

Reflexiones sobre una antropología de las sociedades complejas

Paula Montero^{*}

Toda disciplina trabaja con un conjunto de conceptos básicos, los cuales delimitan el campo de interés de cada área y al mismo tiempo definen la manera de abordar los problemas que le atañen. En el caso de la antropología, sabemos que se originó y desarrolló como ciencia con base en los conceptos de hombre y de cultura.

A pesar de la aparente transparencia de tales nociones, en la base de su construcción hay una larga (y lenta) historia, así como una diversidad de sentidos agregados a ella, algunos de manera inconsciente. Si usamos y confiamos en ambos instrumentos conceptuales sin preguntarnos por su origen, es porque —como observa Eric Wolf— además de estar ampliamente difundidos y de ser fácilmente asimilados (lo cual nos evita largas explicaciones), “también son los únicos que tenemos a la mano”.¹

Considero, no obstante, propicio este momento para hacer un balance de estos conceptos, no tanto porque me parezcan inadecuados para la comprensión de las realidades contemporáneas, sino porque es necesario tener más claridad con

^{*}Departamento de Antropología de la Universidad de São Paulo.

respecto a los problemas a los cuales pretende actualmente responder la antropología, así como a la naturaleza de su interpretación. En efecto, no es ninguna novedad que el objeto clásico de la antropología —las sociedades tribales— está en vías de extinción, o por lo menos en proceso de integración, en escala variada, en el orden mundial. El fenómeno de la mundialización de las culturas termina afectando a una de las bases de la metodología antropológica: el distanciamiento geográfico y cultural como “garantía inesperada de objetividad”, según expresiones de Lévi-Strauss.² Tal aproximación hizo que los objetos tradicionalmente estudiados por el antropólogo se tornaran “objetos hablantes con un punto de vista propio”,³ que aceptan o rechazan las interpretaciones etnológicas; asumen, rehúsan o corrigen las imágenes que estos investigadores les atribuyen y hasta irrumpen con voz propia en los debates académicos en torno a la naturaleza de la explicación antropológica. Uno de los episodios más interesantes al respecto fue la reciente controversia entre antropólogos y los maorí de Nueva Zelanda, relatada por John Wilford, referente a los mitos sobre la fundación de su cultura.

Según la narrativa tradicional de los maorí, sus antepasados llegaron alrededor de 1350 a Nueva Zelanda en siete magníficas canoas, después de haber emprendido una heroica migración desde las islas de la Polinesia. Esta leyenda de la gran Escuadra es uno de los elementos centrales de dicha cultura; aún más, en opinión de algunos antropólogos contemporáneos, como Allan Hanson, de la Universidad de Kansas, esa tradición maorí es una invención de la antropología europea del periodo colonial, interesada en descubrir en los maorí los orígenes ancestrales de la civilización, y no un auténtico

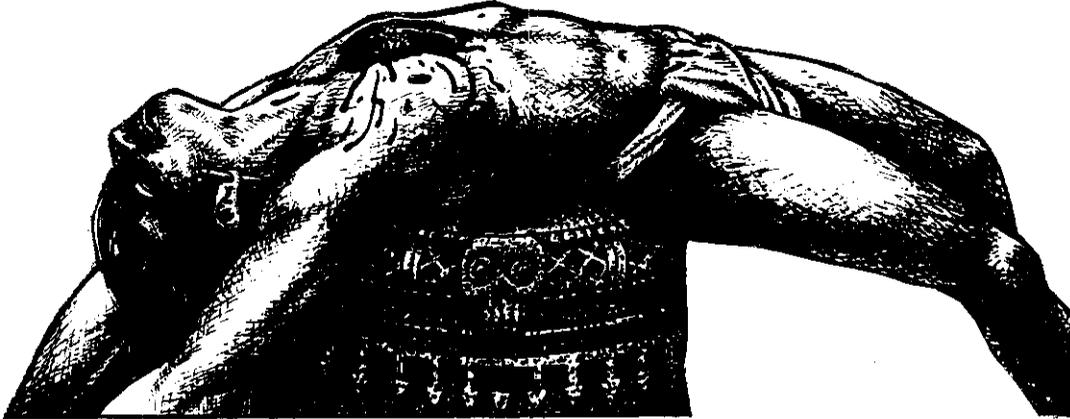
relato transmitido de padres a hijos. Entretanto, los maorí aceptan la tradición como un hecho histórico y rechazan cualquier intento revisionista de los antropólogos blancos.⁴ Esta polémica, en mi entender, es bastante reveladora de lo que podría llamarse una “crisis de confianza” en la capacidad explicativa de la ciencia antropológica actual.

