecutivo de aquellos. En este sentido Stavenhagen confunde las condiciones colectivas para el ejercicio de los derechos individuales con los fundamentos de tales derechos. De ahí que tampoco haya que llamar derecho a la remoción de un impedimento para el ejercicio de los derechos, pues todo derecho presupone las condiciones para su ejercicio, las cuales precisamente por su circunstancialidad no tienen por qué ser consideradas en cuanto derechos. Por último Stavenhagen queda acorralado en su propio razonamiento, cuando afirma que “no deberán ser considerados como derechos humanos

378 Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Tusquets, Barcelona, 1989:206-250. Los derechos individuales serían sinónimos de las *libertades de los modernos* (libre para), mientras que los *derechos colectivos* responderían más bien, según la distinción de Isaias Berlín, a las *libertades de los antiguos* (libre de).

aquellos derechos colectivos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros”. Más que no considerarlos como derechos humanos no hay que considerarlos como derechos: ¿cómo explicar tal confrontación entre ambos órdenes de derechos, sobre todo cuando se acaba de afirmar que los derechos individuales derivan de los colectivos?

Aunque pretendientes de una corriente progresista, quienes reprochan a los teóricos liberales desde Marshall hasta J. Plamenatz y J. Rawls, pasando por C. Pateman y Hanna Pitkin, haber subordinado los derechos de la comunidad a los de los individuos, y haberse centrado en la relación entre el Estado y los individuos, prescindiendo de las comunidades intermedias, no sólo confunden derechos jurídicos y derechos morales, los cuales sólo pueden corresponder a individuos, sino que se sitúan en una línea de razonamiento, que a lo largo de la historia ha justificado las peores violaciones de los derechos de las personas en nombre de supuesto “*bien común*”³⁷⁹.

El equívoco entre derechos individuales y supuestos derechos colectivos encubre a su vez la confusión entre *identidad personal* e *identidad social colectiva*. La tesis que vincula la identidad individual e identidad social ignora que, si bien “el individuo desenvuelve su personalidad a través de su cultura, por tanto el respeto de las diferencias individuales implica un respeto de las diferencias culturales”; esto de ninguna manera supone ignorar que las culturas se encuentran siempre en continuos cambios, y que estos cambios culturales dependen de la libertad y de las diferentes formas como los individuos viven y se rela-

379 Chandan Kukathas, “Are there any Culture Rights?”, en Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford, 1995. Una esclarecedora y tétrica formulación de la primacía de derechos colectivos puede leerse en el *Manual de Inquisidores* de 1320: “la finalidad del proceso y de la condena a muerte no es salvar el alma del acusado, sino procurar el bien público y aterrorizar al pueblo. Ya que el bien público debe situarse mucho más por encima de cualquier consideración caritativa por el bien de un solo individuo”.

cionan con su cultura: lo cual significa que *el respeto de las diferencias culturales presupone e implica el respeto de las diferencias individuales, ya que son éstas las que producen aquellas y no al contrario*. Este postulado impugna tesis como la de Michel J. Sandel, que incuban un tenebroso totalitarismo: “la comunidad describe no sólo lo que *poseen* como ciudadanos sino lo que *son*, no una relación que eligen sino un vínculo que descubre”³⁸⁰. La historia y la sociología han mostrado que las identidades personales individuales son diferentes de las colectivas, y si bien asistimos a una fetichización de estas últimas no es menos cierto que nunca fue tan cuestionada la “idolatría de los orígenes” en la definición de las identidades personales individuales³⁸¹. De otro lado existen formas de protección de las comunidades culturales, que pueden ser muy eficaces, precisamente porque no admiten una autonomía jurídica total, sino que garantizan desde el orden nacional medidas de protección y de discriminación positiva, las cuales permiten superar con éxito la situación de desventaja, en la que suelen encontrarse sus miembros respecto de las de otras comunidades culturales. Lo contrario sería aceptar una suerte de *derecho natural* de las culturas a su perpetuación, lo que supone una aberración, ya que las comunidades o grupos culturales son formaciones históricas en constante mutación, siempre abiertas a un juicio ético sobre cómo los individuos son o pueden ser afectados y no los intereses del grupo en cuanto tal. Según esto el *derecho a la cultura* sería análogo al derecho a la libertad religiosa, según la cual cada individuo es libre de elegir su religión y de vivirla libremente, no estan-

380 Sobre la primera cita de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948*, que recoge el documento presentado por la American Anthropological Association y la segunda de M. J. Sandel nos remitimos a Jeremy Waldron, “The Cosmopolitan Alternative”, en Will Kymlicka, 1995.

381 Desde la aparición del número de *Esprit* de enero 1997, con el singular y polémico título *La fiebre identitaria. Equivalencia de las culturas y tiranía de las identidades*, coincidiendo con la publicación de *Sciences de l’Homme*, n.15 del mismo mes de enero 1997 con el también sugerente título *Identidad en singular e identidad en plural. El individuo, el grupo, la sociedad*, el debate teórico parece no haber afectado a los discursos ideológicos, que parecen haber ignorado aquel, mientras que aquel no ha dejado de criticar éstos.

do nadie obligado a vivir la religión en la que nació y le transmitieron sus padre; y con el agravante de que la cultura ni siquiera puede ser transmitida como se transmite la religión.

7. La alteridad en la construcción de la identidad

a. Prevalencia conceptual de la alteridad

El objeto de la antropología es la *alteridad* bajo la forma de relación a los otros, y sólo consecuentemente se interesa por la identidad y por la diferencia del “otro”; ya que “es siempre una reflexión sobre la alteridad que precede y permite toda definición identitaria” (Augé, 1994:84). El problema de la etnología clásica fue haber visto en la alteridad una forma primitiva o deformada de la propia identidad (p.145). Por ello a la diferencia substantiva entre la *alteridad etnológica*, que era exótica y distante, y la *alteridad antropológica*, cada vez más próxima y más parecida, cabe añadir que la etnología clásica se interesaba por las identidades étnicas y culturales, mientras que la antropología moderna tiene por objeto las diferencias producidas por las relaciones interétnicas e interculturales; otro cambio consecutivo ha sido el de pensar el “otro” menos como diferencia que como alteridad. Y gracias a esta precisión conceptual es posible hoy reflexionar la identidad desde la alteridad, al entender que inherente a la misma naturaleza humana es la existencia del “otro”. La *diferencia* se ha prestado por lo general a una connotación negativa, cuando tiene por función esencial regular las distancias y producir combinaciones binarias (Affergang, 1987:233); y por eso tiende a significar más la separación que las relaciones, las distancias más que las correspondencias y parecidos entre las culturas. La antropología por consiguiente se ha construido empírica (histórica) y teóricamente a partir de una de las categorías de la naturaleza humana: la alteridad. El concepto de *alteridad* no hace más que precisar o cualificar antropológicamente el concepto de *diferencia*, significando que ésta no es una cualidad del “otro” sino resultado de una relación comparativa con “otra” diferencia; pues no hay hombre que no sea un “otro” para cualquiera de los hombres, ni cultura que no sea “otra” para cualquiera de las culturas: “lo que la diferencia evacua y la alteridad puntúa es la *cualidad e intensidad*” (Affergang, p.9) del descubrimien-

to o encuentro con el “otro”. Por el contrario la transformación de la *alteridad* del “otro” en su *diferencia* comporta un encubrimiento y empobrecimiento de la relación intersubjetiva, y consecuentemente una objetivación del otro; aun cuando se encuentre ya inscrito en la forma que adopta el primer descubrimiento y encuentro del “otro”; pero además esta substitución de la alteridad por su diferencia tenderá a deslizarse hacia su asociación con la desigualdad: “la diferencia mide las distancias, pero además las ordena, es decir comienza a permitir las grandes clasificaciones” (Affergang, p.227).

Es pues al cabo de un largo recorrido histórico, que la antropología se descubre no como una ciencia de los pueblos (etnias) y culturas considerados en sí mismos, en cuanto identidades, sino en cuanto “otros” como alteridades; pues de igual manera que el hombre no existe al margen de todo un sistema de alteridades (sexuales, etarias, en su hablar, en su condición social y familiar...) y de formas de relacionarse con el “otro”, tampoco los pueblos y las culturas producen y reproducen sus diferencias al margen de la alteridad y de las relaciones con “otros” pueblos y culturas³⁸². Según esto, mientras que la *alteridad* es un concepto antropológico, referido a una categoría de la misma condición humana, ya que en ninguna de sus dimensiones o características puede ser el hombre pensado sin referencia a un “otro” (lingüístico, sexual, etario...), la *identidad* aparece más bien como una noción residual o consecutiva de aquella, y a partir de la cual ésta se piensa. Por ello “el individuo elabora su propia identidad, identificándose con los grupos a los que pertenece o a los que se refiere (Schnapper, 1998:148); enunciado de otro modo, “la identidad social se define y afirma por la diferencia, y dentro de un sistema de oposiciones”³⁸³. Resulta pues una muy aberrante contradicción hablar de identidad étnica o identidad

382 Las llamadas por Lévi-Strauss *sociedades frías* son resistentes a los cambios y de ritmos históricos lentos, porque se trata de sociedades aisladas y al margen de los *intercambios*; de igual manera que el proceso de individualización de las personas es equivalente a sus relaciones o intercambios personales.

383 Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique social du jugement*, Edit. de Minuit, Paris, 1979:191.

cultural, como si la identidad se definiera en referencia a una etnia o cultura, en lugar de construirse en relación a un “otro” (étnico o cultural). Las diferencias como las identidades nunca están dadas, sino que siempre son producidas y resultado de una elaboración secundaria: las relaciones entre individuos, sociedades y grupos humanos generan constantemente diferencias simbólicas entre ellos, y es a partir de las cuales se construyen las identidades individuales y colectivas: “las sociedades crean entre ellas diferencias para afirmar su propia identidad colectiva independientemente de todo interés”³⁸⁴; aun cuando el interés de las identidades y diferencias pueda mostrarse tan mortífero como el interés económico.

No hay identidad que no se encuentre construida sobre múltiples identificaciones capaces todas ellas de una diversidad de interrelaciones; y por consiguiente tampoco hay identidad con su correspondiente identificación, que no implique necesariamente una alteridad: un libanés, por ejemplo, podrá ser árabe o no, el árabe podrá ser cristiano o musulmán, y a su vez el libanés mantendrá una relación diferente de alteridad con los europeos, con los turcos, los sirios y palestinos, con los judíos y los israelíes, pues tampoco todo judío es israelí. Lo que está en cuestión es una ideología identitaria y sus presupuestos al margen de la cuestión de la alteridad, cuando se fija en una homogeneidad cultural o étnica y cuando se substantiviza en supuestos atributos genéticos o raciales. Cuando prescinden de la relación al “otro”, la presunción y “la moda identitarias conducen hasta la duda sobre la validez de una noción tan chocante como incierta”³⁸⁵. Pero algo más y al-

384 G. Berthoud, *Pluidoyer por l'autre. Essai d'anthropologie critique*, Droz, Genève, 1982.

385 Desde 1981 Selim Abou ha criticado la ideología identitaria, al mismo tiempo que construía sus dimensiones históricas, sociológicas y psicológicas: cfr. *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Anthropos, Paris, 1981; “La mode des identités”, *L'Homme et la Société. Revue Internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, nouvelle serie, n. 63, Paris, 1987. En la misma línea Dominique Colas (*Sociologie politique*, PUF, Paris, 1995; “Identité et identités”, *Sciences Humaines*, CNRS, n. 15, dic. 1996 - enero 1997) critica la noción de etnicidad inherente a la identidad cultural.

go peor cabe añadir: cuando las *identidades colectivas* étnicas o culturales, en lugar de tomar la cultura como un referente hacen de ella su condición y definición, entonces la afirmación de la *diferencia colectiva* respecto de otras identidades étnico-culturales es tan fuerte e intensa, que impide o sofoca toda posible *diferencia individual* a su interior con el consiguiente empobrecimiento o represión de las *identidades individuales*; lo que expresado en otras palabras significa que sólo el reconocimiento de las diferencias (de las otras culturas) en cuanto alteridades (de la propia) hace posible que al interior de una misma identidad cultural se desarrollen múltiples relaciones de alteridad y de identidades individuales³⁸⁶.

Los discursos ingenuos o vulgares pero no por ello inofensivos sobre la identidad presuponen o recurren a una versión ontológica y substancialista o ideal de la identidad, contraria a la versión antropológica, histórica, sociológica, psicoanalítica y cultural de la identidad, que es la propia del hombre y de todo grupo humano. Cuando Platón se refiere en el *Timeo* a la identidad de los seres no creados, la define como eterna, inmutable, única, siempre igual a sí misma; todo lo contrario de lo que es la identidad del hombre y de los pueblos, regidos por el deseo y la libertad, por el cambio histórico, y sobre todo porque *el hombre es siempre un otro tanto para sí mismo como para los otros hombres*. Precisamente el hombre no puede “por su propia virtud permanecer en sí mismo, sin tener necesidad de ningún otro, conociéndose y amándose a sí mismo suficientemente”³⁸⁷. Mientras que los presupuestos ontológicos y sustancialistas dan lugar a la formación y experiencia de una identidad *contra-identificatoria*, los presupuestos antropológicos con-

386 “Cuando una identidad étnica se encuentra *hiperinvertida*, la *diferenciabilidad colectiva* conduce a una obliteración de la *diferenciabilidad individual*” y tiende a “negar la propia identidad individual” (G. Devereux, 1985: 162s).

387 *Timeo*, 29c, 34b. También para la filosofía escolástica la identidad en cuanto categoría del *ser* era sinónimo de inmutable (*semper idem*) y excluyendo toda multiplicidad (*semper unum*); todo lo contrario de la identidad en cuanto categoría del hombre. Cfr. Marc Fumaroli, “Je suis un autre: leurre de l’identité”, *Diogenes*, n.177, 1997.

ducen necesariamente a una construcción y experiencia del reconocimiento del “otro”. De ahí que la identidad cultural en cuanto dialéctica de sí mismo y del “otro” tenga su fundamento en la estructura de la conciencia según Hegel: “la conciencia de sí mismo es una conciencia de sí mismo para otra conciencia de sí mismo”; uno sólo se vive como sujeto en referencia a la subjetividad de otro; lo cual supone reconocer al “otro” en cuanto sujeto, la eterna tarea de la antropología³⁸⁸. Por consiguiente únicamente en estrictos términos antropológicos, cuando el concepto de *identidad* se entiende en referencia a la *alteridad*, definida como objeto específico de la antropología en cuanto saber sobre el “otro” y sobre las formas que adopta la alteridad en la historia, únicamente de acuerdo a esta concepción adquiere la *identidad* un estatuto conceptual³⁸⁹.

Si la *alteridad*, la necesidad de un otro” complementario con el que identificarse y a partir del cual reconocerse, es esencial a la condición humana, dicha *alteridad* se manifestará como un componente de las otras categorías que definen la existencia del hombre: en este sentido la alteridad resulta constitutiva de la condición *lingüística y comunicacional* del hombre, ya que el hecho de hablar presupone tanto como funda la existencia de un interlocutor; también la condición *social* del hombre comporta un sistema de alteridades al interior de la relación entre la identidad individual y la alteridad colectiva; así mismo la *condición histórica* del hombre supone que cada individuo es siempre una identidad en la duración (siempre el mismo) y una alteridad en los cambios (siempre diferente); la misma *condición racional y subjetiva* del hombre, sus disposiciones reflexivas, la *conciencia* constituyen un des-

388 Cfr. Luc de Heusch, “Le même et le différent”, en *L’Homme*, n. 140, 1996.

389 Fuera de este enfoque “el recurso frecuente a la *noción* de identidad, la carencia de rigor bajo la pluma de los usuarios, prohíben hablar aquí de concepto” (Michel Panoff, “Mais l’espoir demeure”, *Diogène*, n. 188, 1994:41; cfr. G. Guillet-Escuret, “Le corps du délit et l’exotisme artificiel: à propos de l’anthropologie guerrière en forêt centrafricaine”, en M. Godelier et M. Panoff, *Le corps humain supplicié, possédé, cannibalisé*, Edit. des Archives Contemporaines, Amsterdam, 1998.

doblamiento entre el “yo” y el “otro”, el *inconsciente* objeto del psicoanálisis. Finalmente la misma naturaleza sexual del hombre, su fundamental constitución masculino y femenina, pone de manifiesto cómo no es posible la afirmación de una identidad sin alteridad, en cuanto algo intrínseco a la naturaleza humana; y no hay hombre que no sea “hijo” de “otro” hombre. En conclusión el objeto de la antropología se constituye sobre la fundamental dualidad del hombre.

b. Etnologías de la alteridad

Ahora bien el paso del discurso ontológico al antropológico invita a interesarse sobre la concepción de la identidad en las sociedades primitivas antiguas y contemporáneas, para llegar a lo más profundo de nuestros arcaísmos, y encontrar los fundamentos de lo que los civilizados expresan en los momentos más exacerbados de crisis de identidad. Son los pueblos primitivos y las sociedades tradicionales, las que mejor han conservado una concepción de la identidad a la vez múltiple y siempre relativa a un “otro”. Muchos y muy representativos son los estudios etnográficos sobre la identidad de pueblos “primitivos” o grupos humanos “tradicionales”, que han puesto en evidencia el carácter dual, la alteridad interna o diferencia constitutiva al interior de dichas sociedades. Se diría incluso que cuanto más intensa es la afirmación de la propia identidad tanto más fuerte se manifiesta la alteridad intrínseca en un grupo humano: como si ésta, la alteridad, reforzara aquella, la identidad. Quizás por encontrarse más próximos a la “naturaleza” de la condición humana (es decir a la originariedad de la “cultura”), estos pueblos escapan más fácilmente de la tentación etnicista y “naturalista” (racial u ontológica) para situarse en el plano del mito y del rito (de la historia y lo social). Toda la concepción de la identidad para Lévi-Strauss, profundamente arraigada en su misma concepción de la antropología, pasa necesaria y fundamentalmente por la referencia, reconocimiento e identificación con el “otro”. Partiendo de una condición o presupuesto básico, según el cual “la voluntad sistemática de identificación con el otro debe ser simultánea a una obstinada negativa de identificación consigo mismos” (*Seminario*, 1981:18), se llega a concluir que el individuo obtiene la identidad de fuera y no puede obtenerla de otro

modo que de la sociedad (p.107); de igual manera todo grupo humano elabora su identidad desde “otro” exterior y por referencia a él; y es importante precisar el carácter diferencial del “otro”: no sólo la diferencia se inscribe en el seno de la identidad, sino que aparece doblemente constitutiva del sí mismo (cfr. p.18). En este marco conceptual se analiza la identidad *bororo*, la cual en la concepción que la sociedad *bororo* tiene de sí misma *aparece* como una unidad única, homogénea en el espacio y el tiempo, en todos los sectores de ella y a través de todos sus cambios; siempre regida por el principio de autonomía y cohesión; no obstante tal unidad se *construye y consolida* - y tiene que ser *pensada* - en base de un complejo sistema de mitades y dualidades internas (espaciales, de sangre, sexuales, clánicas, totémicas...). Tal reconocimiento de la dualidad y de las diferencias integradas al interior de la identidad *bororo* es fundamental para que esa misma identidad *bororo* pueda reconocerse e identificarse del exterior, desde un “otro” diferente. Esto permite establecer un principio fundamental: sin reconocimiento de alteridades internas se vuelve imposible el reconocimiento de alteridades externas.

Pero no hay quizás mejor interpretación de la actual teoría de la identidad, que una lectura moderna del totemismo. El totemismo significa la identificación del individuo, del clan o de todo el grupo humano con un “otro” natural (animal o vegetal), diferente pero integrado al mismo universo: “el totem sólo deviene tal a condición de ser distante pero parecido dentro de una relación *metafórica*”³⁹⁰. La “identidad totémica” comporta la prohibición alimentaria (Lévi-Strauss, 1962:56), ya que el “otro”, su diferencia no puede ser consumida ni su alteridad eliminada. El totemismo “organiza las oposiciones integrándolas”, manifestándose como un operador simbólico de las identidades, “de manera que la oposición, en lugar de ser un obstáculo a la integración, sirve más bien para producirla” (p.132). Si por un lado el totemismo de cada tribu o grupo humano significa su unidad interna y diferencia exterior, el totemismo de los clanes integrados en el grupo significa su di-

390 Cl. Lévi-Strauss, *Le totemisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962: 41.

ferencia entre ellos. De esta manera “el totemismo es una forma particular de la tentativa universal por conciliar *oposición e integración*” (p.145); siendo tal esquema el que condiciona “la identificación al otro” de Rousseau; aunque para Lévi-Strauss “la identificación domina y precede la conciencia de las oposiciones” (p.149). En resumen, oposición e integración, diferencia e igualdad, alteridad e identidad no son más que variaciones de un mismo sistema de categorías, que rigen las relaciones de los hombres en la sociedad humana.

Las antropologías africanistas y americanistas saben perfectamente que la misma persona en las sociedades “primitivas” o “tradicionales” es “un yo plural”, “la pluralidad interna del yo”; se trata de un yo profundamente relacional: “el individuo no es más que la encrucijada necesaria pero variable de un conjunto de relaciones” (Augé, 1994:32). La “dualidad” del yo personal se representa de formas diferentes según las culturas, pero parece una constante en todas ellas. Así para los namibikwara “el carácter fundamental de la *pareja* es la unidad económica y psicológica por excelencia” (Lévi-Strauss, 1955:337). Ningún “individuo existe más que por su posición en un sistema de relaciones, cuyos principales parámetros son la filiación y la alianza... Estas no tienen existencia más que en y por la relación al otro, de las que son sus instrumentos” (Augé, *ibid.*). En este sentido “la identidad individual ha de ser pensada en los mismos términos que la identidad del grupo” (p.36), y viceversa³⁹¹. Pero quizás nadie como Leenhardt ha resaltado con tanto énfasis la esencial alteridad del hombre y la constitutiva dualidad de la sociedad humana, que junto con Lévi-Bruhl descubre en las culturas melanesias (*canaca*), donde todas las realidades son una “dualidad unidad”: “tenemos dificultad de darnos cuenta hasta qué punto en estos pueblos *uno* no tiene la cualidad de unidad. Su característica es ser el *otro*. De *un* hombre se dice *otro* hombre. En un pueblo *cada* casa es la *otra* casa. El *otro* es la fracción de un conjunto. Uno es la fracción de

391 Lo que Augé formula con una hermosa frase para el caso africano puede sostenerse para cualquier área cultural de la antropología: “que yo sea un otro, el Africa de los linajes lo ha sabido antes de Rimbaud” (p.42).

dos: no hay cualidad de unidad sino de la alteridad. Es más fácil decir que *uno* es un elemento de la pareja que la pareja, el par, la dualidad desempeña en todas las construcciones del espíritu *canaca* el papel de unidad de base”³⁹².

Las sociedades indígenas de los Andes presentan un ejemplo muy singular de cómo un grupo cultural integra a su interior diferencias y alteridades en cuanto producto constitutivo de su identidad, y donde las oposiciones son siempre representadas y vividas en cuanto dualidades complementarias e interdependientes. En primer lugar la diferencia sexual masculino y femenino (*qari / huarmi*) atraviesa todas las realidades naturales y sociales: todo es hombre o mujer, desde las plantas hasta las zonas ecológicas, estableciendo una dualidad y oposición simétricas entre dos términos tan radical e irreductiblemente diferentes como absolutamente complementarios e indisociables. Otra gran dualidad-oposición es geográfico espacial: “alto / bajo” (*hanan / hurin*), y la de carácter térmico “frío / caliente” (*chiri / q’oñi*), ambas relacionadas entre sí afectan también la condición humana y relaciones entre los hombres, pero también las realidades naturales. A estas alteridades se añade otra de carácter más personal: todo individuo posee un “otro”, su pareja o doble (*huauqge*, sinónimo de hermano o amigo), que completa su identidad personal. Para la antropología andina el individuo es un ser incompleto, y quien es o está *sólo* (*chulla*) carece de pareja³⁹³. Este mismo sistema de dualidades, oposiciones y diferencias complementarias organiza el espacio geográfico andino, y a la vez integradas en identidades compartidas se reproducen en el plano de la tradicional organización socio familiar y espacial de los grupos andinos:

392 M. Leenhardt, 1971: 177s (cursiva nuestra).

393 En quechua *chulla* significa “una cosa sin su compañera”; *sapay*, “solo”, *huclla*, “uno solo” (Cfr. D. Holguin, *Vocabulario de la lengua qquichua*, Eic. Univ. San Marcos, Lima, 1952). Es conocida en las sociedades andinas la debilidad incluso física del hombre cuando está solo, mientras que el indígena andino tiene fama de temible cuando está en grupo. Cfr. J. Sánchez -Parga, “Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes”, en D. Fassin et al. *Mujeres de los Andes*, IFEA / Univ. del Externado, Bogotá, 1992.

un mismo *ayllu* establece sus diferentes grupos familiares en diferentes espacios altitudinales con sus respectivos sistemas productivos, de manera que se garantice entre ellos una circulación de intercambios de productos agropecuarios y de mujeres; ya que sólo una estrecha reciprocidad de bienes entre los diferentes grupos familiares de cada *ayllu* garantiza su reproducción. De manera así mismo complementaria diferentes *ayllus* comparten un mismo nivel geográfico espacial, integrando una sola *llacta* o asentamiento, a cuyo interior se intercambian servicios y fuerza de trabajo. Este doble sistema de alteridades, diferencias y oposiciones tan interdependientes como estrechamente complementarias, articula la doble dimensión clánica o parental del *ayllu* con la espacial de la *llacta*. La identidad del grupo se construye o realiza en cada una de sus unidades y de sus relaciones al interior de toda la organización social. Y es precisamente este sistema de diferencias, oposiciones y alteridades *internas* e integradas a la identidad del grupo, lo que le permite el reconocimiento e identificación con los “otros” (alteridades) *externos*.

En el ámbito político de las tradicionales sociedades andinas la *autoridad dual* aparece como el principio que organiza y regula el poder y el gobierno, y todos sus significados y simbolismos presentan enraizamientos socio-culturales y religiosos que van más allá del dominio específicamente político. El *camaquen* es un ídolo que duplicaba la persona del inca o del *curaca* (cacique), y el *huauqui* el hermano o “par” de todo hombre refuerzan a nivel político la noción fundamental del “doble”, que expresa el sistema de equivalencias, complementariedades y simetrías tan propio de la antropología andina como de su cosmología y sociología. Ese doble simbólico o imaginario y que representaría el “otro” propio y necesario de la persona del hombre andino significaría a la vez la conciencia y el inconsciente, y sobre todo la dimensión interna de todo “otro” exterior; como si aquel representara la necesidad de

internalizar el “otro” externo, para mostrar que es parte de la misma persona³⁹⁴.

Son tan numerosos los ejemplos de la etnología clásica y moderna sobre la concepción dual del hombre y de la sociedad humana, que sería preciso reconocer un efecto de abstracción emprendido por la tradición intelectual de Occidente, para terminar pensando la unidad en cuanto categoría ontológica y antropológica fundamental, cuando el conocimiento más originario que el hombre tiene de sí mismo, de la naturaleza y de su sociedad es binario; y la unidad no sería más que una elaboración abstracta secundaria³⁹⁵. Estos ejemplos pretenden ilustrar hacia donde convergen los materiales etnográficos, que sirven ya en parte de explicación y en parte de soporte para una elaboración teórica y antropológica de la identidad desde la alteridad; a la vez que cuestionan las simplificaciones y tópicos que han dado lugar a una “imbecilidad identitaria” (J. F. Bayard) o a toda “identidad mal definida por oponerse a una carencia del otro”³⁹⁶.

c. Antropología de la alteridad

Sólo ubicando en la cuestión de la alteridad la crisis de la identidad, es posible plantear la construcción de la identidad a partir de la alteridad. No cabe duda que por efecto de la globalización, de una cre-

394 Cfr. J. Sánchez Parga, “La sucesión al cargo de autoridad étnica y organización política en los grupos andinos”, en J. Sánchez Parga et al., *Etnia poder y diferencia en los Andes septentrionales*, Abya-Yala, Quito, 1990; P. Duviols, “Camaquen upanú: un concepte animiste des anciens Péruviens”, en R. Hartman & U. Oberem, *Amerikanistische Studien I*, Bonn, 1978:132-144; Tristan Platt, “Symétrie en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivia”, *Annales E.S.C.*, n. 33 année sept.- déc., Armand Colin, Paris, 1978.

395 A cualquier nivel que consideremos la cultura dogon, nos encontramos con esta *oposición complementaria* que determina una concepción dualista del mundo”: G. Calame-Griaule, *Etnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris, 1965.

396 Daryush Shayegan, *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989: 181.

ciente *entropía* homogeneizadora de culturas e identificaciones, se opera de manera simultánea una equivalente y correspondiente *negentropía* diferenciadora de identidades culturales. Una constante reinención de la diferencia tiene lugar ante “el espectro del borramiento de las diferencias”; reinención por consiguiente de las diferencias y de nuevas alteridades inherentes a la globalización (cfr. Bayard, 1996:207). Ahora bien el sentido de la alteridad, del “otro”, tiende en parte a perderse y en parte a exacerbarse. El “otro” desaparece cuando no se tolera la diferencia (o más exactamente, que la diferencia se nos parezca tanto), pero esta misma intolerancia es productora e inventora y estructuradora de alteridades; así es como “numerosos grupos humanos no cesan de segregar alteridad, de fabricar el otro, y por ello mismo de descomponerse, como si inversamente a la diferencia celular esta incessante diferenciación social fuese portadora de muerte”³⁹⁷. Únicamente cuando la identidad y la alteridad son pensadas y vividas en cuanto relativas, y entre ellas se establece un equilibrio y complementariedad, que mutuamente se refuerzan y se proporcionan sentido; es decir se convierten en productoras de cultura.

El moderno drama de la alteridad se manifiesta en múltiples y muy diversas morfologías, una de las cuales, si no la principal es la *intolerancia*: son las diferencias que definen al “otro” y que se vuelven intolerables, lo que da lugar a comportamientos y situaciones de extrema violencia, como si la violencia social propia de cada modelo de sociedad se hallara hoy sobredeterminada por la intolerancia del “otro”; una intolerancia no específica (religiosa, cultural, étnica, ideológica...) sino genérica y categorial, que hace intolerable cualquier “otro”. La intolerancia puede traducirse en la exigencia de *adaptación* del “otro”, aunque tal imperativo más o menos constringente de que el “otro” se adapte no significa más que la coerción para que deje de ser diferente, que abandone o se despoje de todo aquello que lo hace “otro”, de manera que pueda ser fácilmente asimilado. Pero el hombre moderno jamás logra-

397 En esto consiste según Marc Augé “la primera tarea de la antropología en establecer el mapa de la identidad y alteridad relativas” (1994: 9).

rá aliviarse de esta manera de todas las alteridades que le acechan y parecen acosarlo, ya que eliminadas unas surgirán otras, pues el “otro” es esencial a la misma condición humana. La intolerancia no es más que el terrorismo cotidiano a escala microfísica violentando el tejido social y las habituales relaciones sociales; lo que de manera correspondiente implica concebir el terrorismo moderno como las formas que adopta la intolerancia a nivel global³⁹⁸. Y dicha intolerancia en todo grupo se vuelve tanto más agresiva y fanática cuanto más se desintegran los vínculos colectivos y la *angustia social* crece proporcionalmente³⁹⁹.

La cuestión de la alteridad no se plantea hoy ni se resuelve mejor que al interior de una *teoría de la tolerancia e intolerancia*, más allá del equívoco que recubre esta misma noción, que la *Summa Iuris Publici Ecclesiastici* de Capello (1928) definía como (“*permissio negativa mali*”) “permisión negativa de un mal”, y el Diccionario de la Real Academia Española como “respeto o consideración hacia las opiniones o las prácticas de los demás aunque sean diferentes a las nuestras”. Se trata en definitiva de soportar o admitir, aceptar o respetar (todo depende del énfasis) una forma de ser, pensar o actuar diferente en el otro, y así aparece como “el efecto secundario de una conciencia que *fracasa* en el re-

398 Nunca antes del 11 de septiembre había sido el velo de las mujeres musulmanas un problema o impedimento para su integración a las sociedades europeas; hoy se ha convertido en una intolerable obsesión. Y lo peor es que en razón del republicanismo y laicismo se prepara la prohibición legal del velo en Francia; cuando nunca los valores ni siquiera los republicanos se fundaron y desarrollaron por medio de prohibiciones; cuando toda la normativa laica de los textos constitucionales franceses se han referido siempre a las instituciones, los locales o los procedimientos, pero nunca a las personas, para respetar su derecho civil a la diferencia; el presunto objetivo de la prohibición para mejor integrar la mujer musulmana tendrá más bien efectos opuestos no sólo entre la mujer sino en toda la sociedad; hasta la misma *razón feminista* considera una violencia contra la mujer tanto la imposición obligatoria del velo como su prohibición; finalmente la ley tendrá una consecuencia indirecta muy discriminatoria, ya que si bien se dirige a todos los signos religiosos el único realmente concernido es el islam.

399 Françoise Coblence, “¿Dictadura de la razón?”, en *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Cátedra. Teorema, Madrid, 1993.

conocimiento de la alteridad”⁴⁰⁰. Cuando la alteridad pone en relación no tanto personas cuanto grupos culturalmente distintos, la tolerancia o intolerancia adquiere una dimensión sistémica en términos de una *asimilación activa*, que transforma las identidades y diferencias del “otro” para poder integrarlo, o bien una *asimilación reflexiva*, que modifica la propia identidad y la reorganiza internamente para poder asimilar al otro tal como en sus diferencias y particularidades, o bien finalmente una *asimilación interactiva*, que es resultado del intercambio de ambas diferencias culturales fundadoras de la alteridad, y que modifican ambas contrapartes. Para Freud la intolerancia tan “natural” y constitutiva, nunca del todo dominada, es “la expresión de un narcisismo que aspira a autoafirmarse” y constantemente alimentada por él, tiende siempre a asimilar lo extraño y extranjero a lo hostil. Ahora bien, la tolerancia define esa posición intermedia entre no poder eliminar al otro y tampoco lograr reconocerlo e identificarse con él; lo cual significa que “la tolerancia excluye la alteridad”. Mientras que la intolerancia y violencia contra el “otro” en cuanto diferente respondería a una “exaltación ficticia suscitada por el sentimiento de compensar las propias carencias”, que revelan siempre las diferencias del “otro”. Ya que al no poder identificarse y reconocer tales diferencias del “otro”, éstas aparecen como carencias de la propia identidad, lo que puede generar una profunda angustia y frustración; que la intolerancia pretende compensar o neutralizar. Esto mismo explica que el “narcisismo de las pequeñas diferencias” (Freud) dé lugar a una intolerancia muy particular: tanto más fuerte e intensa frente a lo que es poco diferente, mientras que resulta menos insoportable respecto de las diferencias fundamentales. De ahí la paradoja de una sociedad moderna tan tolerante frente a las peores dictaduras e injusticias, frente a las hambrunas y genocidios más brutales, tan tolerante frente a las peores miserias, exclusiones e inseguridades, pero tan intolerante frente algunas violaciones a los DDHH no frente a otras peores, frente al velo de las mujeres musulmanas, frente a determinados terrorismos.

400 Claude Sahel, “Prefacio” en *La tolerancia. Para un humanismo herético*, Cátedra. Teorema, Madrid, 1993.

Enunciado en otros términos, y de acuerdo a planteamientos anteriores, si la identidad intenta afirmarse y sobrevivir, ignorando y destruyendo al “otro” en razón no tanto de su diferencia sino porque su parecido se vuelve tan insoportable como incompatible, también una identidad se construye y consolida identificándose y reconociéndose en el “otro” en razón de los parecidos, pero también en la medida que sus diferencias se vuelven realmente complementarias. “Es porque el otro se nos parece, que resentimos lo que está a la base afectiva del racismo, y no porque es diferente o radicalmente otro, como algunos pretenden. Porque ineluctablemente se nos parece: es el escándalo del parecido que el racista quiere eliminar. Si el otro fuera radicalmente diferente, haríamos de él otra especie contra la cual podríamos actuar sin culpabilidad”⁴⁰¹. Si excluyendo o eliminando al “otro” *porque se parece sin dejar de ser diferente*, se pierden las condiciones para su reconocimiento e identificación con él, será en cambio en razón de ese mismo parecido con el “otro”, tan parecido como diferente, y también por los reconocimientos e identificaciones tanto como por las complementariedades e intercambios, que se construye la identidad individual y colectiva. Sólo cuando el recurso a la identidad no es entendido en referencia a una alteridad, “es un recurso a una definición no social del actor social” (Touraine, 1984:165). No obstante en una sociedad como la moderna, cuando las filiaciones se precarizan, las alianzas se disuelven y las pertenencias se pierden, resultan más difíciles las relaciones, reconocimientos, interdependencias e identificaciones con el “otro”. Las identidades recibidas tienden entonces a ser sustituidas o compensadas por las identidades producidas; pero con el riesgo de que “una identidad definida al margen de las relaciones sociales reales... no es entonces más que una serie discontinua de identificaciones con modelos producidos por la cultura de masas” (Touraine, 1997:175). Lo que también se ha modificado son los “coeficientes de pertenencia” (Maffesoli): mientras que en épocas anteriores estos eran reducidos pero muy firmes y fuertes, en la sociedad moderna se vuelven más bien plurales pero más frágiles, mu-

401 Guy Laval, *Malaise dans la pensée. Essai sur la pensée totalitaire*, Publisud, Paris, 1995:250.

tables y contingentes. A diferencia de las sociedades más tradicionales, donde la pertenencia familiar, al grupo de parentesco y a la comunidad se fusionaban y resolvían en ésta última, como si fuera la “madre patria”, en las sociedades actuales la pertenencia ha perdido su carácter absoluto, primordial o dominante, para dar lugar a una multiplicación de pertenencias pero de coeficientes variables y de menor fuerza. Este fenómeno sin embargo puede adoptar morfologías diversas: “en las sociedades complejas como las actuales, y por el hecho de una creciente diferenciación sectorial en ellas, los actores sociales se benefician de una *inserción múltiple*”, la que proporciona a la identidad personal una *multidimensionalidad*; pero cuando se opera una crisis de inserción social, tan profunda y generalizada como es la exclusión en la sociedad moderna, las identidades personales se *unidimensionalizan*⁴⁰². A este mismo fenómeno contribuye también una diferente disposición temporal de los individuos y los pueblos: mientras que “antes el imperativo de la identidad pasaba por la continuidad sin fallas de la tradición”, actualmente “la cultura del cambio” tiende a desplazar “el lugar social de la identidad”⁴⁰³; haciendo que ésta se vuelva cada vez más proyectiva, como si el hombre y hasta las mismas sociedades se identificaran menos con lo que han sido que con lo que quieren o pretenden ser.

La construcción de la identidad desde la alteridad se halla también hoy problematizada desde la misma crisis de la *identidad social* definida por las grandes categorías sociales, a las que el individuo puede pertenecer⁴⁰⁴. La identidad etaria está cuestionada debido a las profundas transformaciones de la estructura generacional (reducción de la infancia, ampliación de la adolescencia, recortamiento de la edad adulta y alargamiento de la vejez); y al *complejo de umbral* que vuelve impre-

402 Cfr. Michel Dorby, *Sociologie des crises politiques*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1986.

403 Cfr. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985: 270

404 Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne. 2 Les relations en publique*, Edt. de Minuit, Paris, 1973: 181s.

cisos los límites entre las edades⁴⁰⁵. También las identidades clasistas se han ido difuminando, al desmoronarse en gran medida la estructura de clases; algo similar cabe sostener respecto de las mismas identidades sexuales, actualmente cada vez más inciertas, contingentes y hasta mutables; y lo mismo se puede decir de las identidades educativas o profesionales⁴⁰⁶. Los actuales contextos sociales han puesto de manifiesto dimensiones de la formación de la identidad, que no parecían tan evidentes, como el carácter de proceso, de progresión y hasta de cambio en la construcción identitaria (cfr. Augé, 1994:38s); lo que hace de la identidad individual “una definición sin cesar diferida, siempre aplazada y sometida a la prueba del acontecimiento” (p.42). Esta dimensión procesual de la identidad contribuye a desubstantivizarla doblemente, no sólo en cuanto relación sino también en la medida que sólo habría estrategias identitarias, actos identificatorios, contextuales, múltiples y relativos; y en tal sentido “ninguna identidad agota la panoplia identitaria de un individuo” (Bayard, 1996:98s). En cualquier caso en todos estos procesos y en todas estas formas, que puede adoptar la construcción de la identidad, siempre el “Otro aparece como constitutivo de la identidad” (Lévi-Strauss, 1977: 5), pero a condición de que la alteridad no sea irreductible a dicha identificación identitaria, que la diferencia no sea irreductible a la igualdad, que la oposición no lo sea a la complementariedad. Esto mismo obliga a reconocer la tensión entre la pertenencia a una categoría social y la diferencia al interior de ella; lo que traducido a otro nivel significa constatar la misma tensión existente en la relación con la diferencia y el parecido al “otro”, en el reconocimiento de su diferencia e igualdad; identificarse con un grupo, al que se pertenece, pero manteniéndose diferente dentro de él, y relacionándose con el grupo como un “otro”. Es necesario, por consiguiente, tener en cuenta ese cierto desfase más propio de la sociedad moderna entre la

405 Hemos tratado este problema en *Orfandades infantiles y adolescentes. Introducción a una sociología de la infancia*, Quito, 2004.

406 Nos referíamos antes a la valoración de cualidades femeninas en los varones y de cualidades masculinas en las mujeres, como si una “desdiferenciación” y confusión entre sexos facilitara sus “relaciones de género”.

dimensión objetiva, individual y diacrónica de la identidad y la identidad subjetiva, colectiva y sincrónica.

Respecto de la construcción y experiencia subjetiva de la identidad se requiere rescatar un principio fundamental de la sociología (durkheimiana), según el cual cuanto más subjetivo parece un hecho y más releva de la conciencia, tanto más se encuentra sociológicamente (e inconscientemente) condicionado. De ahí la imperiosa exigencia de resaltar los aspectos más sociológicos de las identidades subjetivas, comenzando por la constatación de que los trastornos de identidad, que viven los pueblos y las sociedades, no son ajenos a los que sufren los individuos, pues son aquellos los que producen estos; y de manera análoga a como la antropología plantea la cuestión identitaria ésta ha sido tratada a partir del trabajo clínico del psicoanálisis⁴⁰⁷. Curiosamente las tres patologías de la identidad conciernen siempre una relación con el “otro”: ya sea de *pertenencia* de la *identidad individual* a una categoría colectiva (familia, nación, religión, clase, cultura, sexo...), ya sea de *relación* e interacción presentes en la experiencia concreta de la *identidad personal*, ya sea en la *referencia* al otro en el sistema de significación y significantes del lenguaje constitutivos de la *identidad subjetiva*. De esta manera se define una identidad individual respecto del otro colectivo, al que se pertenece, una identidad personal respecto de los otros con los cuales toda persona se reconoce y relaciona, y una identidad subjetiva respecto de todo “otro” interlocutor de los significantes y significados del habla, en el que todo sujeto se constituye. En otras palabras, se trata de una identidad que se forma en la relación entre el *yo* y el *nosotros*, entre el *yo* y el otro *diferente* (tu), entre el *yo* y el otro social y colectivo (ellos). La identidad individual podría quedar atrofiada dentro de una cohesión familiar excesivamente fuerte, tanto como dentro de una sociedad bajo un régimen totalitario, y al interior de un grupo cultural o religioso muy integrista o fundamentalista⁴⁰⁸. La cons-

407 Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre IX. L'identification (1961-62)*, (inédito).

408 Lo que Robert Steichen considera “la coexistencia entre un repliegue narcisista fusional del grupo familiar y una fragilidad de la identidad de sus miembros” (*Dialectique du sujet et de l'individu. Critique de la (dé)construction identitaire*, Academia Bruylant, Louvain-la-Neuve, 2003).

trucción de una identidad completa supone el reconocimiento y experiencia de *pertenecer a un colectivo*, de una *identificación con un otro diferente*; se trata de un individuo integrado a un discurso colectivo (familiar, nacional, cultural...), integrado en cuanto persona a un discurso dialógico con un otro diferente (sexo, edad, religión...), y supone finalmente el reconocimiento y experiencia de ser un *otro* producido subjetivamente por todo lo que dice y todo lo que hace. Ahora bien, en todas las fases y formas de construcción de la identidad el descubrimiento del “otro” no se funda en su *diferencia*, manifestación objetiva del otro (en cuanto objeto), sino en su *identificación con el otro*, en su manifestación subjetiva (en cuanto sujeto). Por eso la alteridad, idea y experiencia del “otro”, se degrada cuando se vuelve objeto de una comparación y no sujeto de una relación.

Finalmente, para concluir en el tema que atraviesa toda la reflexión de esta obra y hacia el que conduce, es necesario destacar cómo el concepto de alteridad en la construcción de la identidad remite a la interculturalidad, y pone de manifiesto que “la identidad cultural, como toda identidad, es inseparable de una relación a la alteridad y por consiguiente de la comunicación intercultural. Sugiriendo aquí el término de intercultural la idea de inter-relaciones, de intercambios entre culturas diferentes”⁴⁰⁹. Puesto que la identidad y la alteridad no son dos fenómenos objetivos, que sea posible describir separadamente, sino que más bien representan una relación dinámica entre dos entidades que se confieren sentido mutuamente, en la medida que se refieren la una a la otra y se constituyen como tales, es preciso concebir que “cada identidad cultural se constituye a través de un proceso de asimilación y de diferenciación respecto de otras identidades”⁴¹⁰.

409 E. M. Lipiansky, “Communication interculturelle et modèles identitaires”, en Jean-Pierre Saez (edit.), *Identités cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995: 35s.

410 E. M. Lipiansky, p. 36s. Cfr. M. Abdallah Pretceille, “Pédagogie interculturelle”, en *L'interculturel en éducation et en sciences humaines*, Université de Toulouse-Mirail, t. 1, 1985.

Capítulo XII

ANTROPOLOGIA DE LA CULTURA: LA INTERCULTURALIDAD

La interculturalidad no es un fenómeno diferente al de la cultura, pero sí una manera diferente de pensar la cultura; la interculturalidad conceptualiza la cultura a partir del principio de su formación y del proceso de su desarrollo; es decir, desde lo que la constituye. Una *crítica de la razón* cultural (en términos kantianos), que significa definir las *condiciones de posibilidad de pensar* la cultura, se funda en el concepto de interculturalidad, y hace simultáneamente de ésta el fundamento de una teoría de la cultura. En resumidas cuentas, es la interculturalidad que explica la cultura y no la cultura la interculturalidad. Ahora bien, cada modelo de sociedad y hasta cada estructura social organizan la interculturalidad o intercambios culturales de formas diferentes. Las sociedades nacionales y estatales (cuya formación se remonta al siglo XVI) con su fuerte unificación y centralización culturales internas y su no menos fuerte diferenciación cultural externa, respecto de otras sociedades nacionales y estatales, supuso una modalidad histórica muy particular de organizar los intercambios culturales tanto al interior de la sociedad nacional como al exterior con otras *culturas nacionales*; así como resulta evidente la función hegemónica del Estado en la organización y regulación de estos intercambios culturales. Más aún no sólo el modelo de sociedad sino cada cultura o formación cultural posee una forma particular de organizar y significar su propia interculturalidad e intercambios culturales. Por ejemplo, la cultura de la antigua Grecia organizaba sus intercambios culturales tanto interiores como exteriores de manera muy diferente a como la antigua Roma (aun a pesar de ser tal culturalmente feudataria de la cultura griega) organizaría su propio modelo de interculturalidad. En la sociedad postsocietal, sobre los escombros de las sociedades nacionales y estatales, sobre la cre-

ciente complejización de la sociedad moderna, y bajo el dominante proceso de globalización de los intercambios culturales a escala mundial, tanto los más endógenos como los más exógenos adoptan morfologías de una extraordinaria diversidad y conflictividad; la interculturalidad adquiere alcances de magnitudes muy diversas, hechos de encuentros tanto como desencuentros. Sin embargo la *sociedad de mercado* impone a su vez una restricción generalizada de los intercambios o bien su reducción al intercambio mercantil, lo que lleva consigo una crítica supresión de la interculturalidad. De esta manera, en conclusión, queda demostrado cómo es el concepto de interculturalidad – intercambios culturales, que comportan más que simples relaciones entre culturas – el único capaz de fundar una teoría de la cultura, al vincular las formas que adoptan los intercambios culturales a los particulares modelos de sociedad propios de cada época histórica. También así se pone de manifiesto en qué medida la antropología es una teoría de la interculturalidad y de los intercambios culturales tanto en su específica metodología como en su misma espistemología.

La cultura es el objeto de la antropología y ésta es una ciencia de la cultura, porque el hombre se define en razón de la cultura, la cual agota siempre toda la explicación de los hechos humanos y descarta cualquier explicación “natural” o “genética” del hombre⁴¹¹. Todos los hechos humanos se explicarán en razón de su condición social, pero todo se interpreta en razón de su cultura, aun cuando los factores culturales hayan de ser así mismo objeto de explicación por su carácter diferencial. La cultura como la sociedad no es exterior al hombre y por ello ambas contienen la explicación última de los fenómenos humanos: lo que es objeto de explicación son las variaciones y diferencias culturales propias de cada sociedad. La violencia humana, por ejemplo, no se ex-

411 La etimología latina de la palabra *cultura*, cultivo de la tierra, responde a una interpretación moderna de su significación, en cuanto transformación de la naturaleza por parte del hombre, de cuya transformación el hombre es producto. Será a partir del Siglo de las Luces (s. XVIII) que la cultura es lo propio del hombre más allá de todas las otras diferencias.

plica por razones instintivas, biológicas o zoológicas, sino sociológicamente, aunque cada modelo de sociedad produzca sus formas particulares de violencia, que se diferencian entre sí por razones culturales. Una antropología de la cultura contiene por consiguiente una doble tesis: sólo desde la cultura es posible construir una antropología y simultáneamente sólo desde un discurso sobre el hombre, desde una antropológica, se puede desarrollar una teoría sobre la cultura. Una vez depurado críticamente el concepto de cultura de toda una serie de adherencias ideológicas (propias de la noción de etnia y de identidad), y despejada la confusión entre *sociedad* y *cultura*, distinguiendo la única y común sociedad humana de todas las “diferencias significantes” entre todas las posibles sociedades y grupos humanos, clases y sectores sociales, sería necesario ampliar estas elaboraciones críticas del concepto de cultura, analizando toda una serie de tópicos muy actuales, cuestionando sus usos y precisando sus significados. Partiendo del hecho que la cultura es el sistema de significaciones, que diferencian entre sí las sociedades, grupos humanos, sectores sociales, se llega a una primera conclusión sobre la diversidad y multiplicidad de culturas.

1. De la individualización humana a la diferencia cultural

Conviniendo en que la cultura se entiende conceptualmente en oposición a naturaleza y en su distinción respecto de la sociedad humana, las ideas de diversidad y de multiplicidad culturales no son más que una simple constatación de un hecho; pero lo que resulta analíticamente significativo es la *diferencia* entre culturas, puesto que sólo por sus diferencias son reconocibles, identificables y definidas; y la *pluralidad cultural*: no en el sentido de que haya muchas culturas, sino porque cada cultura particular, por muy original y originaria que sea, es siempre plural: hay que pensar “la cultura en plural” (de Certeau). La cultura se identifica con la diferencia: cultural es la manera diferente de existir entre los sociedades; lo que es efectivamente cultural en el hombre y las sociedades humanas es su diferencia⁴¹². No hay cultura que pueda ser

412 A Franz Boas se le debe el moderno concepto de cultura, al atribuirle el sentido más apropiado para designar la diversidad humana.

pensada más que como producto de una pluralidad de culturas; resultado de una estratificación histórica de “otras” culturas o convergencia y síntesis de otras culturas, con las que espacialmente coexiste. Según esto la cultura en razón de su doble categoría de diferencia y pluralidad se manifiesta como un concepto analítico (respecto de todas las otras diferencias culturales respecto de las cuales puede ser analizado) y a la vez sintético (respecto de todas las culturas que intervienen en su formación y reproducción). Pero si las culturas son diferentes entre sí, y esta constante diferenciación entre culturas produce su pluralidad, es porque las culturas se hallan en una permanente relación e interacción: la interculturalidad funda las diferencias culturales y justamente por eso constituye el verdadero fundamento de cada cultura. El encuentro y la comunicación entre culturas se realiza siempre en condiciones y según modalidades muy variadas, lo que conduce a una constante multiplicación de diferencias culturales. En base de este planteamiento si culturas diferentes entran o se encuentran en una relación de interculturalidad, es porque ellas mismas son resultado de una previa interculturalidad. Es necesario por eso pensar la interculturalidad anterior e intrínseca (estructurante) de cada cultura, para poder entender las relaciones interculturales (estructuradas) entre culturas; es en gran medida aquella la que condiciona ésta.