¿Cuál es la naturaleza de la realidad cultural; con qué grado de certeza el antropólogo puede identificar las principales características de una cultura?, y las informaciones que produce, ¿pueden ser calificadas como conocimiento de una realidad cultural dada? Ésos son algunos de los interrogantes que preocupan a los antropólogos con respecto al lugar (y al valor heurístico) de la interpretación antropológica en las sociedades contemporáneas.

Mi intención en este ensayo no es, evidentemente, resolver el debate. Sin embargo, para que podamos avanzar en esa dirección, me parece oportuno no sólo recordar algunos de los supuestos que dan sustento a los instrumentos conceptuales de la antropología, sino también, a partir del diálogo con algunos autores, intentar ubicar la contribución antropológica para la comprensión de los problemas contemporáneos.

La construcción del concepto de hombre y de cultura

En un sentido estrictamente etimológico, la antropología tiene por objeto el estudio del hombre; aun cuando el interés por las maneras de ser del hombre pueda remontarse a la antigüedad, la antropología como ciencia del *humanum* surge hasta el siglo XIX, cuando ya está consolidada en Europa la idea de



hombre como ser universal. La antropología es, por lo tanto, el resultado de un proceso más general de transformación del pensamiento filosófico y moral, cuyo punto de partida es la revolución humanista del Renacimiento.

En los albores de la etapa renacentista, los europeos circunscribían el mundo a la cuenca del Mediterráneo. El mundo humano no tenía aún lugar ni autonomía: era una simple derivación de la misericordia divina. El Renacimiento coloca al hombre en el centro de su reflexión y hace de la razón su instrumento. Sin embargo, este hombre no podrá pensar radicalmente sin la gran experiencia que representó el encuentro del europeo con el indio de las Américas. “Entonces comprendió —observa Lévi-Strauss— que una fracción de la humanidad sólo podía aspirar a comprenderse por la referencia a las otras”.⁵

El descubrimiento de las diferencias permite al europeo pensar en reformar a los hombres y a su propia sociedad, hasta entonces petrificada por el

orden inmutable de la voluntad divina. El encuentro con el “hombre natural”, libre —a los ojos de los europeos— de la autoridad política de los soberanos y de la autoridad moral de la Iglesia, ejerció una influencia decisiva en las ideas revolucionarias.

La fantasía del hombre libre se convirtió en la materia de las utopías racionalistas emergentes. En el plano filosófico, la teoría de la bondad natural va transitando poco a poco de motivo literario a verdadero principio político, y llegaría a constituir una de las bases ideológicas de la Revolución Francesa.

Si bien el Renacimiento representó la primera interrogación sobre la existencia múltiple del hombre, sólo lo percibió como un “objeto-pretexto” mediante el cual Europa se hacía más preguntas sobre sí misma. El hombre *en general* no era aún el foco principal de observación. Así se constata en las crónicas de los viajeros, más preocupados por la descripción del medio físico que de la cultura. Habría que esperar hasta el siglo XVIII para que se planteara el proyecto de fundar una ciencia del hombre. Tal pro-

yecto exigía que se planteara como pregunta fundamental quién es el hombre. La teoría del hombre natural de Rousseau, uno de los precursores —según Durkheim y Lévi-Strauss— de las ciencias humanas, intenta definir los rasgos más esenciales del hombre, sin tomar en cuenta lo que respecta a la vida social. Tales ideas apuntan hacia una concepción del hombre no sólo como sujeto universal dotado de razón, sino también como objeto de su propia reflexión. Al siglo XIX le tocará concluir ese proyecto.