Ahora bien la pregunta específicamente antropológica es ¿por qué las diferencias culturales en la sociedad humana? ¿Cómo se producen tales diferencias, que dan lugar a la(s) cultura(s)? Una respuesta preliminar a tales cuestiones es que la diferencia entre culturas no es ajena y es más bien análoga a la existente entre las personas individuales, también producto de las relaciones interpersonales y de la libertad humana que en ellas está siempre en juego y en riesgo. En otras palabras las diferencias culturales son a nivel de la sociedad lo que la relación con la alteridad entre los hombres: al proceso de *individualización* entre personas (no hay dos personas iguales) corresponde el proceso de *diferenciación* entre sociedades y culturas, ya que la individualización del hombre comporta una diferenciación respecto de los otros hombres, de igual manera que la diferenciación cultural es un proceso de individualización de las sociedades, grupos humanos, sectores sociales...

Así mismo cuanto más compleja es una sociedad, cuanto mayor la socialización y más intensos y diversos los intercambios sociales a su interior, tanto mayores son los procesos de individualización que tienen lugar en ella. De hecho en las sociedades “primitivas” o “tradicionales” los procesos de individualización no son tan intensos como en las sociedades modernas: “...una individualización máxima ocurre con una máxima socialización, ya que de la misma manera que el hombre no puede realizar plenamente sus potencialidades intrínsecas sin la ayuda de la sociedad, igualmente la sociedad no puede obtener lo mejor de cada uno de sus miembros, si no les permite que se realicen plenamente y les otorga toda su ayuda en esta empresa. De hecho cuanto más diferenciado es un hombre tanto más necesita el concurso de la sociedad para realizarse” (Devereux, 1970:336). Según esto la *individualización* es en el hombre lo que la *diferenciación cultural* es a la sociedad humana, y por consiguiente cabe entender la cultura como ese lugar o dimensión de la sociedad, donde el hombre expresa y realiza su individualización diferenciadora, imprimiéndola en la misma condición de la sociedad. La sociedad humana es tan indeterminada y maleable como la misma naturaleza humana, y por ello capaz de adoptar en todo momento las formas más diferentes⁴¹³. En conclusión se podría sostener, por una parte, que (desde la antropología) sin individualización del hombre no sería posible la diferenciación cultural de la sociedad humana, siendo por otra parte esta diferenciación cultural condición de posibilidad de aquella individualización; y por consiguiente la individualización de las personas en una sociedad está tan condicionada por su diferente cultura, como ésta se encuentra a su vez condicionada por las formas de individualización de las personas dentro de ella.

Por tales razones, más que restrictiva o represiva de las individualizaciones de las personas, la cultura las fomenta y las anima, y por eso mismo se manifiesta como el lugar privilegiado de las diferencia-

413 “Las leyes psicoanalíticas y etnológicas tratan de los procesos de individualización y diferenciación... aunque psiquismo y cultura son funcionalmente inseparables, estas dos ciencias (psicoanálisis y etnología) desembocan en percepciones complementarias” (Devereux, 1970:340, 353).

ciones ilimitadas y de la creatividad y diversidad humanas. No es fortuito que se hable de la cultura como de la personalidad de una sociedad en cuanto su factor de diferenciación e individualización, irrepetible e inconfundible con la de otra personalidad cultural. De ahí también esa otra analogía entre el psicoanálisis, que trata de la persona y de su formación psíquica, y la antropología que trata de la cultura y su formación diferenciadora: aquella en base de sus intercambios personales, ésta de sus intercambios culturales. Y por consiguiente la necesidad que tiene el psicoanálisis de inscribir la persona y su formación psíquica en su propio contexto cultural. Las posibilidades de diferenciación cultural de una sociedad aumentan en la proporción del número y diversidad de las relaciones interculturales que han intervenido históricamente en su formación y siguen participando en sus actuales desarrollos; pero el otro factor no menos decisivo en la diferenciación cultural de cualquier sociedad depende de las posibilidades de individualización entre las personas a su interior. Hay que considerar que están en juego dos dimensiones tan complementarias como compenetradas entre sí. La sociedad no hace más que reforzar, estimular y ampliar la tendencia biológica del hombre hacia una mayor diferenciación e individualización, una creciente plasticidad y variabilidad de sus comportamientos: el potencial biológico del hombre se actualiza y refuerza por medio de su libertad en la sociedad en la forma de “diferencias significativas”, que constituyen el potencial cultural de toda sociedad.

La individualización del hombre es fundamental para comprender el proceso de diferenciación constitutivo de las culturas humanas: este se basa y toma todo su sentido del proceso de individualización personal de cada hombre; es la expresión y resultado de ésta a escala colectiva y social. También el proceso de individualización existe, cuando aparecen las diferencias; las que son realmente significativas; sin diferencia no hay significación y sin ambas tampoco hay individualización. Cuando el individuo “se individualiza en una unidad colectiva” es la forma que adopta la cultura. Pero también aquí hay que recurrir al pensar dialéctico, según el cual la individualización del hombre genera las diferencias significativas de una cultura, pero es siempre socialmente y al

interior de una significativa diferencia cultural, que tiene lugar todo proceso de individualización; en otras palabras este nunca es el mismo en culturas diferentes. El proceso de individualización del hombre se opera al interior de un complejo sistema de relaciones sociales, entendidas como diferentes formas de intercambio: de alianzas, de parentesco, de bienes y servicios (materiales y simbólicos), de poder... Estos intercambios expresivos y comunicacionales, generadores de sentido, van configurando a su vez un sistema de significaciones compartido por un grupo y que lo diferencia de otros sistemas de significación compartido por otros grupos. Así se configuran las áreas culturales⁴¹⁴. El hombre que participa en una cultura no la vive como algo exterior perteneciente a la sociedad, sino que también “vive su cultura como algo profundamente interiorizado, algo que es parte de su estructura y de su economía psíquicas”⁴¹⁵. Por eso el hombre es tanto productor como producto de cultura, y también por ello el psicoanálisis más que la antropología insiste en la condición interior, subjetiva e inconsciente de la cultura: el hecho cultural “transformado en material o en estructura psíquica, en Super-ego, ideal del Yo, en Yo - en algo aprendido, producido o construido internamente: está *dentro*” (Devereux, 1985:63); lo cual no quiere decir que el hecho cultural no pueda ser también histórica y sociológicamente pensado en cuanto exterior: está *fuera*.

Por muy paradójico que parezca, cuanto más intensos son los intercambios entre individuos tanto mayor es la individualización diferenciadora entre ellos. Y el psicoanálisis aporta una observación explicativa importante para el caso de los intercambios culturales y la diferenciación entre culturas: “la individualización se completa de manera cada vez más lograda en el contexto de la relación transferencial”⁴¹⁶. Lo

414 “El individuo es aquello en el que y por el que aparecen las significaciones”: Gilbert Sismondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris, 1989:125.

415 G. Devereux, 1970:365; cfr. Jules Henry, “The Inner Experience of Culture”, *Psychiatry*, n. 14, 1951:87-103.

416 Harold Searles, *Le contre-transfert*, Gallimard, Paris, 1981:18.

cual quiere decir que cuanto mayor es el reconocimiento e identificación con el “otro” individual o cultural, tanto mayor y más significativa se hace la individualización entre los hombres y la diferenciación entre culturas. Por esta misma razón, como ya ha sido planteado en otro capítulo, los intercambios culturales al mismo tiempo que homogeneizadores (efecto de *entropía*) son también y tanto más diferenciadores de las culturas, que participan en el intercambio (efecto de *negentropía*).

2. De la interculturalidad a la “cultura en plural”

El enfoque de la antropología cultural, que plantea la *diferencia* de culturas en relación de unas con otras junto con la *unidad* de cada una entre ellas, coincide con el enfoque de la antropología estructural, que trata la *multiplicidad* de contenidos culturales diferentes con la *identidad* formal de todos ellos en una común sociedad humana. Ambos enfoques se articulan y explican desde una antropología dinámica, intercultural o interaccionista de la cultura, según la cual son los intercambios entre culturas, los que fundan, producen y reproducen las *múltiples diferencias significativas*, que es la definición misma de cultura. La interculturalidad se manifiesta así como constitutiva de la cultura; la cultura *es* interculturalidad y no existe sin el intercambio cultural: el verdadero lugar de la cultura son las interacciones individuales. La cultura no es otra cosa que “la producción de sentido que generan las interacciones entre individuos y grupos, los cuales dan lugar a diferencias significantes”; siendo “la pluralidad de contextos de interacción lo que explica el carácter plural e inestable de toda cultura. Esta concepción de la interculturalidad, de las relaciones e intercambios entre culturas, obliga a una renovación del mismo concepto de cultura. Ha sido gracias a un ulterior desarrollo teórico, que ha permitido pensar la *acción social* en cuanto presupuesto del *hecho social*, lo que ha llevado también a la antropología a pensar la cultura como hecho desde la interculturalidad en cuanto acción y proceso. Pero anotando una precisión específicamente antropológica: no es simplemente la *acción* (pues no hay propiamente acción cultural), la que produce cultura y hechos culturales sino el *intercambio*. A diferencia de la sociología que se fun-

da y tiene por objeto la acción y el hecho social, la antropología concibe la acción y los hechos sociales bajo la forma de intercambios; para ella todas las relaciones sociales pueden ser pensadas en términos de intercambio⁴¹⁷. En el intercambio hay siempre un “otro”, y siempre se produce un sentido, por el cual las *contrapartes* del intercambio al mismo tiempo que *participan* los contenidos del intercambio y su sentido, se diferencian significativamente entre sí, pero *comparten* dichos significados. Sin embargo este desarrollo teórico de la antropología, que ha conducido a repensar la cultura en términos más precisos de *intercambio*, y a definirla a partir de la razón *intercultural* y procesos de interculturalidad, no ha sido ajeno a las actuales transformaciones de la sociedad moderna, a la profunda crisis de la misma idea de intercambio tan impugnada por el mercado, y sobre todo a todas patologías que precarizan y pervierten la interculturalidad.

Aquí intervienen los mitos fundadores de la sociedad humana y de la misma antropología: la *prohibición del incesto* (tanto en su versión psicoanalítica y freudiana como en su versión estructuralista y leivtraussiana) y *el don* (M. Mauss) no son más que dos figuras simbólicas y dos ritos con toda su eficacia simbólica fundadores del intercambio en la sociedad humana y del vínculo social. La obligación de casarse con el “otro” y de intercambiar bienes codifican la esencia de la relación y vínculo sociales⁴¹⁸. Toda producción de sentido y de diferencias significativas con toda su múltiple diversidad responde siempre a las formas que adopta el doble intercambio de personas y productos. Por eso la cultura se revela como el signo del vínculo social: aquellos significados compartidos por todos los miembros de un grupo, por el que se reconocen e identifican entre sí, al mismo tiempo que se diferencian de

417 Esta cuestión ha sido más ampliamente desarrollada en el capítulo sobre la “epistemología de la antropología”.

418 “...ver en la prohibición del incesto el acto por el cual se instaura la posibilidad intelectual y material de lo social: la posibilidad de ordenarlo (al simbolizar las diferencias) y de instituirlo (al organizar el intercambio)” (Marc Augé, *Simbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, Grijalbo, México, 1987:133).

los otros grupos. Para la antropología la acción social es concebida siempre en cuanto intercambio, y el hecho social en cuanto cultura.

Según esto se requiere rectificar una idea vulgar, meramente descriptiva y empirista de lo intercultural como la simple relación e intercambio entre culturas presentes, para pensar la interculturalidad como categoría de la misma cultura, un concepto analítico, que explica tanto el proceso de formación de cada cultura como las condiciones de su relación entre ellas, para su reproducción cultural. Sin una comprensión de los procesos de interculturalidad *intraculturales* (al interior de cada cultura) no es posible entender la interculturalidad *intercultural* (exterior, entre culturas en cuanto ya constituidas). “La cultura es desde ahora comprendida como un conjunto dinámico, más o menos (pero nunca perfectamente) coherente y más o menos homogéneo. Los elementos que componen una cultura, porque proceden de fuentes diversas en el espacio y en el tiempo, nunca están totalmente integrados. Tanto más que se trata de un sistema extremadamente complejo” (Cuche, 2001:66). Esto significa que la interculturalidad que da lugar a la formación de una cultura es un proceso inacabado y que se prolonga incluso al interior de las nuevas relaciones interculturales, que esa misma cultura establece con otras culturas. En esta perspectiva “lo intercultural no es solamente la puesta en relación de dos realidades, de dos conjuntos independientes y relativamente fijos (las culturas en presencia); es un fenómeno de interacción en el que estas realidades se constituyen” (Saez, 1995:36). En este exacto sentido “lo intercultural es constitutivo de lo cultural”⁴¹⁹. Y justamente por eso las culturas una vez constituidas interculturalmente pueden entrar en relaciones de intercambios entre ellas. Cabría hipotetizar por consiguiente que, si las culturas no fueran en sí mismas producto de interculturalidad, serían incapaces de intercambios entre ellas.

No hay culturas “puras” ni “originarias” ni siquiera “originales”; todas las culturas debido al hecho universal de los contactos culturales

419 Tzvetan Todorov, “Le croisement des cultures”, *Communications*, n. 43, 1986:16.

son en grados muy diversos culturas mixtas, hechas de continuidades tanto como de discontinuidades; siendo éstas tanto más necesarias que aquellas para la formación y desarrollo de una cultura. La dimensión relacional entre diversidades culturales es tan obligada al interior de la cultura como la exterior a ella. Discontinuidades culturales que deberán ser buscadas en el orden temporal más que en el espacial, y que son parte fundamental de los reconocimientos e identificaciones de una cultura. Si una cultura no reconoce, y se identifica con todas las diversidades que la integran y que han contribuido a su formación, difícilmente podrá reconocer e identificarse con otras culturales. Esta necesidad de reconocerse más en las rupturas y discontinuidades que en las continuidades y homogeneidades permite conjurar lo que Bastide llama “ideología de la compensación”, según la cual una pretensión de continuidad y homogeneidad será tanto más afirmada, cuanto mayores son las discontinuidades y rupturas reales⁴²⁰. La interculturalidad propia e interior de cada cultura supone que cada cultura, junto con las continuidades y discontinuidades, está hecha de identidades y de alteridades, de lo “propio” y de lo “otro”; y que incluso las identidades asociadas a las continuidades fueron en algún momento discontinuidades y rupturas, que terminaron siendo “apropiadas”, convertidas en continuidades y objeto de una identificación identitaria. El concepto de interculturalidad no sólo proporciona una re teorización de la cultura, sino que indirectamente cuestiona todo un conjunto de tópicos e ideologemas, que han ido parasitando la idea de cultura: desde la ideología de las “raíces” y “racismos” culturales hasta la noción de “propio” y “ajeno”, cuando en términos de cultura nada es tan “ajeno” que no pueda ser apropiable y apropiado, ni nada hay tan “propio” que en algún momento no haya sido ajeno y objeto de un proceso de apropiación. Puesto que lo específico y culturalmente humano es la capacidad de adaptación del hombre, su capacidad de intercambio: “Todo hombre educado en una cultura humana, cualquiera que sea, es capaz de crear

420 Roger Bastide, *Le prochain et le lointain*, Cujas, Paris, 1970; “Continuités et discontinuités des sociétés et des cultures afro-américaines”, 1970; *Bastidiana*, n. 13-14, 1996.

su propia adaptación a toda otra cultura humana, incluso cuando es adulto. Es esto lo que se haya constantemente devaluado en nuestros días” (G. Laval, 1995:232).

El concepto de interculturalidad posee una matriz teórica capaz de replantear de nuevo una teoría general de la cultura. En primer lugar comporta una crítica al neocolonialismo de la *antropología culturalista*, que aísla cada cultura para su estudio, la objetiva fijándola en el espacio y el tiempo, de la misma manera que actuaba la antropología colonial, dividiendo y clasificando y caracterizando las etnias, haciendo un registro exhaustivo de sus *items* o elementos culturales. Eran los típicos y convencionales estudios monográficos. Cuando el antropólogo investiga una cultura al margen de las relaciones culturales que contribuyeron a su formación, e interpreta sus hechos culturales desde una teoría general de la cultura, no hace más que *antropología metacultural*; pero en cambio hace *antropología (inter)cultural*, cuando además de estudiar cada cultura desde las interculturalidades, que han dado lugar a su formación, desde las relaciones e intercambios con otras culturas, finalmente trata de comprender y explicar todos y cada uno de sus fenómenos culturales desde su totalidad cultural. No hay propiamente *items*, o “rasgos” culturales, ni siquiera fenómenos culturales en sí mismos y aislados de la cultura que los produce en su totalidad. Devereux llama precisamente *deculturación* el proceso o práctica antropológica, por la cual dicho “rasgo cultural” se encuentra despojado del sentido que tiene al interior de su cultura (1970:340)⁴²¹. En segundo lugar, la interculturalidad contradice los supuestos riesgos de la homogeneización cultural, producto de un exceso de intercambios culturales propios de la moderna globalización del mundo, ya que el efecto de *entropía* cultural quedaría no sólo compensado sino dominado por una *ne-*

421 “...un acto, una actitud o un objeto material no es ítem cultural sino en la medida que se inscribe en una matriz de valores y significaciones” (Devereux, 1970:354); “un ítem cultural no hace parte de la cultura en tanto no haya sido asignado a una matriz cultural de significaciones, de valores y de implicaciones” (p.363).

gentropía diferenciadora propia de toda interculturalidad⁴²². En tercer lugar, estos mismos presupuestos obligan a precisar y reactualizar el concepto de “aculturación”, para designar “el conjunto de fenómenos que resulta de un contacto continuo y directo entre grupos de individuos de culturas diferentes y que acarrear cambios en los modelos culturales iniciales del uno o de los dos grupos”⁴²³. Esto supone que la antropología no puede no ser intercultural, puesto que no hay cultura que no se encuentre en distintos y complejos procesos de contacto e intercambio culturales, en un momento de la historia donde tales intercambios son masivos, de una visibilidad e intensidad inéditos: “la antropología va a dedicarse a mostrar la extrema complejidad de los fenómenos de aculturación” (Cuche, 2001:53). En cuarto lugar, el concepto de interculturalidad y los estudios sobre el proceso de “aculturación” han conducido a renovar el mismo concepto de cultura, operando una inversión de la perspectiva: “ya no se parte de la cultura para comprender la aculturación, sino de la aculturación para comprender la cultura... Toda cultura es un proceso permanente de construcción, desconstrucción y reconstrucción” (Cuche, p.64). Esta concepción dinámica de la cultura no se limita únicamente a los intercambios con las otras culturas presentes en un determinado tiempo-espacio, sino que también comprende los dinamismos internos entre las diferentes corrientes y componentes culturales y sus diversos procesos de integración e interculturalidad.

La concepción intercultural de la cultura plantea un problema nuevo en la medida que cuestiona una convicción muy convencional: los límites y demarcaciones entre culturas. O formulado en otros tér-

422 Esta tesis planteada en una ocasión por Lévi-Strauss, y que ya ha sido objeto de crítica, es incompatible con su pensamiento y concepción más generales sobre la cultura.

423 Melville Herskovits, *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Agustín, New York, 1938. Hay que advertir que, de acuerdo a la creación del concepto por J. W. Powel en 1880, la “a” de “*acculturation*” no tiene sentido privativo; al provenir etimológicamente del latín, *ad* significa la idea de acercamiento.

minos ¿permite una concepción intercultural de la cultura pensar donde empieza una cultura determinada y donde termina otra? Lo que nos confronta con la idea de *áreas culturales*, aun reconociendo que “todas las áreas culturales - y todos los modelos culturales de área - han nacido de la fusión de culturas pre-existentes en un conjunto significativo”⁴²⁴. El concepto de área cultural posee el valor de confirmar a una escala distinta la competencia del concepto de interculturalidad: “la áreas culturales auténticas - es decir *relativamente* heterogéneas - pueden ser y son de hecho el resultado solamente de las culturas pre-existentes y de las innovaciones de un nivel elevado y generadoras de modelos, que son el producto de tales encuentros entre al menos dos culturas distintas y separadas pertenecientes anteriormente a otras áreas culturales” (Devereux, 1998:98)⁴²⁵. Una definición de *área cultural* no sería más que una réplica a una escala superior de la definición de cultura: un perímetro de culturas cuyo fuerte parecido entre ellas es tan significativo como las diferencias con las culturas adyacentes; ambos niveles se forman por el mismo proceso de interculturalidad y no hay análisis cultural que no se enmarque en ellos; los fundamentos históricos de una interculturalidad interior, que no dejan de seguir actuando en el presente de cada cultura, y en el contexto exterior en el que cada cultura actúa interculturalmente.

Finalmente la interculturalidad contiene un programa operativo y ético. Parece evidente la equivalencia que se puede establecer entre el grado de interculturalidad, que ha intervenido en la formación de una cultura y las capacidades o disposiciones de dicha cultura para mantener relaciones interculturales con otras culturas. Hay que tomar en cuenta también las formas particulares que han adoptado dichos procesos de interculturalidad. Esto significa así mismo que el grado de reconocimiento y de identificación, que una cultura muestra respecto de

424 G. Devereux, *Psychoterapie d'un indien des plaines*, 1951/1998:97.

425 A. A. L. Kroeber se le debe la noción de *área cultural*: cfr. “Culture Area” en E. R. Seligman & Alvin Johnson, *Encyclopaedia of Social Sciences*, t. II, Macmillan, New York, 1930.

los procesos interculturales que la produjeron y contribuyeron a su formación, condicionarán en gran medida sus disposiciones y competencias para establecer relaciones de intercambio cultural con otros pueblos y grupos en el transcurso de su historia. Una cultura que reniega, desconoce y se desidentifica con los procesos o ciertos fenómenos de “aculturación”, que han intervenido en su propia formación histórica, fácilmente se mostrará reacia a nuevos o actuales intercambios culturales, a los que sin embargo se encontraría forzada. Hay grupos humanos que a fuerza de desconocer o renegar los procesos interculturales de su pasado más o menos lejano han terminado por olvidarlos, y existen sin saber de donde proceden; nada más difícil para ellos entrar en intercambios culturales con otros pueblos o grupos humanos, reconocerse e identificarse con “otras” culturas. Por el contrario, otros pueblos se han mostrado históricamente tan abiertos a importaciones culturales, tan dúctiles a influencias de otras culturas y tan permeables a todo género de interculturalidad, que ellos mismos han sido capaces de extraordinarios aportes culturales para otros pueblos⁴²⁶. Esta perspectiva de entender y tratar la cultura induce ya un modelo de socialización y de *educación intercultural*, que en vez de agotarse en recetarios sobre cómo relacionarse con las “otras” culturas, debería más bien comenzar por un reconocimiento e identificación de toda “aculturación” e interculturalidad, que integran la “propia” cultura. Pero además de ético la interculturalidad contiene un programa político, que evite tanto el extremo abandono o descuido de la “otra” cultura como su integración destructora. Se trata más bien de una *asimilación*, que “en lugar de imponer una modernización forzada proporciona a los miembros de culturas particulares los medios de interpretar las exigencias de la modernidad según la lógica interna de su propio desarrollo cultural” (Schapper, 1988:179); pero una tal asimilación sólo es posible en la práctica entendida al interior de una real interculturalidad, donde los intercambios culturales tienen lugar de hecho entre todas las culturas que

426 El caso de la antigua Roma ha sido un ejemplo histórico: la gran helenización de su cultura junto con la asimilación de tantas importaciones culturales contribuyó en gran medida a la latinización o romanización posterior de su vasto imperio.

participan del proceso de asimilación. Ya que es la ausencia de intercambios en condiciones de intercambio, lo que condena una cultura a la muerte. Si no hay intercambios entre culturas, por muy suave y dulce o poco forzada que parezca la integración, nunca será un real proceso de asimilación. La integración cultural es lo contrario a la interculturalidad, ya que supone un proceso, por el cual los elementos culturales de un grupo se conforman de manera activa y coordinada con las actividades y objetivos del grupo dominante⁴²⁷. Un caso ejemplar, tan significativo como actual, es el de grupos migrantes de culturas diferentes a las de los países huéspedes: la asimilación de estas minorías culturales requiere como condición que la(s) cultura(s) del país de acogida asimilen también actividades y objetos de las culturas minoritarias, de lo contrario más que asimilación lo que se opera es una integración más o menos suave o forzada. Este problema se plantea hoy sobre todo en Europa ante la llegada de poblaciones eslavas del este europeo, árabes y musulmanas y también del lejano oriente: la posición integracionista se funda menos en una ideología del rechazo que en una ideología preservacionista (aunque a veces ésta encubra aquella): el mantenimiento de las culturas nacionales (francesa, española, italiana...); sin embargo estas culturas “nacionales” siempre han sido y siguen siendo profundamente heterogéneas y resultado de constantes “asimilaciones” a lo largo de su historia. En conclusión una política efectiva y auténticamente asimilacionista no podrá ser más que una política intercultural, que propicie la interculturalidad⁴²⁸.

3. Crítica del multiculturalismo y otros errores culturales

Hay que repetirlo: no sólo es una simpleza hablar de multiculturalismo, cuando nadie ignora que el fenómeno cultural es plural y di-

427 Cfr. Richard Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations. A Framework for Theory and Research*, Random House, New York, 1970/1978.

428 No se puede pasar por alto la significativa paradoja de países, cuya cultura “nacional” declina bajo la emergencia de sus culturas “regionales”, y el fortalecimiento de una cultura “europea”, pero que frente a las culturas de sus inmigrantes reafirman la nacionalidad de su cultura.

verso, que todas las sociedades han sido siempre multiculturales; pero lo peor es que tras la idea de multiculturalismo se oculta el presupuesto de que todas las culturas existen cada una en sí misma y por sí sola, bien delimitadas las unas de las otras, o unas junto a las otras, sin excluir que a veces accidental o incidentalmente se relacionan entre ellas. Cuando teórica y realmente ocurre todo lo contrario: es la interculturalidad lo que produce diferencias culturales, la diversidad y pluralidad de culturas. Que en el mundo moderno el multiculturalismo se haya convertido en objeto de una reivindicación y reconocimiento políticos, con la finalidad de obtener una aceptación pública oficial, que se traduzca en un tratamiento equitativo de todas las colectividades culturales de un país o una sociedad, es algo que parece sin duda legítimo, pero que también puede dar lugar a un enclaustramiento de las distintas colectividades culturales, a un repliegue sobre sí mismas, congelando cualquier proceso de interculturalidad. El desafío de una política multicultural (asimilacionistas en el mejor de los sentidos) es evitar el reforzamiento de bastiones culturales al interior de un mismo país o sociedad, y más bien promover una interculturalidad, que lejos de liquidar la multiculturalidad la enriquezca, en la medida que los intercambios culturales se realicen en igualdad de condiciones para todas las culturas. En la práctica tanto la ideología y las reivindicaciones multiculturales como las políticas multiculturalistas en cuanto modo de gestión de la diversidad cultural “han sido acusadas de acarrear una abierta reificación de las culturas, favoreciendo una preservación de ellas, concebidas como entidades más o menos estables... y de desembocar en una mantenimiento artificial de los grupos culturales”⁴²⁹. Y lo peor es que, lejos de favorecer la interculturalidad y la integración social por medio de la asimilación cultural, el multiculturalismo sofoca la creatividad y desarrollo de las culturas, a la vez que a mediano plazo condu-

429 Cuche (2001:105) llama la atención sobre la tendencia a la etnización de las relaciones socio-culturales, sobre los repliegues comunitaristas al interior de la misma sociedad, aún cuando según Ch. Taylor no siempre ni necesariamente las reivindicaciones culturalistas, reflejo de la creciente individualización de la sociedad moderna, conducen a tal repliegue comunitarista (cfr. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Paris, 1994).

ce a una desintegración de la misma sociedad. En términos generales cabe sostener que, cuando el multiculturalismo en cuanto enunciado conceptual y reivindicación se plantea al margen de una concepción y de una práctica interculturales, se convierte en ideología funcionalista y “termina por remitir no a un sistema abierto, tolerante en materia de filiaciones y desafilaciones cruzadas o incluso el rechazo de toda filiación, sino a un sistema cerrado en el que cada cultura reacciona negativamente a cualquier orientación de sus miembros hacia normas externas” (Machado, 1997:315).

La misma concepción culturalista muy asociada al multiculturalismo, que concibe las culturas homogéneas y aisladas entre sí como unidades más o menos fijas y estables, y que se transmitirían casi hereditariamente a la manera de un patrimonio cultural si no genético, tiende a representarse los intercambios e interacciones culturales en términos de “mestizajes” o “hibridismos” culturales, “mezclas” o “culturas mixtas”. Ante la incapacidad de pensar que toda cultura es siempre simbiosis cultural, y que cada proceso intercultural genera siempre una cultura tan singular como original, se recurre a metáforas doblemente equívocas, porque lejos de dar cuenta del proceso cultural pretenden caracterizarlo con las nociones más opuestas a la misma cultura: biológicas, orgánicas y raciales (híbrido, mestizo). Incluso la idea de “cultura mestiza” presupone la posibilidad de aislar e identificar separadamente los elementos que de manera casi mecánica *compondrían* dicha cultura, cuando en la *formación* de toda cultura los elementos que la integran adoptan en su misma integración una forma nueva y distinta de la que poseían en su cultura de procedencia⁴³⁰. Aún reconociendo que ninguna metáfora logra dar cuenta de las posibilidades explicativas y de comprensión propias de un concepto, hay que reconocer que la del “*bricolage*” (Lévi-Strauss, 1962) posee ciertas competencias conceptua-

430 Esto explica lo que se podría denominar el “síndrome de la india María”: cuando el reconocimiento de mestizo significa no ser ni lo uno ni lo otro, en lugar de identificarse con lo uno y lo otro. Lo que supone la construcción de una identidad sobre dos desidentificaciones y no sobre dos o más identificaciones.

les, al haber sido pensada para definir un fenómeno tan conocido como la creación mítica: un nuevo acoplamiento de elementos pre-existentes, que sin ser modificados constituyen un conjunto estructurado original: es una nueva significación que nace de esta composición. Y como el mito ni persiste ni se reproduce ni se transmite sino en cuanto una recreación, su metáfora del “bricolage” se adecúa perfectamente para describir el proceso de interculturalidad generador de nuevas y originales formaciones culturales: de ahí que la metáfora haya sido aplicada con un cierto éxito para significar no sólo los procesos culturales ya acabados, sino también las transformaciones en curso⁴³¹.

No sin relación con las reivindicaciones del multiculturalismo, una de las derivas de la obsesión culturalista se encuentra asociada a uno de los síndromes más característicos de la sociedad moderna: su *judicialización*. Junto con los *derechos colectivos*, que sobre todo en el ámbito cultural tan fácilmente degeneran en servidumbres individuales, se han puesto de moda los *derechos culturales*. Dada la concepción de la cultura desarrollada por la antropología, resulta poco coherente entender cómo la cultura pueda ser objeto de un derecho; tan absurdo como si se hablara de un derecho a vivir en sociedad. Lo que supondría un *quid pro quo* casi análogo al derecho a la libertad, cuando la libertad es fundamento y contenido de todo derecho. Que los derechos sean siempre compartidos por igual, constituye un soporte de su garantía y ejercicio, pero ésto no significa la necesidad de una “colectividad” o “comunidad” particular al interior de la misma sociedad; más aún hacer de la comunidad el sujeto-depositario de determinados derechos, puede acarrear notables restricciones a las libertades individuales, puesto que los derechos culturales colectivos se convierten en obligaciones culturales para los miembros de dicha colectividad⁴³². Un ejem-

431 Cfr. Roger Bastide, “Mémoire collective et sociologie du bricolage”, *L'Année sociologique*, n. 21, 1970:65-108.

432 Bart van Steenberg (*The Condition of Citizenship*, Sage, London, 1994:42) retoma las cuatro serias objeciones de T. H. Marshall sobre los derechos o ciudadanía culturales: cfr. *Citizenship and Social Class*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950.

plo de este fenómeno es el frenesí judicial de la problemática de los niños, que ha conducido a considerar entre los *derechos de los niños* su derecho a una identidad cultural, cuando no hay nada tan vago y cuestionable como la supuesta "identidad cultural". Los derechos culturales no son más que una *judicialización del culturalismo*, que obviamente concibe la cultura como una suerte de propiedad, de capital acumulado o patrimonial, "compuesto o un cuerpo estable y cerrado sobre sí mismo de representaciones, de creencias y de símbolos que tendrían una fuerte *afinidad*...con opiniones, actitudes o comportamientos precisos" (Bayart, 1996:46s).

4. El antropólogo frente a la sociologización de la cultura

La sociología de la cultura presupone una significativa transformación de la idea y realidad de la cultura, y hasta de su misma experiencia, la cual deja de ser un discurso del hombre sobre el hombre (con su alteridad), para convertirse en un discurso de las prácticas y productos sociales en cuanto fenómenos de cultura. Tal objetivación de la cultura hace que todo en la sociedad pueda ser cultural; la cultura deja de ser el *pasivo* de una sociedad para convertirse en sus *activos*; deja de ser ese trascendental inconsciente, a partir del cual se interpretan los sentidos y significaciones diferenciales de una sociedad o grupo humano respecto de otros, para hacerse prácticas y objetos conscientes de dicha sociedad; deja en fin la cultura de ser *explicativa* para hacerse *explicada*. La sociedad moderna impone así una profunda amnesia cultural de la cultura en cuanto pasado, substrato histórico, residuo de acumulaciones y sedimentaciones experienciales, de la cultura en cuanto pertenencia y filiaciones, en cuanto conciencia e inconsciente; en todas estas dimensiones la cultura ha perdido vigencia, y no sólo ha dejado de ser pensada desde tales dimensiones, sino que tampoco éstas constituyen una experiencia cultural. La cultura en definitiva ha dejado de ser categoría y función simbólicas de una sociedad, para convertirse en hechos, objetos y prácticas sociales; ya no es un principio de comprensión y interpretación de los hechos sociales, para convertirse en objeto de explicación. Consecuencia de estos procesos, en la sociedad moderna la cultura ha sufrido una suerte de extrapolación: por una parte tiende a

enuclearse en un ámbito particular y concreto, relativamente autónomo dentro de la sociedad (al igual que el político o el económico o el religioso), integrando el universo del arte, la literatura y el pensamiento; y por otra parte lo cultural tiende a convertirse en un aspecto o dimensión de cualquiera de las realidades e instituciones sociales. En tal sentido se puede hoy hablar de cultura política, como de cultura de la empresa, o de cultura de la información, e incluso de la información en cuanto cultura, de la empresa en cuanto cultura y de la política en cuanto cultura.

Ahora bien, y ésta es la posición precisa de la antropología, por muy ambigua o significativa que parezca la idea de “sociedad de la información” para definir la sociedad moderna, y por muy cuestionables y criticados que hayan sido los presupuestos ideológicos del mismo concepto de información, hay que reconocer que “la producción de sentido no es programable. La información está cortada de la cultura y de la memoria”⁴³³. La información no es cultura. Y ésta misma será la posición de la antropología respecto de todas las posibles dimensiones culturales de lo social: sin negar una cultura de la política y la política como cultura, una cultura de la adolescencia y la adolescencia como cultura, una cultura del deporte y el deporte como cultura, una cultura del cine y el cine como cultura..., ninguna de estas realidades en sí misma y por sí sola es propiamente cultura. La “galaxia informática” y comunicacional no pueden ser cultura, ya que al suprimir el *intercambio*, rechaza toda generación de sentido, y el intercambio queda radicalmente suprimido por la supresión del “otro”, por la exclusión de toda alteridad. El síndrome informático y comunicacional aísla al hombre consigo mismo a través del “medio” y del “programa”; es precisamente “la fuerza del vínculo con *el otro*, que es uno de los elementos funda-

433 Armand Mattelart, *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, Paris, 2002; cfr. “Jeter les bases d’une information éthique”, en *Le Monde Diplomatique*, décembre, 2003. Aunque se la haya identificado con un “nuevo recurso intelectual” y un nuevo “capital cognoscitivo”, hay que considerar que “la forma de temporalidad que la información implica rompe con el tiempo de elaboración del saber”.

mentales de la cultura”, lo que la informática y los medios de comunicación disuelven a la vez que encubren: “*esta enorme cuestión antropológica: la relación al otro, al intercambio*” constituye la gran “contradicción cultural” de la cultura de la información y de la comunicación modernas⁴³⁴. Donde el internet y los programas virtuales y cibernéticos proporcionan la posibilidad de la mayor incomunicación con el “otro” en las fugas de sí mismo. Cabe preguntarse si en una época de exclusiones, de ruptura de vínculos sociales, el universo comunicacional e informático es el último recurso y reducto para mantener un mínimo de intercambio social y de aparente solidaridad, o más bien no estaremos en presencia de una cultura de la soledad y del solipsismo, de las “soledades interactivas” (Wolton, p.257).

Estos cambios han sido posibles debido a una mutación mucho más profunda y menos visible en la sociedad moderna: la acción social y las relaciones sociales han dejado de ser pensadas y vividas como intercambios bajo el dominio de la “razón de mercado”, y la ausencia de intercambio en las relaciones sociales, de prácticas y bienes (materiales y simbólicos) compartidos, ha ido disolviendo el vínculo social: lo que define la cultura. Tal sería la forma que adopta el nuevo “malestar de la cultura”, que es también un “malestar en la cultura” (Freud) en un mundo donde hasta la misma cultura ha adquirido la forma de mercancía; es decir el fetiche más opuesto a lo cultural, puesto que no puede ser compartido. Todo lo que antes producía sentido y participación en significaciones compartidas sin perder los contenidos culturales ha adquirido una forma objetiva y mercantil; y en tal sentido asistimos a un sobresocialización de la cultura, predisponiéndola para su conversión al mercado. En este nuevo horizonte, la antropología habría perdido competencias para pensar la cultura en la sociedad moderna, la cual pasaría a ser no tanto un fenómeno antropológico sino más bien sociológico y económico; y será entonces en cuanto categoría sociológica y no antropológica que la cultura podrá ser ampliamente estudiada en

434 Dominique Wolton, *Penser la communication*, Flammarion, Paris, 1997:32; 49.

todos sus usos y objetos sociales; y por consiguiente convertida también en objeto de la economía y de la misma política. En otras palabras la cultura termina reducida a un concepto aplicado y capaz de significar lo mismo pero en relación a los hechos, fenómenos e instituciones sociales más diversos: desde la cultura de la clase dominante, “cultura burguesa”, o “cultura de la distinción” (Bourdieu), “cultura de masas” o “cultura popular”, pasando por la cultura del deporte (del fútbol, del tenis o del golf...), la cultura del ocio y del turismo, hasta la misma cultura del mercado y la mercancía, la cultura de los “mass-media” o del internet. De un lado (sociológico) la creciente complejización de la sociedad moderna y de otro lado (antropológico) el ilimitado descubrimiento del “otro” han multiplicado los territorios y los objetos del estudio de la cultura. De esta manera el análisis cultural puede abarcar los ámbitos más singulares e insólitos, los espacios más microfísicos. Nada escapa hoy a una interpretación cultural⁴³⁵.

Sin embargo tarea de la antropología consistirá precisamente en no reproducir el enfoque culturalista de la etnología clásica, como si cada cultura o tribu cultural pudiera ser conocida al margen del área intercultural de la sociedad en la que se inscribe, comprendida desde fuera y no más bien desde la experiencia del grupo humano y social que la produce y la interpreta. De lo contrario la antropología no pasará de ser una simple “sociología comparada” y aplicada a los grupos de “pequeña escala” y a sus microfísicas sociales. La sobresocialización de la cultura por la sociedad moderna, una versión aplicada de la cultura a todas las realidades sociales, de ninguna manera impide que este nuevo campo cultural pueda ser tratado antropológicamente y desde la específica epistemología antropológica. Todo lo contrario, la antropología más que nunca estaría urgida a restituir a la cultura en la sociedad actual su comprensión antropológica. Una antropología, por ejemplo, de

435 Sobre estas manías u obsesiones culturales y la proliferación de las llamadas “culturas particulares” puede consultarse F. Tanon & G. Vermes, *L'individu et ses cultures*, L'Harmattan, Paris, 1993; Hugues de Varine, *La culture des autres*, Seuil, Paris, 1976.

la cultura adolescente implica ir más allá del análisis de los discursos y prácticas, de los objetos y valores, representaciones e imaginarios que pueblan el mundo de la adolescencia, para interpretar la experiencia adolescente de todos estos fenómenos, y el sentido que tienen para dicho grupo social. Se trata del mismo procedimiento antropológico: definir objetivamente la diferencia que constituye el mundo del “otro”, para reconstruir desde su subjetividad el sentido y significaciones de sus prácticas y sus objetos, sus idearios e imaginarios. Y al mismo tiempo la antropología deberá hacer del *intercambio* el principal analizador de la acción social y relaciones sociales, que organizan el mundo adolescente. También dentro de su procedimiento metodológico más estricto la antropología no podrá dejar de recurrir en su análisis e interpretación de la cultura moderna a los referentes de las “otras” culturas tradicionales y diferentes, con la finalidad de comprobar cómo se comparten significaciones comunes. ¿Cómo el “rito de pasaje” de la adolescencia se transforma, se deforma, se reproduce o desaparece en la adolescencia de las sociedades actuales? ¿Por qué razones y con qué consecuencias? El fenómeno de las “bandas juveniles” será distinto pero quizás no tan diferente del que se presentaba en las sociedades primitivas y en la sociedad antigua (griega y romana), y que marcaba el período entre la ruptura familiar y la integración social. También respecto de este fenómeno cabe preguntarse sobre lo que ha cambiado y cuáles son los factores del cambio⁴³⁶.

De manera análoga al caso de los jóvenes, de sus bandas y su cultura, es también posible a partir de una sociologización de la cultura

436 Las bandas de adolescentes (*agélai*) en la antigua Grecia se diferenciaban en su socialidad del compañerismo (*hétairías*) de los adultos; los jóvenes eran *apodromos*, no podían correr en las carreras comunes de los adultos, definidos como “corredores” (*dromeus*); la carrera en cuanto competición es una metáfora de la vida social, por eso salir del grupo de los niños (*agela*) y hacerse adulto se decía *egdramein*, “salir corriendo”: cfr. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, La Découverte, Paris, 1991: 167; 196s.

del football llevar a cabo un estudio específicamente antropológico desde la sociedad que vive y produce tal fenómeno o desde un determinado grupo social más estrechamente relacionado con él. Para ello es importante tener en cuenta la distinción entre las identidades sociales, construidas simbólicamente en base de las diferencias y relaciones sociales con el “otro” sociológicamente definido, y las llamadas *identidades colectivas*, que se construyen imaginariamente en base de referentes de identificación respecto de los cuales cualquiera puede ser un “otro”. El football no sólo ha contribuido a mantener una identidad nacional, precisamente cuando el Estado-nación declina, sino también a reconstruirla (como fue el caso de la Copa del Mundo de 1954 para Alemania), o a hacer de ella una identidad pasional. Nada tiene de raro que muchos países, regiones y ciudades busquen y encuentren en sus equipos de football tanto la expresión de un reconocimiento, su éxito o riqueza, como la compensación de sus penurias psicosociales. De ahí el carácter agonístico y antagonístico que hace del football una guerra, y uno de los deportes donde la violencia de las identificaciones sólo son superadas por la violencia contrincante respecto de los otros equipos y sus seguidores. En este preciso sentido el caso del football es muy representativo del trabajo antropológico en la sociedad moderna, donde el estudio de dicho fenómeno deportivo desde ese “otro” que son los *hinchas*, los *fans*, las *barras*, las *torcidas*, los *supporters*, los *tifosi*, los *hooligans*, o simplemente los socios o afiliados del club, tal enfoque garantiza la estricta especificidad epistemológica de la antropología⁴³⁷.

Junto con la economización de la cultura, con su comercialización masiva y valorativa, la que constituye su mayor “valor agregado”,

437 Entre la amplia bibliografía reciente sobre el football nos remitimos a Christian Bromberger, *L'ethnologie d'une passion partisane: le match de football*, Maison des sciences de l'homme, Paris, 1996; “Le football met à nu les antagonismes majeurs de nos sociétés”, *Le Monde diplomatique*, junio, 1992; Jean Michel Faure, “Les enjeux du football”, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n.103, 1994; Christian Eisenberg, *Fussball, soccer, calcio*, Munchen, 1997; en el número monográfico de *Manières de voir* dedicado al tema de *Le sport c'est la guerre*, 1990: Ignacio Ramonet, “Le football c'est la guerre”.

su conversión en mercancía, hay que pensar así mismo que la cultura se ha convertido en política de Estado, y no hay gobierno nacional, municipal o local que no posea sus “políticas culturales”, que no implemente “programas culturales”, y que no desempeñe una “gestión de la cultura” y preste “servicios culturales”. La cultura siempre ha legitimado el poder político y la dominación de clase, por eso la antropología no puede pasar por alto las continuidades y rupturas entre la antigua figura del *mecenazgo* y las modernas políticas culturales, reconstruyendo los sentidos y significaciones desde las subjetividades implicadas en ellas, desde los *intercambios* que generan, desde las alteridades que constituyen y ponen en juego. Y también competencia de la antropología será comprender y explicar por qué y cómo en la sociedad moderna la “razón de mercado” ha sustituido la “razón de Estado” en la gestión de la cultura, y las consecuencias de tal sustitución en la misma concepción y experiencias culturales. Teniendo en cuenta que el mercado es la antítesis del intercambio.

El “derecho a la cultura” (muy elocuente que se haya convertido en otro de los grandes tópicos de nuestra época) decretado por la Unesco posee una clara referencia al *consumo cultural*, consecuencia de una versión y experiencia de la cultura en cuanto producción, producto y mercancía. La “sociedad de mercado” llega a transformar la cultura como mercancía en la mercancía como cultural, ya que lo propiamente cultural no son las prácticas y productos en cuanto objeto de mercado sino en cuanto objeto de consumo: una mercancía sólo es cultural, cuando pasa del estado de la oferta y la demanda al del consumo. La cultura en una “sociedad de mercado” no puede no ser mercancía y no regirse por la razón de mercado, ya que como ideológica y superestructura no es autónoma de la estructura social y ha de reflejar por ello las condiciones de la estructura económica de la sociedad. De acuerdo al principio de la “homología funcional y estructural que hace que la lógica del campo de la producción y la lógica del campo del consumo sean objetivamente orquestados” (Bourdieu, 1979:257), también hace que sean las mismas *industrias culturales* las que condicionan y determinan los gustos, los estilos y los valores culturales de una sociedad. Pe-

ro en la industrialización de la cultura hay que descubrir también la incapacidad de una sociedad como la moderna para generar cultura, debido a su incapacidad de sublimación, ya que toda su energía libidinal se agota tanto en los objetos sexuales absolutamente liberalizados para todo tipo de consumo así mismo absolutamente liberalizado, cuanto en las mercancías también eróticamente fetichizadas en su consumo; y por consiguiente dicha energía libidinal no es sublimada, y sin sublimación no hay función simbólica y por consiguiente tampoco cultura (ni sociedad, sólo mercado). Y valga mencionar aquí, aunque no sea más que de paso, esa tan inédita cultura sexual y erótica, o la sexualidad y el erotismo en cuanto cultura tan característicos de la sociedad moderna, con su total liberalización en términos de oferta y demanda tanto como en los usos del consumo; lo que ha dado lugar, valga la metonimia o la aberración, a una cultura de la delincuencia sexual en el mundo actual.

A partir de estos planteamientos se comprende mejor el fenómeno de *extrapolación cultural* característico de la sociedad moderna y del fenómeno de *sobresocialización de la cultura*, así como el sentido y los mecanismos que operan en ambos: mientras que el núcleo duro más autónomo y concreto de la cultura hecho de objetos y prácticas culturales (el vasto y denso mundo de las artes) es el que más fácilmente ha sido mercantilizado y comercializado, por un efecto de compensación se ha aplicado la noción de cultura a todas las realidades e instituciones y grupos sociales, con la finalidad de descubrir en ellos una dimensión cultural o una experiencia cultural. De ahí que se puedan hacer las más variadas clasificaciones de cultura, como hablar de cultura empresarial, de cultura de la guerra o cultura del narcotráfico, es decir cultura de cualquier categoría social. Lo que no deja de tener sentido, pero tampoco deja de corromper el concepto de cultura desde el polo opuesto al de su corrupción por la mercancía.

Consecuencia inmediata de la sobresociologización de la cultura por encima de su concepción antropológica ha sido su penetración por la estructura de clases, y por consiguiente la necesidad de pensar la "cultura de élite", o "dominante", la cultura burguesa o de la pequeña bur-

guesía, la “cultura popular” o “culturas subalternas”. Pero además de esta jungla sociológica, la estructura clasista de la cultura implica introducir en la misma cultura la categoría de lucha constitutiva de las mismas clases sociales. Las *luchas culturales* o “luchas por la apropiación cultural”, por “la distinción” cultural (Bourdieu), suponen una profunda contradicción en el mismo concepto y experiencia de cultura, la cual dejaría de ser un producción de sentido compartido, un intercambio productor de significaciones, y por supuesto actuaría contrariamente a lo que es su dinámica más fundamental: la interculturalidad. De nuevo se encuentra la antropología con una concepción y experiencia diferentes de cultura. *Como si la cultura en el mundo moderno ya no fuera lo que hasta ahora había sido.* A esto conduce la actual sociología de la cultura en todas sus variedades, comenzando por la “cultura de masas”, cuyo efecto de masificación no impide ni las diferencias ni las distinciones sociales, reproduciéndolas e incluso aumentándolas, y hasta transformándolas en exclusiones culturales. Según ésto más que en ninguna otra sociedad, en la moderna la cultura ha dejado de ser el lugar de los sentidos e identificaciones más compartidos para volverse un poderoso factor de diferenciación, de discriminación, exclusión y confrontaciones sociales: “si entre todos los universos posibles no hay otro que, como el universo de bienes de lujo y entre ellos los bienes culturales, aparezca predispuesto a expresar las diferencias sociales, es porque la *relación de distinción se encuentra allí objetivamente inscrita* y se reactiva, se sepa o no se sepa, se quiera o no se quiera, en cada acto de consumo, a través de los instrumentos de apropiación económicos y culturales que exige” (Bourdieu, 1976:249). Una sociología de la cultura no puede pasar por alto cómo la lucha de clases se expresa pero también se transforma en “luchas culturales”, ya que “las luchas por la apropiación de bienes económicos y culturales son inseparables de las luchas simbólicas por la apropiación de estos *signos distintivos*, que son los bienes o las prácticas clasados y clasantes” (p.278). Lo que propiamente está *en lucha* no son ya ni sólo las clases: la clase dominante que legitima su propia dominación a través de su cultura, la burguesía y pequeña burguesía divididas entre sus gustos culturales y sus aspiraciones culturales (“gustos de inclinación y sus gustos de voluntad”, según Bourdieu); lo que se ha convertido en objeto de lucha y en campo de lucha es la mis-

ma cultura. Y es precisamente en ésto donde se opera la gran mutación cultural del mundo moderno; ésta es la razón por la cual la cultura ha dejado de ser lo que hasta ahora había sido: intercambio de sentidos, participación en significaciones comunes, referencia al “otro”.

5. Tampoco la cultura será ya lo que hasta ahora había sido

Nada más difícil en un cambio de épocas, cuando lo que cambia es un *modelo de sociedad*, que comprender la naturaleza y medir los alcances de los cambios sociales que se están operando en el mundo actual. La mejor manera de calibrar la importancia histórica de tales cambios consistiría en pensar que nada en ningún ámbito de lo social será ya como había sido antes. Y si ni “la política ya no es lo que era”, y tampoco la economía, la religión y las comunicaciones, y ni siquiera las formas de conocer y hasta de pensar son ya las mismas que habían sido en el pasado, tampoco cabe esperar que la cultura vuelva a ser pensada y vivida en el futuro como lo fue hasta ahora⁴³⁸. Y de la misma manera que la política ha dejado de dominar la economía y de gobernar el capital, para ser dominada económicamente y gobernada por los intereses y fuerzas del capital, así también por efecto de la misma lógica y dinámica la cultura será pensada y vivida desde el mercado y la mercancía. Pero no bastan estas constataciones, sino que es necesario comprender las razones de estos cambios y las fuerzas que los operan, para llegar a entender su sentido y sus alcances (antropológicos) para el mismo hombre.

a. La cultura y “razón de mercado”

Si nos preguntamos qué es lo que hoy destruye todas las instituciones y fenómenos de la *sociedad societal*, para producir otras nuevas formas y realidades sociales, la respuesta es obvia: son los intereses, las fuerzas y las lógicas de un nuevo modelo de sociedad los que aniquilan

438 Ya en un estudio anterior habíamos iniciado el tratamiento de esta temática: cfr. J. Sánchez-Parga, “Tampoco la cultura será lo que había sido”, *Revista Identidades*, n. 19 CAB / IADAP, Quito, 1997; “¿Por qué la política ya no es lo que era?”, *Ecuador Debate*, n. 36, diciembre, 1995.

el anterior ordenamiento *societal* de la sociedad, para instaurar un modelo *postsocietal*: el de la “sociedad de mercado” regido por la “razón de mercado”. Esto no significa que el mercado destruirá completamente todos los otros órdenes y ámbitos de lo social: la política, la ideología, la tecnología, la cultura..., sino que los somete a sus propias lógicas e intereses, los transforma, los organiza y regula de acuerdo a la “razón de mercado”, que termina penetrando todo su funcionamiento. Ya Marx había anticipado el concepto de “devastación intelectual” del capital, que o bien somete y se apropia todo el conocimiento que puede convertir en medios de su propia reproducción y desarrollo, o bien todos aquellos conocimientos y formas de pensar que no le sirven, los deslegitima, los devalúa y termina por devastarlos⁴³⁹. El caso de la cultura no es distinto ni ajeno al del conocimiento: también el sistema capitalista “devasta” todas aquellas formas y contenidos de la cultura, que no son apropiados o apropiables por el mercado y para el desarrollo del capital: lo que no es rentable y convertible en mercancía, lo que se sustrae a la oferta y la demanda o al valor de cambio, será desechable y eliminado. Más aún, la devastación del capital tiene efectos todavía más devastadores en el campo de la cultura que en los otros ámbitos de lo social, y ello no sólo porque las realidades culturales (el espacio del sentido, del símbolo y del significante, de los valores y del pensamiento) se sustraen más que otras a la instrumentalización del capital y al sometimiento a la “razón de mercado”, sino también y sobre todo porque el capital y el mercado son antinómicos de la “razón cultural” (M. Shalins): del *intercambio*, de la relación con el “otro” en cuanto sujeto (*la alteridad*). El intercambio y la relación con el “otro”, ambos productores de sentido y significación culturales en la sociedad humana constituyen el peor impedimento para la transformación de toda la realidad en mercado y mercancía.