El surgimiento de la antropología como ciencia del hombre es acompañado por el gran movimiento de conquista colonial del siglo XIX. “El humanismo se expande gracias a la exploración geográfica”, afirma Lévi-Strauss. Pero no se trata de encontrar en el nativo las utopías europeas, tampoco de pensar a través de él el surgimiento social del hombre, como lo hiciera Rousseau. La antropología acompaña los pasos de los colonizadores y administradores: se trata de comprender para dominar. Se instala una red de información; los investigadores mandan cuestionarios a los cuatro puntos cardinales. Entre 1861, con el libro de Summer Maine sobre la “ley primitiva”, y a finales de ese siglo, con James Frazer y su *Ramada dorada*, se fue acumulando una enorme cantidad de información con respecto a la ley, las costumbres, la familia y las religiones en las llamadas sociedades primitivas. El aumento vertiginoso del conocimiento sobre los habitantes de diferentes partes del mundo trajo a colación, en el siglo XIX, un nuevo problema: aceptado el principio fundamental de la unidad síquica de la humanidad, ¿cómo explicar la diversidad de las culturas humanas?

La respuesta a este problema se encontró en la teoría del progreso. Ése es el sentido de la búsqueda de los orígenes que se desató y convirtió en piedra

de toque del pensamiento filosófico-social del siglo pasado. Cuando los antropólogos clásicos como Tylor, Frazer y Durkheim buscan en los “pueblos salvajes” los orígenes de la religión están aceptando de modo implícito su condición humana (aunque en el grado más bajo de la escala evolutiva), así como su racionalidad: y por la religión, el hombre empezó a explicarse su entorno. Así la búsqueda de los orígenes nada tiene de metafísica. Al contrario, rompe con los conceptos rigurosamente filosóficos y abstractos de hombre, y lo ubica dentro de una cultura concreta. Para comprender al hombre, el saber antropológico, por lo tanto, debe orientarse al estudio de sus variaciones culturales.

También el concepto de cultura tiene una larga historia. Raymond Williams muestra en su libro *Culture and Society*,⁶ que tal y como la entendemos hoy, la noción de cultura se origina gracias a la separación entre quehaceres morales e intelectuales frente a las otras actividades del hombre. Hasta el siglo XVIII, observa Williams, la cultura era entendida como un proceso objetivo —acción de cultivar alguna cosa.

El movimiento histórico que culmina con la Revolución Francesa transfiere al sentido del término, por analogía, el crecimiento de las facultades humanas. La racionalidad iluminista, opuesta a la visión teológica e intemporal del mundo, da una perspectiva evolutiva a la cultura: lo que los hombres realizan en el proceso de evolución histórica es el progreso, la conquista de la barbarie por la civilización. Hasta el siglo XVIII, era indistinto hablar de cultura y civilización. Las causas de su diferenciación, en el sentido de autonomía del concepto de cultura, son complejas y están íntimamente ligadas a los cambios de la sociedad en ese periodo.

No cabe aquí retomar los análisis de tales cambios. Sin embargo, nos parece importante resaltar la estrecha vinculación entre la concepción moderna de cultura y la crisis del concepto de civilización. Según R. Williams, las reacciones críticas a la idea de civilización son básicamente dos: una de ellas tiene su origen en el pensamiento romántico —en la lucha contra las consecuencias de la civilización industrial y mecanizada—, que atribuyó al concepto de cultura la connotación de “desarrollo de la subjetividad”, e hicieron del arte su instrumento mayor.⁷ La otra vertiente, la del socialismo utópico y el marxismo postula que la civilización, aunque permita el desarrollo progresivo de las capacidades humanas, es también fuente de pobreza, degradación y conflictos.

Contraria a sendas perspectivas —marcadas por la necesidad de afirmar la autonomía del pensamiento con respecto a lo social—, la antropología, nacida del encuentro con otras culturas, amplía la significación del concepto para englobar en él los diferentes modos de ser de un pueblo. En efecto, vimos que para los iluministas la condición salvaje era un estado asocial, situación límite, de existencia del individuo aislado. De tal suerte que esa noción de cultura sólo engloba el desarrollo intelectual y estético de los pueblos civilizados. La antropología, en cambio, al situar al hombre “primitivo” en el ámbito de la cultura, aumenta el alcance del concepto y da cabida en él a las creencias religiosas, el derecho, la moral y las costumbres. Esa incorporación, que resalta la idea del proceso social como modelador de los distintos “modos de vida”, terminará por aproximar, como veremos adelante, el concepto de cultura al de sociedad.

Esta rápida visión histórica de la relación y las nociones clave con las que trabaja la antropología

—la noción de hombre y de cultura—, nos permite percibir que en la base de la organización de esta ciencia están supuestos con los cuales, implícita o explícitamente, trabajamos hasta hoy: hija del encuentro entre la “civilización” y la “barbarie”, nuestra disciplina se sustenta en la afirmación de la identidad universal y de la psique humana en la promesa de explicación de sus diferencias.