Quienes han sonado la alarma sobre la “inseguridad cultural” en el mundo moderno parecen haber entendido está más en referencia a aquellos peligros y amenazas, que atentan contra las culturas particula-

439 K. Marx, *El Capital*, t. I, vol. II, Siglo XXI, México, 1978:487.

res y contra las particularidades de la cultura, y no tanto en referencia al hecho de que es *lo cultural*, lo que realmente se encuentra amenazado de devastación y de extinción en la sociedad moderna⁴⁴⁰. No se trata tanto del supuesto efecto de *entropía* homogeneizadora, que pondría en peligro las diferencias culturales y terminaría con las culturas, las cuales desaparecerían a causa de un lento proceso de *indiferenciación* progresiva, resultado de la intensa interculturalidad; muy por el contrario es el déficit de intercambio y la ausencia de la relación al “otro” en cuanto sujeto, la razón por la cual la modernidad entra en una penuria de significaciones, empobrecimiento de individualizaciones y diferenciaciones significantes. Pero no por efecto de otro factor que el de la standarización del mercado. Mientras que en todos los anteriores modelos de sociedad “la economía es concebida como un componente de la cultura”, ya que todas las relaciones económicas “siempre y directamente hacen parte de las relaciones sociales”, en la sociedad de mercado toda relación social se vuelve mercantil y económica: donde nada es posible compartir⁴⁴¹. El mercado sustituye la relación entre las personas por la relación entre las cosas, eliminando radicalmente la relación al “otro” en cuanto sujeto. La falta de significativo en la “sociedad de mercado” es compensada por la *fetichización de la mercancía*. La producción de signos y de cultura no es exterior ni ulterior ni superestructural respecto de la producción material y del intercambio material, pero dicha acción significativa sólo es posible al interior de una relación humana, entre dos subjetividades. El “fetichismo de la mercancía”, que designa el disfrazamiento de las relaciones sociales, entre personas, por la calidad y el atributo de la mercancía (relaciones entre cosas), actúa sobre las mercancías en cuanto valor de cambio; de este modo se precisa claramente la perversión del *intercambio* con el “otro” en el *cambio* mercantil. Y para entender cómo está afectado el “sistema cultural” en

440 Cfr. E. Delgado, “L’imperatif de la sécurité culturelle dans l’Europe morcellée”, en J. P. Saez, 1995.

441 Marshall Sahlins, *Age de pierre, age d’abondance. L’ économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976:238. En las sociedades primitivas “un intercambio de este tipo implica una relación entre personas, no una relación entre cosas” (E. E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956:224).

todo su conjunto, hay que precisar que “el fetichismo no es la sacralización de tal o cual objeto, de tal o cual valor... es la sacralización del sistema como tal, de la mercancía en cuanto sistema”; abarcando así todas las relaciones sociales y sus efectos de *significación*⁴⁴². El “concepto antropológico de cultura” según Sahlins “comporta una preeminencia de la “razón simbólica” sobre la “razón práctica”, fundada en el hecho de que el hombre no sólo produce su existencia sino que produce *un modo de vida* en cada sociedad, cuyo sentido propio lo *diferencia* de otros modos de vida, que reproducen la misma existencia humana. El moderno desarrollo del capital en la sociedad de mercado estaría operando una inversión no sólo ideológica sino también de la misma experiencia humana, según la cual la producción material y el intercambio comercial se imponen tan masiva e intensamente que tienden a atrofiar la producción de sentidos y modos de vida diferentes. Lo que desaparece en la sociedad moderna es precisamente ese “orden signifiante determinado en las relaciones y en las finalidades de producción”; al perder el hombre el sentido de su relación con el mundo y con los otros, la cultura desaparece en cuanto sistema signifiante de esas mediaciones entre el hombre, el mundo y el “otro”⁴⁴³.

Los discursos y experiencias étnicos e identitarios pueden ser políticamente instrumentalizados, ya que con toda facilidad se prestan a las confrontaciones, luchas y guerras externas tanto como a producir y reforzar cohesiones internas. Muy diferente por el contrario es el caso de la cultura, que sólo se forma y reproduce en razón de sus aperturas e interculturalidades tanto interiores como exteriores. Pero si la cultura en cuanto intercambio es capaz de resistir a los poderes políticos, sucumbe por el contrario bajo la “razón de mercado”, la cual pervierte la misma esencia y fundamento de la “razón cultural”, al sustituir los tér-

442 Jean Baudrillard, *Critica de la economía política del signo*, Siglo XXI, México, 1977.

443 Toda la tesis de Marshall Sahlins en su obra posterior (*Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980) consiste en mostrar que “las culturas son órdenes signifiante de personas y de objetos” (p.10).

minos del intercambio entre personas por el cambio entre cosas. Esto es lo que puede conducir al mundo a dejar de producir “diferentes modos de vida y de pensamiento inventados por la humanidad en su historia... diferentes formas de vida”; ya que el comercio opera una separación total entre las personas y las cosas; en oposición al intercambio entre personas y al *don*, que “siempre conserva algo de la persona en la cosa dada”⁴⁴⁴.

b. Tecnología y “devastación de la inteligencia”

La historia de la tecnología se inicia con la historia de la misma humanidad, cuando el hombre comienza a acumular y concentrar fuerza de trabajo e inteligencia en los medios e instrumentos de producción⁴⁴⁵. Desde la primera azada o el primer arado para labrar la tierra, inventados hace más de cinco mil años, hasta las más modernas máquinas o las más sofisticadas computadoras, todo el desarrollo tecnológico ha consistido en acumular y concentrar fuerza de trabajo en maquinarias y artefactos. Ha sido este particular modelo de desarrollo tecnológico, fundado y dirigido por la razón instrumental, el que se impone como dominante y que se identificará con la civilización occidental. Otros modelos tecnológicos, como por ejemplo el de las culturas andinas, se desarrollaron más bien no en base de la fabricación y elaboración de herramientas y medios de producción sino en la organización social del trabajo, de las relaciones de producción y de las relaciones con la naturaleza o medio ambiente; es decir privilegiaron otras “fuerzas productivas” como ámbito de su desarrollo tecnológico y no la fuerza productiva de los “medios de producción”⁴⁴⁶.

444 M. Godelier, *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Abya-yala, Quito, 1999:189.

445 Una primera versión de este texto ha sido publicada con el título “Cerebralización de la técnica”, en *Gestión. Economía y Sociedad*, n. 40, Quito, 1997.

446 Cfr. tres estudios clásicas sobre el tema: John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1975; G. Alberti & E. Mayer, *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, IEP, Lima, 1974; O. Dollfus, “Les Andes intertropicales: une mosaïque changeante” *Annales ESC.*, 33 anné, n. 5-6, 1978.

Este desarrollo tecnológico permitió al hombre a lo largo de los siglos ir ahorrando cada vez más fuerza física y liberándolo de mayor cantidad de trabajo. Esto mismo le procurará cada vez más tiempo libre, y con ello la posibilidad de dedicarse al ocio y la diversión, al conocimiento, a las artes y las ciencias, a la religión, y en definitiva a forjar un imponente capital cultural. Toda la fuerza y energía no investida en el trabajo productivo era *sublimada* en la cultura (trabajo socialmente necesario): es decir en nuevas formas de vida cada vez más complejas, diferenciadas y significativas. En este sentido el desarrollo tecnológico ha sido condición fundamental del desarrollo de la cultura, y ambos han evolucionado de manera paralela y hasta en estrecha correspondencia; podríamos decir casi sincronizadamente. Pero el desarrollo capitalista, que no es ajeno en cuanto modo de producción a la misma *racionalidad instrumental* dinamizadora de la evolución tecnológica, va a ejercer una inflexión decisiva y brutal en el ulterior desarrollo de la tecnología en Occidente, al ir convirtiéndola en la primordial y determinante fuerza productiva en el *modo de producción capitalista*. Ya que progresivamente la fuerza y el valor, y sobre todo la rentabilidad de la tecnología irán imponiéndose cada vez más sobre el valor y la *fuerza de trabajo* humano, cada vez menos rentable dentro del modelo capitalista; al mismo tiempo que dicho desarrollo del capital transforma de manera creciente todo el *trabajo socialmente necesario* del hombre en *fuerza de trabajo productivo*; es decir un trabajo cada vez menos productor de sentido y cada vez más productor de *plus valía*. El saldo actual de este largo proceso histórico es dramático y sus alcances son aún más peligrosos para la sobrevivencia de gran parte de la población en el mundo, más allá del balance cultural que se desprende de tales previsiones: la fuerza y el valor del capital y de la tecnología combinados han devaluado tanto la fuerza del trabajo humano, que un tercio de este en todo el mundo se ha vuelto excedente, e incluso se convierte en un impedimento para el mismo desarrollo del sistema capitalista. Esta fuerza de trabajo superflua hace que un tercio de la población del mundo sea inútil y desechable. Hoy sobra fuerza de trabajo y la existente se encuentra tan devaluada como en proceso de mayor devaluación; ya que cada vez compite más con la sobrevaluación del capital. El desempleo a nivel mundial es un nuevo drama humano y la costosa factura, que un

determinado desarrollo tecnológico le cobra al hombre moderno. Y si el “nuevo orden” en el nuevo modelo de sociedad postsocietal es incapaz de rentabilizar el trabajo humano (socialmente necesario y no necesariamente productivo), miles de millones de personas quedarán marginadas en el mundo. Pero esta combinación del desarrollo tecnológico y del capital no sólo destruye trabajo sino también inteligencia.

Lo que hoy se puede considerar como un nuevo ciclo del desarrollo tecnológico, la *cerebralización de las técnicas* tiene sus precedentes en el ciclo anterior. Ya cuando el hombre fabricaba herramientas e inventaba instrumentos y máquinas para facilitar el trabajo y ahorrar mano de obra, simultáneamente junto con fuerza de trabajo transfería también inteligencia a dichas máquinas: *inteligencia artificial*. Pero la actual innovación tecnológica, que significa un salto cualitativo en relación con los desarrollos precedentes, consiste en que el hombre moderno transfiere a las máquinas más inteligencia y memoria que fuerza de trabajo; precisamente al crear aparatos inteligentes, que le ahorran memoria y le facilitan muchas y arduas operaciones mentales. En la presente fase del desarrollo tecnológico simbolizado por la informática, la computadora u ordenador, el hombre desplaza los motores del desarrollo del campo de la acumulación material de la energía al campo inmaterial de los códigos, los mensajes, los programas, la organización de datos y conocimientos. Que el hombre pueda disponer rápidamente de memoria informatizada con una ingente capacidad para acumular, procesar y utilizar capitales de datos, y que pueda realizar complejas operaciones de computación y programaciones muy elaboradas, no sólo le economiza una gran cantidad de actividad mental y le permite obtener resultados de gran precisión, sino que al mismo tiempo le libera de una creciente masa de *inteligencia inteligente*, que podrá usar en aquellas formas y procedimientos, operaciones y productos, que la *inteligencia artificial* nunca podría realizar: como es interpretar, inferir sentidos y conferir significaciones, en definitiva pensar los conocimientos, los mensajes y los datos. Sin embargo los hombres y las sociedades de un futuro ya muy presente correrán el mismo riesgo, en el que incurrieron las sociedades actuales: después de haber tornado precaria la

fuerza de trabajo, la tecnología moderna llegará a precarizar también la inteligencia inteligente del hombre.

En un principio la moderna tecnología de la informática y computación, de las telecomunicaciones, contribuirá ciertamente a potenciar las capacidades mentales de las personas y su creatividad intelectual, pero a muy corto y mediano plazo aquellas operaciones de la inteligencia inteligente del hombre, que la máquina no puede realizar, no sólo se irán atrofiando por falta de práctica, sino que también se irán depreciando y devaluando ante los productos de las inteligencias artificiales tanto más rentables cuanto más manipulables. Poco a poco ocurrirá lo que ya Hanna Arendt había presentado en cuanto a la separación de los conocimientos e informaciones respecto del pensamiento, llegando los conocimientos e información primero a suplantar y por fin a eliminar el pensamiento. De hecho ya actualmente más que el conocimiento se valoran las informaciones y los datos, todo lo que es saber cuantificable y estadístico, y sobre todo operacionable y aplicable; ya a casi nadie le interesa y nadie valora explicar la realidad y comprenderla por sus causas y razones, la interpretación de sus sentidos; toda esta inteligencia inteligente, la que caracteriza muy específicamente el pensamiento humano, además de deslegitimada y devalorada se volverá hasta nociva por metafísica y especulativa⁴⁴⁷. Hoy es la “racionalidad

447 A nadie en el mundo le interesa hoy saber, y a muchos les interesa que no se sepa, cuáles son las razones, las causas y factores de la pobreza, pues nadie quiere resolver tal fenómeno; son muchos en cambio, que *luchan contra la pobreza*, aún sin intención ni esperanza de eliminarla, que están muy interesados en cuantificar minuciosamente el número de pobres, computar las tasas y procesos de empobrecimiento, caracterizar y clasificar los tipos de pobres. Para todos estos datos, mapas y estadísticas e informaciones sí hay muchos esfuerzos, muchísimo interés y todavía mucho más dinero, pero con la finalidad de ignorar las causas y de no solucionar el problema. Y el de la pobreza no es más que uno entre otras muchas luchas: lucha contra la corrupción, lucha contra la droga y el narcotráfico, lucha contra el terrorismo, contra la polución, contra el hambre... El mundo moderno se ha llenado de *luchas*, pues ha preferido luchar contra todos los males que lo aquejan, a condición de ignorar sus causas y no resolverlos, ya que la solución de dichos males supondría un cambio de modelo de sociedad, al que nadie está dispuesto. Todo esto responde a lo que llamamos *razón administrativa*.

administrativa” la que se impone sobre la “racionalidad teórica”, para terminar deslegitimándola o arrinconándola como meramente especulativa.

c. Hacia una atrofia de la función imaginaria

El ocaso del pensamiento o de la inteligencia inteligente en la sociedad moderna no sería ajeno al progresivo eclipse de la imagen o más exactamente de la función imaginaria. Ya que el pensamiento no existe sin la capacidad de generar imágenes y las imágenes aportan un substrato liminar pero necesario para toda forma de pensar, pues “en cada pieza de pensamiento, rica o pobre, complicada o simple, concisa o adornada, hay siempre una génesis visual que contribuye a su producción. Las imágenes son esenciales en el proceso de pensamiento”⁴⁴⁸. Y todavía mucho más en la generación semiótica de los sentidos y significaciones esenciales para la formación y desarrollo cultural en la sociedad humana. Pues bien la modernidad se caracteriza por un tenaz proceso de atrofia imaginaria provocado por un colosal despliegue visual. Por muy paradójico que parezca, es la masiva inundación de imágenes de la sociedad actual, la saturación del campo visual, lo que conduciría a paralizar la función imaginaria. El hombre moderno cada vez ve más y mira menos; la magnitud de sus posibilidades de visión reducen y tienden a anestesiar su mirada y su imaginación: “demasiada imagen mata la Imagen”⁴⁴⁹.

La sociedad actual vive la acelerada transición de una edad gráfica, que alcanzó su plenitud con la “galaxia Gutenberg” y el desarrollo de la imprenta, a la edad del video, de la imagen impresa, profusa y densa, registrada y difundida por una tecnología cada vez más poderosa y rápida como inmaterial. La imaginación, como magistralmente detalla G. Bachelard, no es la facultad de “formar” imágenes sino de “defor-

448 Cfr. Javier Roiz, *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Edit. Trotta, Madrid, 1992:145.

449 Cfr. Régis Debray, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós, Barcelona, 1994:227.

mar” o “inventar” las imágenes suministradas por la percepción. Si no hay “cambio” o “fusión” de imágenes, si una imagen “presente” no suscita una imagen “ausente”, si una imagen ocasional no provoca una explosión de otras imágenes, no hay *función imaginante*; es el *imaginario* lo que abre y vuelve evasiva la imaginación. En términos más simples cuanto más ve y mira el hombre, cuanto más amplio y más intenso su campo visual, menor es la necesidad de imaginar⁴⁵⁰. Por el contrario cuanto menos se escucha, cuanto menor es el relato y la narración en la vida de la gente, más disminuye la función imaginaria y más aumenta la fantasmática. El mundo imaginario de la fantasía carece de función y eficacia simbólicas, y corresponde más bien a lo que Freud llama “sueños diurnos”; la actividad fantasmática es producto del deseo, “fantasmas del deseo”, lo más opuesto a la simbólica del intercambio y la relación con el “otro”⁴⁵¹. El fantasma suplanta siempre un significante; es a falta de este que surge aquel.

El desarrollo tecnológico en la producción y tratamiento de las imágenes ha marcado tres grandes edades históricas y distintas organizaciones visuales del mundo: la mirada mágica que creó el ídolo religioso, la mirada estética que dio lugar al arte y la mirada económica que fabricó el video. El pensamiento y el discurso adquieren una primera visualización gráfica con el texto-escrito, lo cual supuso una importante revolución mental, al adoptar el pensamiento humano una “racionalidad gráfica”, que le permitió desarrollar unas competencias analíticas, críticas, argumentativas y sistemáticas inéditas; aunque ello supuso la pérdida de otras competencias, de las que Sócrates dejó constancia: la pérdida del diálogo a la que sucede hoy la pérdida del libro contribuyen a aumentar la distancia y el des-re-conocimiento entre los hombres. En la actualidad dicha racionalidad gráfica ha entrado en una nueva fase meta-escritural y meta-textual, donde la escritura se digita y el texto se ordena y computariza; lo que a mediano y largo plazo dará lugar a una transformación mental, cuyas modalidades y características

450 Gaston Bachelard, *El aire y los sueños*, FCE, México, 1958.

451 S. Freud, *Über die Traum (1901)*, G.W., II-III-680.

no son todavía previsibles. Resultado de esta evolución ha sido una creciente ruptura entre el ver y el mirar, y una progresiva sustitución de la cultura de la mirada por la videocultura. A diferencia de la visión, función de un sentido desprovista de voluntad intencional, de memoria e inteligencia, la mirada organiza lo visible, le confiere sentido y lo registra en el recuerdo. Según esto es la mirada y no la simple visión, la que construye imágenes e imaginarios. Las imágenes acariciadas por la mirada siempre fueron enigmáticas, y en cuanto metáforas afectivas productoras de significantes imaginarios y reproductoras de una función capaz de hacer visible lo invisible. Pero la video-esfera de la modernidad ha desarrollado una tal superproducción visual, inflación de espectáculo con una circulación tan acelerada de señales, que impiden la creación imaginaria y la coagulación simbólica, convirtiéndose en un factor de anemia de imaginarios sociales. La video-esfera con su revolución técnica y moral, reforzará la cultura autista de la modernidad, inaugurando no el apogeo sino la decadencia de la misma sociedad del espectáculo, ya que más asociada al mercado de la producción de imágenes acarreará una ineluctable atrofia de la mirada. Lo visual es una visión sin mirada (R. Debray, p.197)⁴⁵². La lenta sustitución del pensar por el conocer, de la mirada por el video, llevan consigo “el decline de la palabra” (Ph. Breton), que ya Tácito historiador de la antigua Roma había pronosticado, en el siglo primero de nuestra era, por sus efectos políticos: “el imperio se impone y con él desaparece la democracia de la palabra”. El audiovisual sustituye la comunicación verbal, el videoclip se convierte en la unidad de medida del discurso y el relato, y lo que resta de palabra se corrompe al ser transmitida y difundida por procedimientos manipulatorios, que no respetan ni su emisor ni su receptor ni siquiera el mensaje. Todo converge y todo se sucede con un mismo resultado: abolir el intercambio y eliminar su producción de sentido y significantes. El invento del “*power point*” consume el más espectacular

452 Son frecuentes las investigaciones que registran la misma constante: preguntado el televidente, sea niño, joven o adulto, sobre lo que ha mirado en su última sesión de TV, o no se recuerda en absoluto o bien ha de hacer un esfuerzo para recordarlo.

desorden del diálogo e incomunicación mental: entre un operador que proyecta datos y mensaje, pero que no puede construir y organizar un discurso racional y argumentativo, ya que la técnica no lo permite, y un “auditorio que mira” (paradoja muy surrealista), y simultáneamente lee lo que le van leyendo. Es una situación tan estúpida como exitosa, en la que no hay lugar para la crítica ni el cuestionamiento, para la producción de ideas y significaciones compartidas, ya que no hay un real discurso ni diálogo, ni comunicación ni intercambio de pensamientos. Es la ideología y tecnología de la publicidad televisiva suplantando los ámbitos intelectuales y académicos⁴⁵³.

d. La incomunicación comunicacional de la informática

“Vivir juntos sin comunicar” (Touraine, 1997:14) sólo es posible en una “sociedad en redes” sin vínculo social, en una “sociedad de mercado” sin intercambios, y en una sociedad donde la información ha sustituido la comunicación; es decir una “sociedad informacional” (Castells, 1996), informática e informatizada, donde el intercambio entre emisores y receptores ha quedado reducida al grado cero de la comunicación. La comunicación antropológicamente tiende a olvidar la alteridad, a sustraerse del “otro”; aunque fundada sobre una ecuación conceptual, que articula *emisor-mensaje-receptor* ha tendido a simplificarse y pervertirse sobre todo por razones utilitarias, diferenciando el emisor del receptor, cuando en la comunicación ambas contrapartes de la interlocución serían simultánea y sucesivamente emisores y receptores del mensaje. Pero tal diferencia establece una ruptura comunicacional, al definir el poder-emisor en referencia al receptor. Una ulterior alteración y mayor ruptura del hecho comunicacional interviene no sólo porque la producción del mensaje aparece protagonizada por el emisor, sino también cuando el mensaje es mediatizado y el medio se convierte en mensaje (“el medio es el mensaje” según McLuhan). Así es co-

453 Es ya muy frecuente, cuando uno va a dar una conferencia que le pregunten si va usar el “power point”. Pero “presenciando” un día una conferencia en base del “power point”, se cortó la luz eléctrica y el expositor no pudo continuar la conferencia, pues no sabía lo que tenía que decir.

mo se plantea la cuestión de la *propiedad de los medios de producción de mensajes*, y también los *modos y relaciones de producción de los mensajes*. Teniendo en cuenta que el poder-emisor no sólo es tanto más poderoso cuanto más débil es el receptor, sino que además aquel se refuerza todavía, cuando se ejerce en un medio y se multiplica con la fuerza de este: “recupera a veces en la pantalla (TV) un poder inesperado (!) de difusión universal”⁴⁵⁴. En resumen, la comunicación se ha vuelto informática, eliminando el intercambio y reduciendo al más privado y solitario anonimato a los que fueron interlocutores en ella, y que hoy más que intercambiar interaccionan con las técnicas y los programas de los medios. Nos estaríamos introduciendo en lo que se ha convenido en llamar una “semiótica del desconocimiento”, entendido este “en cuanto negatividad de un modelo con pretensión teórica, el de la comunicación”, y que es la consecuencia de un gran equívoco: los efectos comunicacionales de la comunicación moderna⁴⁵⁵.

La informática no sólo elimina la forma de comunicación en cuanto intercambio sino que también tiende a suprimir sus contenidos de conocimiento: la noticia como el dato pueden llegar a despojarse de toda información que los explique o interprete: el “*en vivo y en directo*”, el “aquí y ahora” (*hic et nunc*) que se ofrece como el ideal de la información y la noticia comportan la reducción de la historia al grado cero del tiempo, la supresión de todo pasado, conduciendo la sociedad moderna por la vía del olvido. Como los regímenes totalitarios con su *historia oficial* borran toda otra memoria o pasado posible, así mismo el modelo totalitario de los modernos *mass media* destruyen la experiencia histórica de la duración, sacrificando todo al culto de lo efímero, haciendo incluso de lo efímero una catearí y valor culturales; y como si todo lo que perdurara se convirtiera en un impedimento u objeto extraño de la modernidad.

454 Violette Morin, “L’information télévisée: un discours contrarié”, *Communications*, n. 28, 1978.

455 Cfr. Joao Natali, “La communication: une sémiotique de la méconnaissance”, *Communications*, n.28, 1978.

Ningún otro símbolo de la modernidad ha modificado con tanta fuerza la cultura como el desarrollo de las comunicaciones y su transformación informática. Antes podía decirse que toda comunicación se inscribía en un modelo cultural y en un marco de intercambios; hoy más bien son los modelos comunicacionales, tan contradictorios, los que tienden a informar, transformar y definir la cultura; y son más bien las tecnologías de la informática, las que tienden a sustituir cualquier forma de comunicación. Si por un lado estas tecnologías liberan la comunicación humana de los tradicionales estreñimientos espacio-temporales, permitiendo hablar e intercambiar de un extremo a otro del mundo de manera constante e instantánea, de otro lado el equívoco entre comunicación e información pone de manifiesto en qué medida ésta llega a suplantar aquella, y también cómo el desarrollo de las tecnologías ha empobrecido la calidad no sólo del intercambio sino de la misma comunicación, precarizando su núcleo y contenido esenciales: la cuestión y el encuentro del "otro". De nuevo nos encontramos aquí con una constante de la sociedad: destrucción de *alteridad*, de la relación con el "otro", correspondiente a la destrucción del *intercambio* y a la *no-producción de sentido*. Lo que la modernidad ha desarrollado en las últimas décadas es una comunicación funcional-instrumental, predominantemente informática y robótica, en detrimento de una comunicación normativa basada en el intercambio, y en la que emisores y receptores se encuentran, se reconocen y participan en una recíproca construcción de sentidos. Así es como los "mass-media" tienden a degenerar progresivamente en el "tamtan" africano de la sociedad moderna: cada vez dicen menos, resuenan más y se limitan a anunciar, cumplen la más paradigmática situación de abrir el hombre moderno a los más vastos horizontes del mundo, al mismo tiempo que lo aíslan y encierran en su más estrecha privacidad, ampliando la abismal brecha comunicacional entre la inmensidad de las realidades mass-mediáticas y las impotencias particulares de cada individuo. A esto se añade la violencia mental de unos mensajes iguales para todas las diferencias, con el mismo nivel de inteligibilidad para una multitud diversa de destinatarios, que los "mass-media" tratan de masificar para hacerlos a todos iguales: lo que sin saberlo conduce a la más totalitaria homogeneiza-

ción forzada de todas las diferencias y a la más absoluta supresión de significantes; ya que sin diferencia no hay significación posible. De este modo se opera una doble supresión del intercambio: no sólo entre los medios y sus destinatarios sino también entre éstos; no sólo porque aislados en su privacidad no pueden comunicar entre sí, sino porque masificados por el mismo “medio” y el mismo “mensaje”, ya no tienen nada que intercambiar y por consiguiente tampoco producir diferencias entre ellos ni significaciones compartidas. En definitiva se deja de producir cultura: es decir, *modos de vida diferentes*.

Curiosa y paradójicamente son las técnicas de la comunicación mediática, las tecnologías de la informática, las que suprimiendo los constreñimientos espacio-temporales, facilitando la instantaneidad a distancia, han suprimido la calidad simbólica y significativa del intercambio comunicacional. Esto ha hecho que las sociedades modernas adolezcan de mediación por un enorme excedente de mediatización. Esta no reemplaza la mediación humana, es decir el conjunto de contratos, ritos y códigos, señales y símbolos indispensables a la comunicación social y a la vida cotidiana. Cuanto más hay de información y de comunicación, de visibilidad e inmediatez, tanto más necesaria es la introducción de mediaciones y filtros cognoscitivos y afectivos. De lo contrario lo “dia-bólico” o posibilidad de equívocos y malentendidos sustituye a lo “sim-bólico”: los reconocimientos e identificaciones. En este sentido la perfección informática del *internet* aparece como lo más opuesto a la *experiencia humana* y al intercambio entre los hombres, los cuales requieren de tiempo, de procedimientos, de experimentos y aproximaciones. De ahí la falacia informática que hace del “en vivo y en directo” el criterio de la máxima veracidad, cuando en realidad resulta sinónimo del más opaco encubrimiento de los hechos; ya que la verdadera información requiere tiempo y hasta distancia; en la medida que se quiere ver todo, se comprende cada vez menos; y demasiadas noticias se difunden siempre a costa de poca información.

En conclusión, la moderna “sociedad informacional” tiende a disolver los vínculos sociales, a empobrecer la experiencia humana de los intercambios, a la “organización de las soledades” y al aislamiento de

los individualismos; tiende sobre todo al desencuentro con el “otro” y al progresivo desconocimiento propio. Nada ilustra mejor el moderno fenómeno de la incomunicación y de la penuria productiva de sentidos y significantes que los ilusorios artificios de la “interactividad”, de las “soledades interactivas” como las llama Wolton. La “sociedad informacional” no se limita a reducir todos los intercambios y comunicaciones al paradigma informativo e informático sino que implica además “una forma particular de organización social” y de relaciones sociales, imprimiendo a la estructura de base de dicha sociedad la “lógica de la red”: en la “sociedad en redes” (*network society*) todo fluye al interior de negociaciones y concertaciones, contactos y conexiones (la “conectividad” se vuelve la condición y disposición ideal de todos los comportamientos sociales); pero ésto mismo significa la abolición del vínculo, del contrato y del intercambio, y la reducción de todas las interacciones a la meramente informativa⁴⁵⁶. Lo diametralmente opuesto al “don”: cooperaciones y “alianzas estratégicas”, pero no reales intercambios cuando no hay condiciones ni disposiciones para compartir nada en común. De todo lo cual resulta una “cultura virtual” dominada por el “espíritu del informacionalismo”, y que comporta a su vez una “cultura de la *destrucción creadora*” (a lo Schumpeter), que hemos caracterizado como *cultura de lo efímero*, perecedera y sujeta a la máxima contingencia (Castells, p.237). Por eso en la sociedad moderna la mayor parte de las experiencias culturales en toda su diversidad se fundan en los multimedia: lo que expresado de manera inversa, sólo lo que está en el multimedia es propiamente cultura de la modernidad.

e. *Desencantamiento (religioso) del mundo*

Si la formación del Estado (tanto del antiguo como del que tiene lugar en la Edad Moderna) supuso una relativa desacralización de lo religioso en el mundo, al asumir gran parte de dicha sacralidad, el actual desarrollo económico del Capital, que tiende a substituir la “razón

456 Manuel Castells, *Société en réseaux. L'ère de l'information*, Fayard, Paris, 1998: 43.

de Estado” por la “razón de Mercado” en la sociedad moderna, ha contribuido a una más creciente desacralización de lo religioso, al absorber una extraordinaria masa de sacralidad, quedando así la religión casi totalmente despojada de sacralidad en el mundo moderno. En este sentido el “desencantamiento del mundo” (*Entzauberung der Welt*) bajo la racionalidad instrumental, económica y tecnológica no se limita a su secularización, vaciándolo de todo su carácter religioso, el que daba sentido a las relaciones del hombre con la naturaleza, la historia y los otros hombres, sino que es la misma religión que “se desencanta”, se desacraliza y seculariza: las religiones se vuelven cada vez más intramundanas y hasta ateas⁴⁵⁷. “Dios ha muerto” (según la expresión de Nietzsche) no sólo para el agnóstico y el ateo, sino también para el creyente que ha dejado de creer en Dios para creer en su iglesia o secta, en los santos y milagros, en el Papa, en la biblia, en la doctrina... Todo lo cual acarrea un saldo simbólico y de sentido muy negativos: la desimbolización del mundo que siempre tuvo para el hombre un sentido religioso. Y la *des-sim-bolización* del mundo acarrea su inevitable *dia-bolización*. Así se clausura por todos los ángulos (mental, imaginario y verbal) el universo simbólico y significativo, y con él uno de los fenómenos de la cultura humana: el religioso. El actual “desencantamiento del mundo” ha dado lugar a una singular paradoja: el hombre moderno ha dejado de creer en Dios y de ser religioso, para adoptar una diversa multiplicidad de religiosidades sin Dios; para creer en muchas otras cosas, que ya no le trascienden y que por consiguiente tampoco comprometen su fe, pues ni siquiera sería necesario creer en ellas. Sin religión y hasta sin iglesia, se fanatiza en las sectas y en creencias erráticas y efímeras, ocasionales, contingentes y exotéricas; se trata de religiones y creencias

457 El “desencantamiento del mundo” significa para Max Weber que “los procesos del mundo *son* y *sucedan*, pero ya no *significan* nada (nur noch *sind* und *geschehen*, aber nichts mehr *bedeuten*) y cuanto más intensamente crece la exigencia de un mundo y un *modo de vida* como un todo, tanto más dicha exigencia es ordenada significativamente y plena de sentido (*bedeutungshaft* und *sinvoll*)” (*Wirtschaft und Gesellschaft*, I, V, &7:308 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972).

analgésicas y terapéuticas, que ayudan a vivir y no enfrentan el más allá ni menos la muerte, pues el más acá se ha vuelto tan importante y valioso, que ha terminado por enterrar todas las esperanzas.

El hecho religioso, en él coinciden todas las religiones más allá de sus diferentes relatos sagrados y de las formas socio-culturales de las que se han investido históricamente, no es más que la producción de ese sentido de la vida y de la muerte, que todos los hombres y todos los pueblos han necesitado siempre en su existencia. Lo que he formulado de otra manera significa que el sentido más profundo y más inconscientemente elaborado sobre la vida y la muerte termina convirtiéndose siempre en la religión de un pueblo. Está pérdida de lo religioso y este “desencantamiento del mundo” entendidos como *sinsentido* explican muy bien los enloquecimientos de la modernidad con todos sus horrores y terrorismos.

El abandono de las grandes tradiciones religiosas nos ha introducido en la era de la desregulación del mercado de bienes de salvación. También lo religioso se ha vuelto un supermercado, donde cada uno escoge lo que más le gusta o le conviene⁴⁵⁸. La fascinación por las sectas y el esoterismo actúa como un vector de particularismos e identidades colectivos tanto más fuertes cuanto más estrechos. De otro lado los occidentales encuentran en las religiones orientales o bien una racionalidad de recambio diferente, más tonificante y menos constringente, o bien un ideal de modernidad religiosa, como el caso del budismo, que propicia el individualismo ético no doctrinario ni dogmático y más articulador del cuerpo con el espíritu. Los nuevos ocultismos, misticismos, regeneracionismos y salvacionismos más o menos apocalípticos o mesiánicos, con sus creencias de todo género (desde los cometas hasta los ovnis, pasando por el *New Age*, el majicara o la cienciaología y los testigos de Jehová) responden a una necesidad de ideologías compensato-

458 Cfr. J. L. Schlegel, *Religions à la carte*, Hachette, Paris, 1995. Este mismo autor ha coordinado el número especial de la revista *Esprit*, n. 223, junio, 1997, dedicado al tema “Le temps des religions sans Dieu”.

rias y a una obsesión curativa y salvadora⁴⁵⁹. Cuando se dice que las neocreencias aportan una solución a la crisis de sentido de las sociedades modernas, con mayor frecuencia se trata de proporcionar una explicación carente de sentido y al margen de toda razón. En esta línea todo itinerario intelectual se halla disuadido, ya que el *sinsentido* aparece como la explicación de un mundo, donde ya la razón deviene tabú, a fin de servir mejor o las pasiones (fanatismos) o la pasividad (resignación y *pasotismo*). La confianza en la razón, que durante siglos cohabitó tanto con las utopías sociales como con las grandes tradiciones religiosas y teológicas, se encuentra hoy sumida en una profunda crisis. El ascenso de lo irracional, la fascinación por el éxtasis contemplativo o por sacrificios mortíferos y suicidarios amenazan con ensombrecer aún más el futuro⁴⁶⁰. Tras haber pasado de la duda metódica (en el Renacimiento) a la sospecha hermenéutica (de la Modernidad) el hombre posmoderno enfrenta su futuro itinerario bifurcado en la desconfianza sistemática o en las credulidades más fanáticas; pero en cualquier caso sus más profundas pulsiones religiosas se manifiestan destruyendo las más robustas tradiciones y memorias religiosas.

Ahora bien ¿en qué medida estas transformaciones del fenómeno religioso en la actual modernidad afectan directamente la cultura del hombre (en su específica dimensión antropológica)? En dos aspectos fundamentales tanto de la cultura como de la religiosidad: alteridad y el intercambio. El “Otro *religioso*”, sobre todo en su forma de divinidad, monoteísta, aún conservando su exterioridad respecto de la sociedad humana, la penetra y se materializa en ella, “para refractarse al in-

459 De 36 sectas registradas en Francia (donde la Asamblea Nacional ha creado una comisión y un “observatorio de sectas”) 19 son terapéuticas y 13 taumatúrgicas o milagreras.

460 “Empiece el año con buen pie. Asómbrese con los sortilegios, amarres, encantamientos para el amor y fortuna eternos. Experta en quitar todo tipo de hechicería, maleficios, brujería, maldiciones y envidia. ¡Por fin la solución a todos sus problemas! Consulte su presente, pasado y futuro con la famosa astróloga vidente...” “Anuncios y panfletos como estos proliferan hoy por todo el mundo.

terior del espacio social y concretizarse en la economía del vínculo interhumano”⁴⁶¹. El original mensaje cristiano fue muy representativo de esta articulación del amor de Dios en el amor al prójimo. La ausencia de esta *alteridad religiosa*, que fundaba y daba sentido a las otras alteridades humanas y a la relación del hombre con sus “otros” prójimos o lejanos, aparece como la causa de que se precarice la idea antropológica de la alteridad y de las relaciones al “otro” en el mundo moderno. Sin embargo se trata más bien de lo contrario: es la crisis de la relación del hombre con el “otro” y la insoportable alteridad, lo que ha provocado el ocaso de lo religioso y de lo divino en la sociedad actual; como si lo religioso y lo divino ya no tuvieran nada que legitimar. Pues “para que haya religión es preciso que física e intelectualmente el funcionamiento espontáneo de los individuos se preste de manera electiva a la inversión sobre lo invisible. Y de hecho la perspectiva de un más-allá y la prueba de la alteridad constituyen uno de los ejes organizadores del imaginario humano” (Gauchet, p.135). Pero ésto mismo no excluye que la esfera religiosa haya proporcionado siempre a todas las sociedades una fuente inagotable de simbolismos y significaciones. Es la idea y la experiencia de misterio, principal factor de inspiración cultural, lo que el hombre moderno parece haber evacuado de su mundo actual.

El eclipse de la alteridad y la destrucción del “otro” no son un fenómeno ajeno a ese individualismo tendiente a suprimir otra de las categorías fundamentales de la religión y de la relación con la divinidad que es el intercambio: “la entrada en la edad individualista es en lo más profundo salida de la edad de lo religioso, la *dependencia respecto del conjunto* y la *deuda respecto del otro* se deshace de modo correspondiente” (Gauchet, p.18); ya que el individualismo económico sustituye las relaciones entre personas por la relación entre cosas. Con el ocaso de la religión se pierde el principio y fundamento no de cualquier relación particular sino de toda *relacionalidad*. La relación del hombre con la divinidad ha adoptado siempre (como no podía ser de otra manera) una

461 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985:30.

forma de intercambio o de deuda, por muy diversas que hayan sido las modalidades, en las que se haya expresado: la “economía simbólica de la deuda” y del intercambio, que funda la experiencia religiosa y la relación del hombre con la divinidad ha servido de modelo tanto como de expresión de los intercambios entre los hombres. Y así como todo el universo significativo de la religiosidad se desarrolla a partir de esta matriz de sentido, de la misma manera el intercambio humano ha sido siempre función inagotable de diferencias significantes entre los hombres: “la ley de la reciprocidad es... lo incuestionablemente religioso del fundamento de la relación social” (Gauchet, p.19)⁴⁶². Pero el mismo enfoque e interpretación propuestos para el caso de la “alteridad” es válido para el caso del “intercambio”: no es porque se haya perdido la experiencia religiosa del intercambio y de la deuda, de la reciprocidad con la divinidad, que tampoco el hombre moderno encuentra ya sentido y significación en el intercambio con los “otros” hombres, en su “deuda” y reciprocidad con ellos; se trata de lo contrario: aunque lo religioso parece fundar y legitimar la experiencia sociocultural del hombre es ésta la que realmente constituye la condición de lo religioso.

Esto mismo explica que gran parte de los hechos, objetos e instituciones culturales a lo largo de la historia de las sociedades humanas hayan sido producto de sus “historias de las creencias” religiosas; y son muy curiosamente esos extraordinarios monumentos culturales, memorias artísticas, arquitectónicas y literarias de la religión, por todo el mundo a lo ancho de las más diversas sociedades, los que se han mostrado más perennes, más resistentes al paso del tiempo y a todos los accidentes y contingencias. Lo más opuesto a la cultura efímera y perecedera de la modernidad. La cuestión pendiente es si terminada la edad de la religión en cuanto estructura estructurante de la experiencia humana nos encontraremos al final de “la religión como cultura” (Gauchet, p.236). Lo que resulta en cambio evidente es que *tampoco la reli-*

462 Para una ampliación de esta problemática nos remitimos a Pierre Chaunu, *La mémoire et le sacré*, Calmann-Lévy, Paris, 1978; Fr. A. Isambert, *Le sens du sacré. Fete et religion populaire*, Edit. de Minuit, Paris, 1982.

gión será lo que hasta ahora había sido, al igual que la cultura tampoco volverá a ser lo que fue, y que ambos fenómenos acarrearán una pérdida creciente de sentido y sobre todo de calidad simbólica en el mundo: “cada vez menos de simbolismo puro o explícito, exhibido y manifiesto como tal, en beneficio de un simbolismo inaparente u ocultado, siempre más absorbido y disimulado en la funcionalidad...golpeado de anemia progresiva, el papel garante de la cohesión social, de la identidad, de la inteligibilidad global del espacio colectivo se hunde y desaparece en el seno de la función práctica de la administración del estar-juntos” (o.c., p. 286).

CONCLUSION

“¿Podremos vivir juntos. Iguales y Diferentes?”

Tras una interrogación tan moderna (y a la vez tan antigua y originaria) como la formulada por Touraine en su última obra, llama poderosamente la atención la especificidad antropológica de los conceptos empleados. Poco importa que la problemática sea enunciada en términos sociológicos y políticos; basta que el planteamiento sea radicalizado, para que emerja su carácter antropológico, cuando lo que está en cuestión es la misma condición de la naturaleza y sociedad humanas⁴⁶³. La pregunta de Touraine no es nueva, ya que pensadores y políticos no han dejado de hacérsela a lo largo de la historia: lo inédito de su actual enunciado es su contexto histórico y sociológico, en el que la agresión del mismo hombre a la sociedad y socialidad humanas afecta por primera vez en la historia toda su integridad. Si ya es difícil asociar intelectualmente *igualdad y diferencia*, mucho más difícil resulta hacerlo en la práctica. Por eso se queja Touraine de que Louis Dumont sostenga que se trata de dos conceptos contradictorios, y se sorprende aún más de que el gran antropólogo norteamericano Clifford Geertz hubiera considerado que “iguales y diferentes” significan “la cuadratura del círculo”, cuando nada más fundamental para el pensamiento antropológico que hacer de la *igualdad y diferencia* el principio de su epistemología, ya que “la relación de igualdad entre personas diferentes” concierne toda forma de alteridad: “si no hay un principio de igualdad, la

463 A. Touraine, *Pourrons – nous vivre ensemble? Egaux et Différentes*, Fayard, Paris, 1997. No es casual que tras una larga obra dominada por un *optimismo sociológico*, que hizo del “retorno del actor” y de los “movimientos sociales” su hilo conductor, tras haber ido abandonando poco a poco estos temas, Touraine nos sorprenda con un título tan *metasociológico*, y que radicaliza antropológicamente la *cuestión social*.

diferencia se convierte en un conflicto entre enemigos y los adversarios se matan entre sí”⁴⁶⁴. Un mundo como el actual, que tolera las mayores y peores desigualdades, no soporta las más mínimas y ligeras diferencias; como si la intolerancia respecto de las diferencias justificara o más bien encubriera la tolerancia de las desigualdades. Por primera vez el hombre se sabe capaz de destruir la humanidad, lo que le confiere un poder de intimidación y de destrucción ilimitados: las armas nucleares y las armas bacteriológicas son capaces de una aniquilación física del mundo y biológica de la especie humana. Si por consiguiente nunca ha cesado el hombre de hostilizar la socialidad y la convivencia entre los hombres, por primera vez en la historia las hostilidades al interior de la sociedad humana son capaces de su completa destrucción. Finalmente el “iguales y diferentes” de Touraine evoca una cópula conceptual, que Aristóteles repite con frecuencia, como si ninguna de ambas cualidades pudiera ser pensada ni se realizara sin la otra, ya que se exigen mutuamente: *libres e iguales* (Política, VI, i, 9-11; 138^a.10): “libres e iguales, principio necesario sin el cual no hay sociedad posible” (II,1.4-6;1261 a.33s), lo cual significa que dentro de la igualdad sólo en la diferencia se expresa la libertad.

Para la antropología en las mismas *estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss) se encuentra el principio fundador de la sociedad: el *intercambio*; ya sea bajo la forma de la reciprocidad (cap.5), de la organización social (cap.69), de la alianza y la filiación (cap.8) y del intercambio matrimonial (cap.19). Lo cual obliga a entender la sociedad y socialidad humanas en términos de intercambio. “Hay en toda sociedad una *necesidad* de intercambio: el intercambio es la primera necesidad social, no tanto en razón de las cosas intercambiadas que pueden ser una simple idea y vuelta del mismo objeto o el don recíproco de un objeto perfectamente idéntico, sino por el ritual que introdu-

464 A. Touraine, *A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2002:217. Cfr. Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

ce entre los grupos”⁴⁶⁵. Lo que diferencia el intercambio social del cambio comercial, es que aquel genera vínculos y este competitividad. Según esto cabe sostener que si el intercambio es *la* necesidad social sin la cual un grupo de individuos pertenecientes a la especie humana no puede durar y desarrollarse, en razón del carácter no hereditario de los comportamientos humanos” (G. Mendel, p. 211), el intercambio a la vez que supera el estado de “naturaleza” neutraliza la guerra y hostilidad fundamentales entre los hombres. En la medida que una sociedad suprime el intercambio a su interior, deja de reproducirse a sí misma en cuanto sociedad y desencadena una violencia autodestructiva generalizada a su interior. Esto puede formularse en una ecuación muy simple: toda reducción y eliminación del intercambio genera siempre una violencia proporcional y equivalente. Así se explica por qué una “sociedad de mercado” produce una tal violencia social contra la totalidad de la sociedad: por suprimir el intercambio y sustituirlo por el cambio comercial.

En contra de la objeción de que las comparaciones entre sociedades históricas diferentes son inevitablemente odiosas y tienden a encubrir las especificidades de sus diferencias, cabe sostener dos razones principales que hacen de las sociedades modernas y de la globalización del mundo los causantes de una forma e intensidad inéditas de violencia; y que suponen un salto cualitativo en el desarrollo de la violencia. La sociedad humana y la convivencia entre los hombres han sido posibles, siempre que las diferentes fuerzas sociales han quedado sometidas a una autoridad y que los poderes se han sujetado a la legalidad o legitimidad de su ejercicio; pero cuando se rompe la correlación entre fuerzas y autoridad, y los poderes se ejercen en contra de las leyes y al margen de toda legitimidad, se desencadenan aquellas violencias que hacen inviable la coexistencia entre los hombres; cuando los “poderes enloquecen” (Maquiavelo) sin el constreñimiento de las leyes, la socialidad humana se vuelve imposible e insoportable. En primer lugar, nunca las *fuerzas productivas* de la sociedad fueron tan ingentes y efi-

465 Gérard Mendel, *La chasse structurale*, Payot, Paris, 1977:250.

cientes, y tampoco nunca antes habían tenido un *poder destructor* y una capacidad aniquiladora tan grandes. Sabemos por Schumpeter que la eficacia productora de las fuerzas productivas es siempre proporcional y equivalente a la destructiva, y que tal proceso sería creciente, pero por primera vez las fuerzas productivas y destructivas se muestran tan intangibles, y por consiguiente sus efectos de aniquilación han comenzado a ser menos materiales y naturales y cada vez más invisibles e intangibles, más humanos y sociales, más “espirituales”. En segundo lugar, la crueldad y las violencias en el mundo siempre tuvieron hasta ahora sus límites, ya que los hombres y su trabajo eran necesarios para su explotación y para el desarrollo del mundo; en la actual modernidad, en cambio, son cientos de millones de hombres que sobran en el mundo y su trabajo ya no necesita ser explotado y ni siquiera necesita ser disponible como mano de obra o “ejército de reserva”; tal masa humana y laboral se ha vuelto tan superflua como un estorbo, y su eliminación desde la perspectiva del capital sanearía incluso al mundo⁴⁶⁶. Ya en este sentido, en un plano geopolítico global, emerge el problema antropológico de fondo, el de la *alteridad*, pero con una dimensión también inédita: el “otro” ya no es únicamente la otra etnia, la otra cultura, otra religión o la otra civilización “no – occidental” o el otro “terrorista”; hoy el “otro” es la masa de excedentes, de excluidos, de victimables por todo el mundo. Esta dimensión geopolítica global no es ajena a las problemáticas más microfísicas de la alteridad, que de manera más regular ocupan a la antropología. Sin embargo la antropología enfrenta hoy su mayor reto y alcance ético – políticos, cuando descubre que el fondo de las crisis y de las cuestiones más modernas y más mundiales gira en torno a la cuestión antropológica, donde el conflicto se debate y se juega el porvenir de la cultura humana. Un último factor que amplifica las violencias en el mundo como nunca antes es su globalización, la cual además de universalizarlas o generalizarlas las hace parecer irremediables.

466 Este argumento aparece esbozado en la obra de Viviane Forrester, *L'horreur économique*, Fayard, Paris, 1996.

El terror y el terrorismo no son más que los poderes enloquecidos. Para Hannah Arendt “la combinación mortal de la *arrogancia del poder...* y de la arrogancia de la mente, una confianza profundamente irracional en lo calculable que era la realidad” no dejará de conducir a las peores decisiones políticas en el orden mundial y a las más catastróficas e irremediables consecuencias⁴⁶⁷.

Las violencias estructurales de la sociedad moderna en el mundo global se arraigan en un doble fenómeno profundamente antropológico: por un lado, la ruptura de la condición humana, de la unidad de todos los hombres fracturadas por el etnicismo, que introduce una división irreductible entre los hombres y los pueblos; y por otro lado, la insostenible e irresistible coexistencia del “otro”, cuando las identidades y los síndromes identitarios no aguantan la *alteridad*, cualquiera que ésta sea. Cuando el hombre ya no soporta a su “prójimo” ha llegado el momento de preguntarse en qué medida ya tampoco puede el hombre soportarse a sí mismo. Tal sería la tesis freudiana de fondo en su *El malestar en la cultura*; y también aquí interviene con toda pertinencia una de sus intuiciones: “el individuo se siente incompleto cuando está solo”⁴⁶⁸. Se trata de dos fenómenos sólo en apariencia contradictorios, al cifrarse ambas formas de violencia contra la igualdad de todos los hombres y contra sus diferencias: violencias en definitiva contra lo que Touraine ha planteado como la posibilidad o imposibilidad de vivir juntos, pero iguales y diferentes. De nuevo se reformula lo mismo, que de manera recurrente no ha dejado de angustiar todas las épocas de grandes crisis históricas: ¿Qué hace posible o imposible el vínculo social en la sociedad humana? ¿Es el hombre realmente social o sociable por naturaleza? ¿No será más bien el hombre “naturalmente” insociable, siendo necesarias determinadas fuerzas “históricas” para permitirle u obligarle a vivir en sociedad? ¿O bien, aun siendo “naturalmente” sociable en determinadas épocas de la historia intervienen tales

467 Hanna Arendt, *Crisis de la República*, Edit. Taurus, Madrid, 1988: 47.

468 “Der Einzelne fühlt sich unvollständig (*incomplete*) wenn er allein ist” (IX, p. 110).

fuerzas, que son capaces de destruir o impedir su socialidad? ¿O al menos hostigarla y amenazarla hasta límites tan extremos que pongan en peligro la misma existencia humana? Esta problemática fue definida por Hobbes como la “lucha de todos contra todos” (*homo homini lupus*) y resuelta por medio de su *Leviatán* o poder absoluto del Estado soberano⁴⁶⁹. Ya Maquiavelo para significar la autodestrucción de la sociedad dice que “los hombres se comen los unos a los otros” (*gli uomini mangino l'uno l'altro*: *Istorie Fiorentine*, III,13), recurriendo a una metáfora gástrica muy significativa en su pensamiento político del consumo de la mercancía por los hombre como del consumo de los hombres por la mercancía: “*uomini nutricati nelle mercanzie*” (II, 39)⁴⁷⁰.