En tal contexto el humanismo antropológico enfrenta un nuevo desafío: Como observa Lévi-Strauss, en el mundo finito que heredamos en este siglo, el hombre no tiene ya nada por descubrir, por lo menos en cuanto a su propia dimensión. Resta saber si los medios de investigación que la antropología fue obligada a forjar en el contacto con las sociedades “residuales” pueden ser fructíferamente aplicados en sociedades como las nuestras.⁸

Antes de avanzar en esta reflexión, nos parece necesario hacer un rápido balance de los usos que la ciencia antropológica hizo de su concepto de cultura.

El concepto de cultura en la antropología

Si bien el concepto de cultura tiene, como vimos, una larga historia, su uso científico ha sido particularmente breve. La profusión de sentidos que adquirió en el seno de la disciplina antropológica no puede atribuirse a su juventud. Paul Bohannan se queja de que cada antropólogo define la cultura a su manera, en función del lugar que ésta desempeña en su propia teoría. Aceptando o no esta afirmación tan radical, lo cierto es que la imagen de cultura que él utiliza, como una caja negra para la mayoría de los antropólogos,⁹ ilustra bien la posición central que ocupa este concepto dentro de esta disciplina: es al mismo

tiempo la delimitación de un campo y su opción metodológica.

A pesar la variedad en las sucesivas acepciones de cultura, hay un cierto consenso con respecto a que la primera formulación científica se debe a Tylor, quien en *Primitive Culture* (1871) definiera el concepto como "ese complejo que incluye conocimiento, creencias, arte, moral, leyes, costumbres y todas las capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad". Según Pietro Rossi,¹⁰ el alcance global de tal noción se vincula con la tradición intelectual alemana que de Herder a Gustav Klemm contraponen la idea de *Kultur* al concepto iluminista de civilización.

En el pensamiento francés de fines del siglo XVIII, la civilización se designaba a la última etapa de desarrollo de la autonomía racional en su empeño por dominar las fuerzas de la naturaleza. A ella se contraponían la barbarie, estado social, pero privado de organización social, y el estado asocial de los pueblos salvajes. Si bien Tylor coincide con la mayor parte de los autores del siglo XIX, de Bachofen a Spencer, en la adopción de un punto de vista evolutivo que pone a las sociedades salvajes en la fase originaria del desarrollo de la humanidad —contrariamente al pensamiento iluminista—, por otro lado reconoce la existencia de una cultura primitiva homogénea y estructuralmente diferente de la civilizada. Además, reniega de la influencia romántica de Gustav Klemm, y avanza del concepto parcial de cultura (que apenas tiene en cuenta el desarrollo de las ideas), hacia el concepto total (que engloba las costumbres y sobre todos los artefactos). Constituido así como una totalidad, el concepto Tyloriano de cultura significó el punto de referencia de las formulaciones científicas posteriores.

Me parece interesante trazar aquí, a grandes rasgos y corriendo el riesgo de incurrir en simplificaciones peligrosas, el destino del concepto y sus implicaciones para la interpretación antropológica.

Dicha definición general acuñada por Tylor trascendió hasta la nueva ciencia antropológica que se desarrollaba en los Estados Unidos y en Inglaterra. En los autores de la primera generación, como Franz Boas¹¹, Robert Lowie, Alfred Kroeber y B. Malinowski¹² prevalece un tono descriptivo de la cultura que procura enumerar sus diversos contenidos objetivos. En esta línea empezaron a esbozarse los principales elementos de la cultura que desde entonces llegaron a ser clásicos en la observación antropológica: el conjunto de hábitos, costumbres y creencias, y el conjunto de artefactos. También inspirados en Tylor, dichos autores afirmaron el carácter adquirido de la cultura y su irreductividad a los factores extraculturales (biológicos, geográficos, etc.). Boas insistió en la distinción entre herencia biológica y social, Lowie y Kroeber defendieron la autonomía de la explicación de los fenómenos culturales. Malinowski sublimó la transmisión social de los rasgos culturales.