Sobre el mismo tema regresan Kant y Hegel, y hace un siglo Freud vuelve a preguntarse qué hace posible la social convivencia humana. Como si cada contexto histórico y social invistiera de una forma particular a la misma cuestión y cada época respondiera con una solución diferente. Ya que si nunca la sociabilidad y socialidad humanas dejarían de estar amenazadas, cada modelo histórico de sociedad genera sus propias violencias y amenazas y fuerzas destructoras, que ponen en peligro el “vivir juntos” de todos los hombres. Según esto no se trata de elaborar una explicación general del fenómeno planteado ni mucho menos de buscar una solución así mismo general: se trata de una explicación y soluciones históricas, ya que es en cada sociedad y en cada época, que se impone la necesidad de precisar, cuáles son las ideas y las

469 La sentencia latina de que “el hombre es un lobo para el hombre” se remonta al antiguo dramaturgo romano Plauto, *Asinaria*, II, iv, 88. “... se cuestiona la idea de que el hombre sea un animal fundamentalmente social”, y por consiguiente “el orden social es una resultante de un constreñimiento exterior impuesto al individuo”: Michael & Deena Weinstein, “Freud et le problème de l'ordre social ou le retour à Hobbes”, *Diogenes*, n. 108, 1979: 47.

470 Cuando el Gobierno de la república de Florencia envía Maquiavelo a su primera legación diplomática en la corte de César Borgia, para negociar graves alianzas políticas, se le recomienda también de ocuparse de los asuntos mercantiles de Florencia, porque son “el estómago de esta ciudad” (*lo stomaco di questa città*): N. Machiavelli, *Tutte le Opere*, Legazione, Commissione, 2, 05.10.1502 (Edit. Sansoni, Firenze, 1992:402).

fuerzas, que violentan la sociedad y la misma condición humana. Mucho se engañaría quien creyera que las *violencias generadas por la alteridad* son las menos peligrosas para la convivencia social y menos mortíferas para la condición humana. Cuando Freud menciona las tres fuentes del dolor (el propio cuerpo, las fuerzas externas despiadadas y destructoras, los vínculos con los otros hombres) expresamente señala que en contra de las apariencias este último “ni es el menos doloroso ni menos obra de un fatal destino”; a ésto hay que añadir un agravante: nos resistimos a admitir que lo social sea la más importante “fuente de sufrimiento” (*sozialen Leidensquellen*)⁴⁷¹. Lo que Freud no desarrolla es que a medida que el hombre logra protegerse cada vez más y mejor de los dolores y violencias procedentes del propio cuerpo y de las fuerzas externas, en la misma medida se halla más expuesto a las violencias y dolores que provienen de los vínculos con los otros hombres: de todas aquellas rupturas del vínculo con sus diferentes alteridades, con sus muchos “otros”. En *El malestar en la cultura* Freud aborda no sólo los fundamentos antropológicos de la cultura y de la sociedad humana sino también los factores y las formas que adopta su destrucción por parte del mismo hombre. El planteamiento de Freud merece ser retomado en sus principales ejes analíticos, ya que no sólo confirma la argumentación general elaborada en torno a la antropología, sino que además coincide con las conclusiones hacia las que se orienta el interrogante tourainiano.

En primer lugar la cultura es el dispositivo, que regula la relación del hombre con la naturaleza y su vinculación entre los hombres (*die Beziehung der Menschen untereinander*: III, 220), considerando que los vínculos se establecen en base y en razón de los intercambios entre ellos; estas “vinculaciones de los hombres entre sí” son “las “vinculaciones sociales” (*die sozialen Beziehungen*: III, 225)⁴⁷². Estos vínculos que

471 *Das Unbehagen in der Kultur*, II, p.209; III, p.217.

472 Que “la cultura se funda sobre los vínculos entre gran número de hombres” (*die Kultur auf Beziehungen unter einer grösseren Menschenanzahl ruht*: V, p. 237) es un postulado recurrente en toda su obra.

regulan los intercambios con el "otro" comportan siempre "el sometimiento del poder del individuo bajo el de la comunidad, lo que constituye el decisivo progreso cultural" (p.225). Por consiguiente la cultura representa esa producción de sentido que resulta del intercambio no sólo con el "otro" (sea este otro familiar, sexual, laboral...), sino con la comunidad en su conjunto. Dentro de la socialidad cultural, de la cultura en cuanto ámbito de socialización, "el otro gana el valor de cooperante haciéndose útil para la convivencia" (IV, p.229); puesto que de acuerdo a un presupuesto de la misma socialidad humana "la unión es más fuerte que el individuo" (IV, p.230). Ahora bien, si la producción de cultura se funda sobre el dominio e intercambio del hombre con la naturaleza para completarse en la vinculación social entre los hombres, la crisis de la cultura y las amenazas contra la sociedad humana adoptan un mismo proceso pero en una dirección inversa: la destrucción de los vínculos entre los hombres (cfr. II, p.209). La aniquilación de la cultura y de la socialidad humanas cubre una doble forma o dimensión de hostilidad: contra el vínculo entre los hombre y contra la alteridad; contra ese "otro" cualquiera que sea su condición. En consecuencia el "otro" deja de ser una contraparte y una colaboración, lo que impide que los individuos queden "incompletos", una interdependencia tan útil como necesaria, para convertirse en objeto de posesiones y agresiones: "se hace del "otro" objeto de agresión, de explotación y de posesión precisamente a través de todo aquello que define su alteridad: sexual, familiar, de edad, laboral, de prójimo... (cfr. V, 240).

Cuando los vínculos sociales se disuelven, los intercambios se vuelven imposibles y la condición de la alteridad se pervierte al transformar el "otro" en un impedimento y amenaza, en una presa o botín, es entonces cuando las "hostilidades primarias del hombre tratan insistentemente de destruir la socio-cultura (*Kulturgesellschaft*)" (V, p.241). Al pervertirse la relación de alteridad y disolverse los vínculos sociales, cuando la relación con el otro (familiar, sexual, ciudadano...) en lugar de ser "fuente de gozo" se hace "fuente de dolor", y cuando los vínculos sociales en lugar de fortalecer y liberar al hombre lo debilitan y someten, entonces se desata "la hostilidad de uno contra todos y de todos contra uno" (*die Feindlichkeit eines gegen alle und aller gegen einen*: VI,

p.249). Freud intuye en el mandamiento cristiano “ama a tu prójimo como a tí mismo” (VIII, p.268), más allá de la imposibilidad de su cumplimiento, una exigencia de extremado valor, utilidad y sentido, aún cuando desconozca su profunda significación socrática y antropológica: si el amor del prójimo redunda en beneficio propio, el amor del prójimo sería tanto condición como consecuencia del mejor amor propio. Sólo esta dialéctica evita el narcisismo doblemente destructivo. Pero la gran contribución freudiana a la situación actual, en una “sociedad de mercado”, es haber intuido que tanto el vínculo social como la relación con el otro se han vuelto irreductiblemente conflictivas y agresivas: la lucha entre el individuo y la sociedad (*Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft*: VIII, p. 266) no hace más que expresar el conflicto y la lucha interna, la que al interior de cada individuo enfrentan sus exigencias individuales y sus exigencias sociales. Con el violento agravante de que “sólo quien en la cultural actual mantiene un tal precepto – el amor al prójimo, el intercambio con el otro, supeditación de lo individual a lo comunal... – se coloca en condiciones de desventaja respecto de quien no sigue tal precepto” (VIII, p. 268). Ni la identificación con el otro; ni el intercambio con el otro ni los vínculos sociales son ya posibles en una sociedad de mercado, donde todo es competencia, competitividad, pérdida o ganancia...

La explicación de un orden social, según Freud, basado en una solidaridad fundamental coincidiría con la concepción de la antropología, en el sentido de que las relaciones de solidaridad presuponen ciertos vínculos entre los hombres basados en sus *diferencias* y no tanto en sus *parecidos* (como ya ha sido tratado más arriba); puesto que son aquellas y no éstas las que permiten los intercambios y las identificaciones: la necesidad de completarse en el otro (según Freud desde la más profunda dinámica del “objeto” del deseo). Sin diferencia no hay posible intercambio, pero a su vez éste requiere la igualdad entre quienes *participan* en el intercambio y *comparten* los valores y significados de los contenidos de dicho intercambio. Ahora bien ¿por qué ésta condición antropológica del hombre se encontraría tan violentamente impugnada y hostilizada en la sociedad actual? También en esto la contribución de Freud resulta extraordinariamente moderna, al introducir la

dialéctica del *ser* y del *tener*, para definir la relación con el “otro”⁴⁷³. En una “sociedad de mercado”, cuya racionalidad domina y penetra todo el orden global en el mundo, el imperativo de *tener*, poseer el otro a todo precio, tenerlo para el propio uso y propio beneficio, eliminaría la posibilidad de pensar, que el hombre en cuanto *ser* incompleto (por eso es un ser de deseo, según Platón) necesita del otro y *ser* semejante al otro diferente, pero a condición de no poseerlo; en este preciso sentido “la identificación pasa a los ojos del psicoanálisis como la primera expresión de un vínculo afectivo con el otro”⁴⁷⁴. Por el contrario la “razón de mercado” suprime todo intercambio, al someter la diferencia a la desigualdad entre los hombres, en vez de respetar las diferencias en razón de sus igualdades: así el “otro” deja de *ser* un sujeto de identificación para convertirse en un objeto del *tener*, de apropiación. Mientras que el *ser* constituye el elemento positivo de la sociedad, factor de intercambio e identificación, de *sim-bolización*, el *tener* por el contrario representa el elemento negativo, privativo, y “separador”, *diabólico*.

Touraine no concibe el “vivir juntos” más que a condición de unir diferencia y alteridad; es decir “sólo perdiendo nuestra identidad” (p. 15). Freud matizaría con mucho más sentido, afirmando que “sólo ganando nuestra identidad a través del reconocimiento del *otro* y en su identificación. Por eso las obsesiones y los frenesís identitarios son tan mortíferos, ya que se fundan sobre la exclusión de la alteridad, sacrificada ésta a las homogeneidades culturales y las purezas étnicas; y precisamente por eso el intercambio, una vez eliminado por el cambio mercantil, se encuentra reemplazado por la guerra. Así aparece hoy el intercambio antropológico, fundador de sentido y de diferencias cultu-

473 Las dos obras donde principalmente Freud trata esta temática son *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (VII, p. 98, 1921) y *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), G.W. vol. IX, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1974.

474 “...de lo que necesariamente se sigue que el ser humano no es originariamente un ser presa del narcisismo, sino un ser incompleto en busca de modelos, con los que completar su personalidad”: Michael & Deena Weinstein, o.c., p. 66s).

rales, atenazado por el terrible dilema del mercado y la guerra. Pero no cualquier guerra, sino la guerra terrorista y antiterrorista. Y la razón es tan obvia como coherente con todos los planteamientos anteriores. No sólo las alteridades más próximas y cercanas, las más íntimas y hasta las más interdependientes quedan eliminadas, las generadas por el “narcisismo de las pequeñas diferencias” (V, p.243), el mercado liquida también las alteridades más extremas, las más distantes y las más adversarias y peligrosas: las categorías de *amigo* y *enemigo*, sobre las que se funda la política y se declaran las guerras, ya no son posibles en la dimensión global del mundo ni tampoco para la razón de mercado: en primer lugar porque las guerras enfrentan siempre enemigos “exteriores” en la actual globalización ya no hay “exterioridad” posible al orden global: las guerras y los enemigos interiores son terroristas; y en segundo lugar, al quedar despojado de toda alteridad el “terrorista” ya no es un enemigo al que se puede vencer o hacer la paz, sino alguien a quien no cabe más que liquidar⁴⁷⁵. Pero tampoco la alteridad del *amigo* es viable en la “sociedad de mercado”: obviamente que mercado lo hubo en todas las sociedades a lo largo de la historia, pero en ellas el cambio mercantil se encontraba inscrito en los intercambios sociales, era parte de ellos e integrado a la producción de sentido de éstos; por el contrario en una “sociedad de mercado” dominada por la razón mercantil todos los intercambios entre los hombres o bien son eliminados o bien reducidos al cambio mercantil o bien atravesados por éste. En este sentido también el amigo queda sujeto a la lógica de la mercancía y a la ley de la oferta y la demanda.

475 Hemos tratado más ampliamente esta problemática en dos artículos anteriores cfr. J. Sánchez Parga, “Razón de Estado y razón de Mercado”, en *Nueva Sociedad*, n. 188, Nov. – Dic. 2003; “El nuevo orden antiterrorista global”, en *Ecuador Debate*, n. 60, Dic. 2003.

BIBLIOGRAFIA

ABERCROMBIE, Th

- 1986 "Articulación doble y Ethnogénesis", Paper prepared for SSRC, Symposium on *Reproducción y Transformación en los Andes*, Quito.

ABOU, Selim

- 1986 *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Edit. Anthropos, Paris.
"La mode des identités", *L'Homme et la Société. Revue Internationale de recherches et de synthèses sociologiques*, nouvelle serie, n. 63, 1987.

ACHERMAN, W. DULONG, R. KENDY, H. – J.

- 1983 *Imaginaires de l'insécurité*, Librairies des Méridiens, Paris.

ADAM, J. – M., BOREL, M. – J., CALAME, KILANI, M.

- 1995 *Le discours Anthropologique. Descriptions, narration, savoir*, Payot Lausanne.

ADAMS, Richard N.

- 1964 *Introducción a la Antropología Aplicada*, Guatemala.

AFFERGANG, Fr.

- 1987 *Exotisme et altérité*, PUF, Paris.

ALBERTI, G. & MAYER, E.

- 1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*, IEP, Lima.

ALTHABE, Gérard

- 1990 Ethnologie du contemporaine et enquetes de terrain, *Terrain*, n. 14, marzo.

AMIT, Vered (ed.)

- 2000 *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Routledge, London.

AMSELLE, J. L.

- 1987 "L'ethnicité comme voloté et comme représentation, a propos des Peul du Wasalon", *Annales ESC*, n. 42 (2).

- 1990 *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris.

AMSELLE, J. L. & M'BOKOLO, E. (edit.)

- 1985 *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.

ARBORIO, Anne Marie & FOURNIER, P.

- 1999 *L'enquete et ses méthodes: l'observation directe*, Nathan, Paris.

- ARENS, W.
1981 *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Siglo XXI, México.
- ARENDT, Hannah
1988 *Crisis de la República*, Edit. Taurus, Madrid.
- ARISTOTELES
1977 *Política*, The Lob Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, London.
- AUGE, Marc.
1987 *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*, Grijalbo, México.
1994 *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. Fayard, Paris.
1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporaines*, Flammarion, Paris.
- BACHELARD, Gaston
1975 *El aire y los sueños*, FCE, México, 1958. - *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris..
- BALANDIER, G.
1975 *Antropo – lógicas*, Ed. Península, Barcelona.
1984 *Anthropologie politique*, PUF, Paris.
1985 *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, Paris.
1988 *Le désordre. Eloge du mouvement*, Fayard, Paris.
- BAREL, Y.
1982 *La marginalité sociale*, PUF, Paris.
- BASTIDE, Roger
1996 "Continuités et discontinuités des sociétés et des cultures afro-Américaines", 1970; *Bastidiana*, n. 13-14.
1970 "Mémoire collective et sociologie du bricolage", *L'Année sociologique*, n. 21, 1970.
1973 *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BATESON, Gregory
1980 *Vers une écologie de l'esprit*. 2, Seuil, Paris.
- BAUDRILLARD, J.
1977 *Crítica de la economía política del signo*, Siglo XXII, México.
- BAUSINGER, H.
1997 "Fieldwork at the Desk", *Anthropological Journal on European Cultures*, 6 / 2.
- BECK, Ulrich
1998 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- BEDARIDA, Fr.
1993 "La mémoire contre l'histoire", en *Esprit*, n. 190.
- BELL, Daniel
1976 "Ethnicity and Social Change" en N. Glazer & D. Moynihan, *Etnicity*.
1979 *Les contradictions culturelles du capitalisme*, PUF, Paris.

- BENTHALL, Jonathan
 2000 "Notre génie de l'équivoque", *Diogéne*, n. 188.
- BERGER van der, P.
 1981 *The Ethnic Phenomenon*, Elsevier, New York.
- BERNSTEIN, Basil
 1975 *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et control social*, Edit. de Minuit, Paris, 1975.
- BERTHOUD, G.
 1982 *Plaidoyer pour l'autre. Essai d'anthropologie critique*, Droz, Geneve, 1982.
- BERTONIO, L.
 1879 *Diccionario de la lengua aymara (Vocabulario de la lengua aymara) (1612)*, Facs. J. Platzmann, Teubner, Leipzig.
- BIOCCA, Ettore
 1968 *Yanoama. Récit d'une femme brésilienne enlevée par les indiens*, Plon, Paris.
- BIRNBAUM, P. & LECCA, J.
 1986 *Sur l'individualisme*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- BOAS, Franz
 1928 *Anthropology and Modern Life*, Free Press, New York.
 1911 *Handbook of American Indian languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40.
- BOGDANOVIC, B.
 1999 "Les brouillages politiques de la mémoire", *Esprit*, n. 252.
- BOLTANSKI, L.
 1982 *Les cadres: la formation d'un groupe social*, Edit. de Minuit, Paris.
- BOREL, M. J.
 1995 "Le discours descriptif, le savoir et ses signes", en J. M. Adam et al., *Le discours anthropologique*, Lausanne.
- BOURDIEU, Pierre
 1979 *La Distinction. Critique social du jugement*, Edit. de Minuit, Paris.
 1979 *El oficio del sociólogo (1973)*, Siglo XXI, México.
- BOURGUIERE, André
 1976 "Endogamie et communauté villageoise: le prestige inatrimoniale: Romainville au XVII siècle", *Quaderni Storici*.
 1978 "L'anthropologie historique", en J. Le Goff.
- BOUVERESSE, J.
 1984 *Le Monde aujourd'hui*, dimanche, 19 février.
- BOUYSSÉ - CASSAGNE, Th.
 1987 *La identidad aymara. Aproximación histórica*, HISBOL, La Paz.
- BOWEN, John. R.
 1996 "The Mythe of Global Ethnic Conflict", *Journal of Democracy*, Vol. 7, n. 4.

- BRAUDEL, F.
1969 "Histoire et sciences sociales. La longue durée", *Annales E.S.C.*, XIII, 4.
- BROMBERGER, Christian
1996 *L'ethnologie d'une passion partisane: le match de Football*, Maison des sciences de l'homme, Paris.
- BROSE, H. G.
1995 "Temps social et temps de la vie", en D. Mercure & A. Wallemacq, *Les temps sociaux*, De Boeck, Bruxelles.
- BUITRON, A & BUITRON, B.
1966 "Leyendas y supersticiones de Otavalo", *América Indígena*, n. XXVI, 1.
- BURGGES, M.
1993 *In the Field. An Introduction to Field Research*, Routledge, London.
- CALAME-GRIAULE, G.
1965 *Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Paris.
- CASTELLS, Manuel
1998 *Société en réseaux. 1. L'ère de l'information*, Fayard, Paris.
1988 *Economía, Sociedad y Cultura. 2. El poder de la identidad*, Alianza, Madrid.
- CASTORIADIS, Cornelius
1989 *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 2, Tusquets, Barcelona.
- CEFAI, Daniel
2003 *L'enquete de terrain*, La Découverte (M.A.U.S.S.), Paris.
- CERECEDA, V.
1978 "Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Islluga", *Annales ESC*, 33 année, n. 5-6.
1987 "Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku", en Th. Bouysse-Cassagne, Harris, O., Platt, T., Cereceda, V. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*, HISBOL, La Paz.
- CERECEDA, V. et al.
1998 *Una diferencia, un sentido. Los diseños de los textiles tarabuco y kalq'a*, ASUR, Sucre.
- CERTEAU, Michel de
1993 *La culture au pluriel (1974)*, Seuil, Paris.
- CHAUNU, Pierre
1978 *La mémoire et le sacré*, Calman-Lévy, Paris.
- CIEZA DE LEON, P.
1962 *La crónica del Perú*, Espasa Calpe, Madrid.
- CICOUREL, Aaron V.
2003 "Contre un empirisme naïf. Une théorie plus forte et un contrôle plus formel sur les données", en D. Céfal, *L'enquete de terrain*.
- CLASTRES, Pierre
1972 *Chronique des indiens guayaki*, Plon, Paris.
1974 *La société contre l'Etat*, Edit. de Minuit, Paris.

- 1984 "Une ethnographie sauvage", *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris.
- CHARBONNIER, G.
1961 *Entretien avec Claude Lévi-Strauss*, Paris.
- CHRISTIAN, Giordano
1997 "I Can Describe Those I Don't Like Better Than Those I DO. Verstehen a Methodological Principle in Anthropology", *Anthropological Journal on European Cultures*, 7 / 1.
- COBLENCÉ, Françoise
1993 "¿Dictadura de la razón?", en *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Cátedra. Teorema., Madrid.
- COHEN, Ronald
1978 "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Reviews in Anthropology*, n. 7.
- COLAS, Dominique
1995 *Sociologie politique*, PUF, Paris.
1997 "Identité et identités", *Sciences Humaines*, CNRS, n. 15, 996.
- COLON, Cristóbal
1977 *Los cuatro viajes del Descubrimiento y su Testamento*, Espasa - Calpe, Madrid.
- COLOM, Francisco
1998 *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona.
- COOMAROFF, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, University of Chicago Press, Chicago.
- COPANS, Jean
1999 *L'enquete ethnologique de terrain*, Nathan, Paris.
- CUCHE, Denys
2001 *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris.
1997 "L'immigration libanaise au Pérou: une immigration ignorée", *Journal de la Société des américanistes*, n. 83.
- DARENDORF, Ralph
1969 "On the Origin of Inequality among Men", en A. Beteille (edit.) *Social Inequality*, Penguin Books, Baltimore, 1969.
- DEBRAY, Régis
1994 *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Paidós, Barcelona.
- DELGADO, Eduard
1995 "L'impératif de la sécurité culturelle dans l'Europe morcelée », en J. P. Saez, *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris.
- DETIENNE, Marcel.
1981 *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris.

- DEVEREUX, Georges
 1966 *Ethnographie des indiens mohaves*, Synthelabo Groupe, Francia.
 1970 *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris
 1985 *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Gallimard, Paris
- DILTHEY, Wilhelm
 1988 *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Edit. Cerf, Paris.
- DODIER, N. & BASZANGER, J.
 1997 "Totalisation et altérité dans l'enquête Ethnographique", *Revue Française de Sociologie*, n. 38.
- DOLLFUS, O.
 1978 "Les Andes intertropicales. Une mosaïque changeante", *Annales E.S.C.*, 33 année, n. 5 6.
- DORBY, Michel
 1986 *Sociologie des crises politiques*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.
- DOZON, J. P.
 1985 *La société bété: histoire d'une ethnie de Côte d'Ivoire*, Karthala, Paris.
- DRIESSEN, H.
 1997 "The Notion of Friendship in Ethnographic Fieldwork", *Anthropological Journal on European Cultures*, 7 / 1.
- DUCRET, A
 1995 "La mémoire courte", en D. Mercure & A. Wallemacq, *Les temps sociaux*, De Boeck, Bruxelles.
- DUMONT, Louis
 1983 *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris.
- DUPRET, Marie Astrid
 1996 "La insoportable diferencia del otro", *Ecuador Debate*, n. 38, Agosto.
- DURAND, G.
 1969 *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, Paris.
- DUVERGER, Chr
 1982 *La fleur létale. Economie du sacrifice aztèque*, Seuil, Paris.
- DUVIGNAUD, Jean
 1977 *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*, Siglo XXI, México.
- DUVIOLS, Pierre
 1978 "Camaquen upani: un concept animiste des anciens Péruviens" en R. Hartman & U. Oberem, *Amerikanistische Studien I*, Bonn, 132-144.
- EISENBERG, Christian
 1997 *Fussball, soccer, calcio*, Munchen.

- ELBAZ M. & HELLY, D.
1975 "Spectres et pouvoirs de l'ethnicité", *Anthropologies et Sociétés*, vol. 19, n. 3.
- EMBREE, J. F.
1945 "Applied Anthropology and its Relationship to Anthropology", *American Anthropology*, n. 47.
- EMERSON, Robert
2003 "Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologiques et interactionnistes", en D. Céfal, *L'enquête de terrain*.
- ENLOE, C. H.
1973 *Ethnic Conflict and Political Development*, Little, Brown and CO., Boston.
- ESMAN, Milton J.
1976 "Communal Conflict in Southeast Asia", en Glazer & Moynihan, *Etnicity*.
- ESTEVA FABREGAT, Cl.
1997 "Etnicidad indígena y globalización en América. Una Reflexión", en M Gutiérrez Estévez, *Identidades étnicas, Diálogos Amerindios*, Casa de América, Madrid.
- EVENS-PRITCHARD, E. E.
1971 *Nuer Religion*, Clarendon Press, Oxford, 1956. - *La mujer en las sociedades primitivas*, Ed. Península, Barcelona.
- FABIEN, Johannes
1983 *Time and the Other: How Anthropology makes its object*, Columbia University Press, New York.
1991 *Time and the Work of Anthropology*, Gordon & Breach, New York.
- FAURE, Jean Michel
1994 "Les enjeux du football", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 103.
- FAVRET-SAADA, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.
- FEBVRE, Lucien
1939 "Folklore et folkloristes", en *Annales*.
- FITOUSSI, P. P.
199. "La globalización y las desigualdades", *Sistema*, n. 150
- FORRESTER, Viviane
1996 *L'horreur économique*, Fayard, Paris.
- FOUCAULT, Michel
1980 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- FREUD, Sigmund
1974 *Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921); Das Unbehagen in der Kultur (1930)*, G.W., vol. IX, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. *Über die Traum (1901)*, G.W., II-III.
- FREUND, Julien
1986 *L'essence du politique*, Sirey, Paris.

- FUMAROLI, Marc
 1997 "Je suis un autre: leurres de l'identité", *Diogene*, n. 177.
- GALLISOT, R.
 1987 "Sous l'identité, le proces d'identification", *L'Homme et la Société*, n. 83.
- GAGNON, Alain. G.
 1989 "Las ciencias sociales y las políticas del Estado", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 122.
- GARCILASO DE LA VEGA
 1976 *Comentarios Reales*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- GAUCHET, Marcel
 1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la Religion*, Gallimard, Paris.
- GEERTZ, Clifford
 1973 "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.
- GEORGE A. & THEODORSON, A. G.
 1969 *Modern Dictionary of Sociology*, T.Y. Crowel, New York.
- GERGEN, Kenneth J.
 1992 *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo Contemporáneo*, Paidós, Barcelona.
- GIDDENS, A.
 1997 *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época Contemporánea*, Ed. Península, Barcelona.
- GIRAUD, Michel
 1984 "Le regard égaré: ethnocentrisme, xénophobie ou racisme" *Le Temps Modernes*, n. 459.
- GLAZER, N. & MOYNIHAN, D. P. (Edit.)
 1976 *Ethnicity. Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London.
- GODELIER, Maurice
 1973 *Horizons et trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, Paris.
 1982 *La production des Grands Hommes*, Fayard, Paris.
 1999 *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Abya-Yala, Quito.
- GODINA, Vesna-V.
 2003 "Anthropological Fieldwork at the Beginning of the 21st Century", *Anthropos*, n. 98.
- GOFFMAN, Erving
 1973 *La mise en scene de la vie quotidienne. 2 Les relations en publique*, Edit. De Minuit, Paris.

- GOLD, Raymond
 2003 "Jeux de rôles sur le terrain. Observation et participation dans l'enquête sociologique", en D. Céfal, *L'enquête de terrain*.
- GOODY, Jack
 1995 *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Gedisa, Barcelona.
- GOULD J. & KOLB, W. L.
 1964 *Dictionary of Social Sciences*, The Free Press of Glencoe, Macmillan, New York.
- GOUESSE, J.
 1972 "Parenté, famille et mariage en Normandie aux XVII et XVIII siècles", *Annales E.S.C.*
- GRAS, A.
 1979 *Sociologie des ruptures*, PUF, Paris.
- GROSSIN, W.
 1988 "Pour une écologie temporelle", en D. Mercure & A. Wallemacq, *Les temps sociaux*.
- GRUZINSKI, Serge
 1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et Occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI-XVIII siècle*, Gallimard, Paris.
- GUAMAN POMA DE AYALA
 1980 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Siglo XXI, México.
- GUILLET-ESCURÉ, G.
 1998 "Le corps du délit et l'exotisme artificiel: a propos de l'anthropologie guerrière en forêt centrafricaine", en M. Godelier & M. Panoff, *Le corps humain supplicié, possédé, cannibalisé*, Edit. Archives Contemporaines, Amsterdam.
- GUSDORF, Georges
 1968 "Ethnologie et Métaphysique", en *Ethnologie Générale*, Col. Pléyade, Gallimard, Paris.
- HABERMAS, Jürgen
 1984 *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- HALBWACHS, M.
 1968 *La mémoire collective*, PUF, Paris.
- HALL, Edward T.
 1984 *La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu*, Seuil, Paris.
- HEGEL, F.
 1952 *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.
 1959 *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1959.
- HEIDEGGER, Martin
 1952 *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M.
- HERKOVITS, Melville J.
 1938 *Acculturation, the Study of Culture Contact*, J. F. Augustín, New York.

- 1952 *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris.
- HERITIER, Françoise
1996 *Séminaire de la violence*, Odile Jacob, Paris.
- HEUSCH, Luc de
1996 "Le meme et le different", *L'Homme*, n. 140.
- HENRY, Jules
1951 "The Inner Experience of Culture", *Psychiatry*, n. 14.
- HOLGUIN, D.
1952 *Vocabulario de la lengua quichua*, Eic. Univ. San Marcos, Lima.
- HUNTINGTON, S.
1993 "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, n. 72.
- HYMES, Dell
1981 *In Vain I tried to Tell You. Essays in Native American Ethnopoetics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- IMBERT, G.
1992 *Los escenarios de la violencia*, Icaria, Barcelona, 1992.
- ISAMBERT, Fr. A.
1982 *Le sens du sacré. Fete et religion populaire*, Edit. de Minuit, Paris.
- JACKSON, Anthony – *Anthropology at Home*, Tavistock Publications, London, 1987.
- JAMES, Stephen A.
1994 "Reconciling International Human Rights and Cultural Relativism: the Case of Female Circumcision", *Bioethics*, vol. 8, n. 1.
- JEANNIERE, Abel
1986 "Désarrois culturelles", *Etudes*, janvier.
- JOGMANS, D. G. & GUTKIND, P.C.W. (ed.)
1967 *Anthropologist in the Field*, Van Gorcum, Assen.
- JYOTIRINDRA Das Gupta
1976 "Ethnicity, Language Demands and National Development in India", en Glazer & Moynihan (edit.), *Ethnicity*.
- KASCHUBE, W.
1997 "Field Work and the Representation of Ethnology", *Anthropological Journal on European Cultures*, 6/2.
- KILANI, Mondther
1995 "Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte", en J. M. Adam et al., *Le discours anthropologique* Lausanne.
- KOCKHOLN, Florence
1940 "The Participant Observer Technique in Small Communities", *American Journal of Sociology*, n. 46.
- KRISTEVA, Julia
1981 "El tema en cuestión. El lenguaje poético", en Cl. Lévi-Strauss, *Seminario. La identidad*.

- KROEBER, A. L.
 1930 "Culture area", en E. R. Seligman & Alvin Johnson, *Encyclopedia of Social Sciences*, t. II, Macmillan, New York.
- KUKATHAS, Chandan
 1995 "Are there any Culture Rights?", en W: Kymlicka.
- KYMLICKA, Will
 1995 *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, Oxford.
- LABURTHER-TOLRA, Ph.
 1998 *Critiques de la raison ethnologique*, PUF, Paris.
- LACAN, Jacques
 1966 *Ecrits*, Seuil, Paris.
 s/f. *Le Séminaire, Livre IX, L'identification (1961-62)*, (inédito).
- LACOMBE, Paul
 1984 *De l'histoire considérée comme science*, Hachette, Paris.
- LACOTURE, Jean
 1978 *L'histoire immédiate*, en J. Le Goff.
- LAPLANTINE, Fr.
 2001 *L'anthropologie*, Payot, Paris.
- LAVAL, Guy
 1995 *Malaise dans la pensée. Essai sur la pensée totalitaire*, Publisud, Paris.
- LEACH, Edmund
 1980 *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris.
- LEBEUF, J. P.
 1968 "L'enquête orale en ethnographie », en *Ethnologie Générale*, col. Pléyade, Gallimard, Paris.
- LE BRETON, D.
 1990 *Anthropologie du corps et modernité*, PUF, Paris.
- LECLERC, Gérard
 1979 *L'observation de l'homme*, Seuil, Paris.
- LEENHARDT, M.
 1971 *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- LEFEVRE, H.
 1970 *La fin de l'histoire*, Edit. de Minuit, Paris.
- LEGENDRE, P.
 2001 *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Fayard, Paris.
- LE GOFF, Jacques
 1978 *La nouvelle histoire*, Edit. Complexe, Paris.
- LE GOFF, J. & NORA, P.
 1974 *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris.

LE MOUËL, Jacques

- 1992 *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*, Paidós, Barcelona.

LENCLUD, Gérard

- 1987 "La tradition n'est plus ce qu'elle était », *Terrain*, n. 9.

LEROI - GOURHAN, A.

- 1965 *Le geste et la parole. 1 Techniques et langage; 2 La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.

1968 "L'expérience ethnologique", en *Ethnologie Générale*, col. Pléyade, Gallimard, Paris.

LE ROY LADURIE, E

- 1978 *Le territoire de l'historien*, 2 vol. Gallimard, Paris.

LEVI-STRAUSS, Cl.

- 1944 "On dual organization in South America", *América Indígena*, México.

- 1949 "L'efficacité symbolique", *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXXV, n. 2 mayo.

- 1949 "Histoire et ethnologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4e année, n. 3-4.

- 1952 *Race et Histoire*, UNESCO, Paris, 1952.

- 1952 "La notion d'archaïsme en ethnologie", *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XIII.

- 1954 "Qu'est-ce qu'un primitif", *Le Courrier*, n. 8-9, UNESCO, Paris.

s/f *Tristes tropiques*, Plon, Paris.

- 1956 "Sorcières et psychanalyse", *Le Courrier de l'UNESCO*, n. 7-8.

- 1956 "La fin des voyages", *L'Actualité littéraire*, n.26.

- 1956 "Le droit au voyage", *L'Express*, n. 21.

1958-59 "Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses", *Annuaire de l'E.P.H.E.*, 1957-58.

- 1958 *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris

- 1961 "La crise moderne de l'anthropologie", *Le Courrier de l'UNESCO*, n.11, Paris.

- 1961 "Le métier d'ethnologue", *Les Annales*, n. 129, juillet.

- 1962 *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

- 1962 *Le totemisme aujourd'hui*, PUF, Paris.

- 1964 *Mythologies I: Le cru et le cuit*, Plon, Paris.

- 1969 *Las estructuras elementales del parentesco* Paidós, Buenos Aires.

- 1971 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, Siglo XXI, México.

- 1973 *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris.

- 1977 *L'identité. Séminaire*, Grasset, Paris.

- 1979 *La voie des masques*, Plon, Paris.

- 1981 *Seminario. La Identidad*, Ed. Petrel, Barcelona.

- 1983 *Le regard éloigné*, Plon, Paris.

- 1985 *La poterie jalouse*, Plon, Paris.
- 1991 *Histoire de Lynx*, Plon, Paris.
- LINDENFELD, J.
- 1984 "De l'ethnographie de la communication à la sociolinguistique Interaccioniste", *L'Homme*, t. XXIV.
- LINPIANSKY, E.- M.
- 1995 "Communication interculturelle et modes identitaires", en J. P. Saez, Identités, cultures et territoires, *Desclée de Brouwer, Paris*.
- LIPOVETSKY, Gilles
- 1993 L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporaine, *Gallimard, Paris*.
- LOFREDO, Gino
- 1991 Tráfico de identidades, *Libri Mundi, Quito*.
- LOHMAN, J. D.
- 1937 "The Participant Observer in Community Studies", *American Sociological Review*, vol. 2, n. 6.
- MACHADO, F. L.
- 1997 "Des cultures-iles a la société-archipel: critique de la conception Multiculturaliste de la différentiation social et culturelle", *Revue Suisse de sociologie*, vol. 23, n. 3.
- MACHIARELLI, Niccoló
- 1997 Tutte le Opere, Edit. Sansoni, Firenze.
- MACKAY, J.
- 1982 "An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilizationist Approaches To Ethnic Phenomenon", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 4.
- MACPHERSON, C. B.
- 1971 La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes a Locke, *Gallimard, Paris*.
- MAFFESOLI, M.
- 1995 "Tribus, rituels et destin", en D. Mercure & A. Wallemacq, Les Temps sociaux, De Boeck, Bruxelles.
- MALES, Antonio
- 1985 Villamanta ayllucunapac punta causai, *Abya-Yala, Quito*.
- MAJINOWSKI, Bronislaw
- 1929 "Practical Anthropology" *Africa*, II, 1.
- 1938 *The Scientific Basis of Applied Anthropology*, Roma.
- 1963 *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris.
- 1968 *Une théorie scientifique de la culture*, Maspero, Paris.
- 1985 *Journal d'ethnographie*, Seuil, Paris.
- MANDROU, R.
- s/f *Histoires des mentalités. Encyclopaedia Universalis*, vol. 8.

- MARCUS, G. E. & FISCHER, M. J.
 1986 *Anthropologie as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MARX, K.
 1978 *El Capital*, Siglo XXI, México.
- MATTELART, Armand
 1994 *Histoire de la société de l'information*, La Découverte, Paris.
- MAURO, Amalia
 1986 *Albañiles campesinos. Migración temporal de los obreros de la Construcción*, CEPLAES, Quito.
- MAUSS, Marcel
 1947 *Manuel d'Ethnographie*, Payot, Paris.
 1966 *Sociologie et Anthropology*, PUF, Paris.
 1971 *Institución y Culto. Obras II*, Barral, Barcelona.
 1972 *Sociedad y ciencias sociales. Obras III*, Barral, Barcelona, 1972.
- M.A.U.S.S. la revue du
 1999 *Le retour de l'ethnocentrisme ethnique versus universalisme Cannibale*, La Découverte, Paris.
- MAYER, Michel
 1957 "Le questionnement et la Philosophie", en *L'Univers Philosophique*, PUF, Paris.
- MCGrane, B.
 1989 *Beyond Anthropology. Society and the Other*, Columbia, University Press, New York.
- MEAD, Margaret
 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, W. Morrow and Co., New York.
 1971 *Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional*, Granica, Buenos Aires.
 1979 *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, Buenos Aires.
- MECKLENBURG, A. F.
 1912 *Vom Kongo zum Niger und Nil*, Leipzig.
- MENDEL, Gérard
 1977 *La chasse structurale*, Payot, Paris.
- MERCIER, Paul
 1968 "Tradition, changement, histoire: les Somba du Dahomey Septentrional", *Anthropos*.
- MERCURE, D. & WALLEMACQ, A. (Eds.)
 1988 *Les temps sociaux*, De Boeck, Bruxelles.
- METRAUX, Alfred
 1952 *Applied Anthropology in Government*, United Nations Inventory Papers for the Wenner Greu Foundation, New York.

- 1967 *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, Paris.
- MINTZ, Sidney
 1985 *Seetness and Power*, Penguin Books, New York.
 2000 "Culture matérielle et matiere culturelle", *Diogéne*, n. 188.
- MONGIN, Olivier
 1993 "Une mémoire sans histoire? Vers une autre relation a l'histoire", *Esprit*, n. 190.
- MONOD, Jean
 1975 *Un rico canibal*, Siglo XXI, México.
- MORENO, D. & QUAINÉ, M.
 1976 "Per una storia della cultura materiale", *Quaderni Storici*, 31.
- MORIN, Fr.
 1990 "Des Haitiens a New York. De la visibilité linguistique a la construction d'une identité caribéenne", en I. Simón- Barouh & P.J., Simón (ed.).
- MORIN, Violette
 1978 "L'information télévisée: un discours contrarié", *Communications*, n. 28.
- MURRA, John V.
 1975 *Formaciones económicas y políticas del mudo andino*, IEP, Lima.
- NAHOUM-GRAPPE, V.
 1996 "L'usage de la cruauté: l'épuration ethnique (ex-yougoslavie 1991-1995)", en Fr. Héritier.
- NATALI, Joao
 1978 "La communication: une sémiotique de la méconnaissance", *Communications*, n. 28.
- NICOLAS, G.
 1999 "L'identité et ses mythes", en *Le retour de l'ethnocentrisme. Purification ethnique versus universalisme cannibale*, La revue du M.A.U.S.S., La Découverte, Paris.
- NORA, P.
 1984 "Entre mémoire et histoire: La problematique des lieux", en *Les Lieux de la Mémoire*, t. 1, Gallimard, Paris.
 1974 "Le retour de l'événement", en J. Le Goff & P. Nora, *Faire de l'histoire*, Gallimard.
- ORTIZ, Patricia
 1995 *Producción y conflicto de identidades femeninas. La mujer de clase Media entre los años 70 y 80*, Tesis de sociología, PUCE, Quito.
- OZOUF, M.
 1976 *La fete révolutionnaire*, Gallimard, Paris.,
- PANOFF, Michel
 1994 "Mais l'espoire demeure", *Diogene*, n. 188.
- PANOFF, Michel & Françoise
 1968 *L'ethnologue et son ombre*, Payot, Paris.

- PERETZ, Henri
1998 *Les méthodes en sociologie. L'observation*, La Découverte, Paris.
- PESEZ, M.
s/f "Culture materiale", *Enciclopedia Einaudi*
- PLATT, Tristan
1978 "Symétrie en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie", *Annales E.S.C.*, n. 33 année sept. – déc., Armand Colin, Paris.
- PROST, Antoine
1996 *Douze leçons sur l'histoire*, Seuil, Paris.
- PRZEWORSKI, Adam
1986 "Le défi de l'individualisme méthodologique à l'analyse marxiste", en P. Birnbaum & J. Lecca, *Sur l'individualisme*.
- PYE, Lucian W.
1976 "China: Ethnic Minorities and National Security", en Glazer, N. & Moynihan, *Ethnicity*.
- RAMONET, Ignacio
1990 "Le football c'est la guerre", *Manieres de voir*.
- REISCHEK, A.
1924 *Sterbende Welt. Zwölf Jahre Forscherleben auf Neusseland*, Leipzig.
- ROCHE, Sebastian
1993 *Le sentiment d'insecurité*, PUF, Paris.
- ROIZ, Javier
1992 *El experimento moderno. Política y psicología al final del siglo XX*, Edit. Trotta, Madrid.
- ROUCH, Jean
1968 "Le film ethnographique", en *Ethnologie Générale*, Pléyade, Gallimard, Paris.
- SAEZ, J. P. (Ed.)
1995 *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris.
- SAHEL, Claude
1993 "Prefacio" en *La tolerancia. Por un humanismo herético*, Cátedra. Teorema, Madrid.
- SAHLINS, Marshall
1976 *Age de pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris.
1980 *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris.
- SANCHEZ-PARGA, J.
1984 "Castrar un chanco: tecnología y ritual", *Ecuador Debate*, n. 6, Agosto.
1984 "Comportamientos tecnológicos y apropiaciones simbólicas en el campesinado indígena de Cotacachi", *Ecuador Debate*, n. 6.
1986 "Los *yachac* de Ilumán", *Cultura*, n. 21, Banco Central del Ecuador, Quito, 1986. - "La bebida en los Andes ecuatorianos", *Cultura*, n. 21, Banco Central del Ecuador, Quito.
- 1986 *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1986.

- 1987 "La deuda o la culpa: el caso de las sociedades andinas" en *La letra*, n. 3.
- 1987 *Conocimiento, aprendizaje y comunicación en la comunidad andina*, CAAP, Quito.
- 1989 *Faccionalismo, organización y proyecto ético en los Andes*, CAAP, Quito.
- 1990 *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, CAAP, Quito.
- 1990 "La sucesión al cargo de autoridad étnica y organización política de los grupos andinos", en J. Sánchez-Parga et al., *Etnia, poder y diferencia en los andes septentrionales*, Abya-yala, Quito.
- 1995 "Por qué la política ya no es lo que era?", *Ecuador Debate*, n. 36.
- 1995 *Textos textiles en la tradición andina*, IADAP, Quito.
- 1997 "Tampoco la cultura será lo que había sido", *Revista Identidades*, n. 19, CAB /IADAP, Quito.
- 2003 "Razón de Estado, Razón de Mercado", *Nueva Sociedad*, n. 188.
- 2003 "El nuevo orden antiterrorista global", *Ecuador Debate*, n.60.
- SANJEK, Roger (ed.)
- 1990 *Fieldnotes – The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca.
- SAPPIR, E.
- 1967 *Anthropologie*, Edit. de Minuit, Paris.
- SCHERMERHORN, Richard
- 1970 *Comparative Ethnic Relations. A Framework for Theory and Research*, Random House, New York.
- SCHLEGEL, J. L.
- 1995 *Religions a la carte*, Hachette, Paris.
- 1997 "Le temps des religions", *Esprit*, n. 223.
- SCHNAPPER, D.
- 1998 *La relation a l'autre. Au coeur de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris.
- SEARTS, Harold
- 1981 *Le contre transfert*, Gallimard, Paris.
- SEGALEN, M.
- 1972 *Nuptialité et alliance: le choix du conjoint dans une commune de L'Eure*, Maisonneuve et Laisse, Paris.
- SEGALEN, V.
- 1978 *Essai sur l'exotisme*, Fata Morgana, Montpellier.
- SHAYEGAN, Daryush
- 1989 *Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face a la modernité*, Albin Michel, Paris.
- SHERZER, Joel
- 1983 *Kuna Ways of Speaking. An Ethnographic Perspective*, University of Texas Press, Austin.
- SIMON, P. J.
- 1999 *La Bretonnité. Une ethnicité problématique*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

- SIMON-BAROUH, I. SIMON, J. P. (ed.)
 1990 *Les Etrangers dans la ville*, L'Harmattan, Paris.
- SIRAN, J. L.
 1994 "Les énoncés ne sont pas des choses mais des événements", *Journal des Anthropologues*, n. 57-58.
- SIRAN, J. L. & MASQUELIER, B. (edit.)
 1999 *Rétoriques du quotidien. Pour une anthropologie de l'interlocution*, L'Harmattan, Paris.
- SISMONDON, Gilbert
 1989 *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris.
- SORTI, M. & TORNERO, J.
 1987 en *L'identification française*, Espaces 89", Edit. Tierce, Paris.
- SPIEL, Christian
 1972 *El mundo de los canibales*, Grijalbo, Barcelona.
- STANLEY, H. M.
 1878 *Durch den dunkeln Weltteil*, Leipzig.
- STAVENHAGEN, R.
 1996 "Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales", en E. Jelin & Eric Hershberg, *Construir la Democracia: derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Nueva Sociedad, Caracas.
- STEENBERGEN, van Bart
 1994 *The Condition of Citizenship*, Sage, London.
- STEICHEN, Robert
 2003 *Dialectique du sujet et de l'individu. Critique de la (dé)-construction identitaire*, Academie Bruylant, Louvain-la-Neuve.
- STEPHENSON, M. N.
 1981 "Ethnographers in Their Own Cultures. Two Appalachian Cases", *Human Organization*, 40 / 2.
- STOCKING, George Jr.
 2003 "La magie de l'ethnologue. L'invention du travail de terrain de Taylor a Malinowski", en D. Cefai, *L'enquête de terrain*.
- STOLEN, Kristi A.
 1987 *A media voz. Relaciones de género en la Sierra Ecuatoriana*, CEPLAES, Quito.
- TANON, F. & VERMES, G.
 1993 *L'individu et ses cultures*, L'Harmattan, Paris.
- TAYLOR, Ch.
 1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, Paris.
- TODOROV, Tzvetan
 1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris.
 1986 "Les croisements des cultures", *Communications*, n. 43.
 1993 "La mémoire et ses abus", *Esprit*, n. 190.

- TOHMAS, Nicholas
 1997 "Epistemologies Anthropologiques", *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n. 153.
- TOURAINÉ, Alain
 1984 *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris.
 1993 *Critique de la modernité*, Fayard, Paris.
 1997 *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris.
- TOURAINÉ, A. & KHORSKHAVER, F.
 2000 *La recherche du soi*, Fayard, Paris. (*A la búsqueda de sí mismo. Diálogo sobre el sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2002).
- TSEMAL, Leah
 2003 "Enfants qui meurent enfants qui tuent", *Le Monde Diplomatique*, nov.
- UNDA LARA, René
 2002 *Videoclip, educación y posmodernidad*, Tesis Master en Docencia, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
- VARINÉ, Hugues de
 1976 *Les cultures des autres*, Seuil, Paris.
- VASQUEZ, Ana
 1988 "Le modelage social du temps. L'institution scolaire et les élèves d'origine étrangère", en D. Mercure & A. Wallemacq, *Le Temps sociaux*.
- VERDIER, Anne
 1979 *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris.
- VERNANT, J. P.
 1962 *Les origines de la pensée grecque*, PUF, Paris.
- VIDAL, Claudine
 1996 "Le génocide des Rwandais tutsi: cruauté délibérée et logiques de haine"; en Fr. Héritier.
- VIDAL-NAQUET, Pierre
 1991 *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, La Découverte, Paris.
- VILAR, P.
 1974 "Histoire marxiste, histoire en construction", en J. Le Goff & P. Nora, *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- VOVELLE, M.
 1976 *Les Métamorphoses de la Fête en Provence*, Flammarion, Paris.
 1985 *Idéologies et mentalités*, La Découverte, Paris.
- WAGNER, Peter
 1989 "Las ciencias sociales y el concepto de Estado en Europa occidental: Estructuración política del discurso disciplinario", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 122.

- WALDRON, Jeremy
 1995 "The Cosmopolitan Alternative", en W. Kymlicka.
- WALLEMACQ, Anne
 1995 "Les temps sociaux, un pléonasme?", en D. Mercure & A. Wallemacq, *Les temps sociaux*, De Boeck, Bruxelles.
- WASOWICZ, T.
 1962 "L'histoire de la culture matérielle en Pologne", *Annales E.S.C.*
- WEBER, Max
 1972 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- WEBER, Raymond
 1995 "De la réalité multiculturelle a la démarche interculturelle. Quels défis pour le Conseil de l' Europe?", en J. P. Saez, *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris.
- WEINFELD, M.
 1982 "Myth and Reality in the Canadian Mosaïque: Affective Identity", *Canadian Ethnic Studies-Etudes ethniques au Canada*, XIII, 4.
- WEINSTEIN, Michael & Deena
 1979 "Freud et le probleme de l'ordre social", *Diogene*, n.108.
- WICKER, H. - R.
 1997 "Hermeneutics, Field Work, Applied Anthropolgy and the Interactions with Society. The Working and Reworking of Social Field", *Anthropological Journal on European Cultures*, 6/2.
- WIEVJORKA, M.
 1995 "Trois réponses a la désestructuration des sociétés nationales", en J. P. Saez, *Identités, cultures et territoires*, Desclée de Brouwer, Paris.
- WITTROCK, Bjorn
 1989 "*Las ciencias sociales y el desarrollo del Estado: transformaciones del discurso de la modernidad*", *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 122.
- WOHRF, B. L.
 1969 *Linguistique et Anthropologie (1956)*, Edit. Denoel, Paris.
- WOLTON, Dominique
 1997 *Penser la communication*, Flammarion, Paris.
- YANES DEL POZO, J.
 1986 Yo declaro con franqueza. Cashnami causashuncanchic. Memoria oral de los Imbayas de Pesillo-Cayambe, *Abya-yala*, Quito.
- YINGER, Milton J.
 1985 "Ethnicity", *Annual Review of Sociology*.
- ZOLL, R.
 1995 "*Destruction ou réappropriation du temps*", en D. Mercure, & A. Wallemacq, *Les temps sociaux*, De Boeck, Bruxelles.