Las posiciones difieren también en cuanto a la relación entre cultura y sociedad. La escuela boasiana hizo una defensa radical de la autonomía y especificidad de lo cultural. Kroeber, uno de los primeros alumnos de Boas, rechazaba que se redujera o asimilara la cultura a la sociedad, y retomando la distinción spenceriana entre evolución inorgánica, orgánica y superorgánica, ubicó a la cultura en esta última categoría. Y la define como una realidad peculiar, exterior y superior a los individuos, y con sus propias leyes. Así, para Kroeber es la cultura —transmitida por medio del lenguaje— y no la vida social lo que caracteriza al hombre.



Para Malinowski, al contrario, existe una absoluta correspondencia entre cultura y sociedad: las diversas culturas serían sólo respuestas diferentes a las necesidades biológicas universales del hombre. Al proponer una antropología más social que cultural, Malinowski encontró la unidad elemental de la cultura en las instituciones o en actividades humanas específicas. La interpretación de totalidad de una cultura pasaría pues por la descripción de una determinada institución, a través de las conductas particulares asociadas a ella. Pero la totalidad malinowskiana no es en sí objeto de investigación. Se va construyendo por la exhaustiva observación empírica de todas las conexiones relevantes entre los diferentes aspectos culturales (económico, social, político, jurídico, religioso, etc.) y la institución estudiada.¹³ En ese sentido, para Malinowski la *sociedad* es siempre una *sociedad* específica, puesto que ella misma puede ser caracterizada por el conjunto de las interconexiones culturales que la definen.¹⁴

Para su sucesor en el liderazgo del campo antropológico británico, Alfred Reginald Radcliffe-Brown,¹⁵ la noción de estructura será el instrumento teórico capaz de hacer inteligible la vida colectiva. Influido por Durkheim en su concepción de sociedad como irreductible a la explicación psicológica, intentó, a través de su método comparativo, encontrar leyes generales para el funcionamiento de la vida social.

Es interesante notar que mientras la tradición antropológica anglosajona giraba en torno al enfrentamiento entre las diversas definiciones de cultura, esta noción permaneció por mucho tiempo ajena a la escuela francesa. Y no sin razón. Buscando fundar una ciencia de la sociedad, la antropología durkhei-

miana estaba menos interesada en analizar el contenido y la diversidad de los rasgos culturales que en entender el sistema que los mantiene unidos. Además de la descripción de conductas específicas, le interesaba el sentido general de las acciones humanas. En esa perspectiva el concepto de *sociedad*, que en Durkheim significaba la condición necesariamente gregaria del hombre, se antepuso al concepto de cultura. Ésta sería al mismo tiempo el cimiento y el resultado de la vida colectiva. Comprender, por lo tanto, lo que Durkheim llamaba "representaciones colectivas", significaba descubrir no sólo su origen social sino también su papel en la preservación de la sociedad.

Aunque aceleradamente, este balance de las nociones de cultura y sociedad, tal como fueron formuladas por la primera generación de científicos antropológicos, nos muestra al mismo tiempo la posición estratégica del concepto de cultura en la construcción del objeto antropológico, y a la vez las dificultades para distinguirlo totalmente del concepto de sociedad.

Por cierto, las distintas acepciones presentadas revelan que no hay un acuerdo en cuanto al contenido de la cultura ni la manera de conocerla.

Aun así, aunque tal noción alimentó el debate antropológico por más de 20 años, y cuando las publicaciones sobre el concepto que popularizara la obra de Ruth Benedict (*Patrones de cultura*, 1934), y a pesar de la verdadera profusión de definiciones, se puede decir que en las décadas de los treinta y los cuarenta no se alcanzaron cambios muy profundos en la definición inicial.

Según Adam Kuper, hasta 1937 regía en Inglaterra la hegemonía de Malinowski y la Escuela de Economía de Londres. En la década siguiente, el

liderazgo es asumido por la Universidad de Oxford, gracias a Radcliffe-Brown y su estructuralismo sociológico.¹⁶

El culturalismo americano camina en una dirección un poco diferente. La noción kroeberiana de cultura como una realidad exterior y superior a los individuos, da lugar a una perspectiva más psicologizante. Según ésta, la cultura sería tan sólo una abstracción, puesto que son los individuos quienes en ella interactúan. La vertiente de Abraham Kardiner se inspira en el psicoanálisis para elaborar el concepto "personalidad de base". Por un lado, cada cultura determina su propia personalidad al organizar de una manera específica a la familia y sus prácticas educativas. Por otro, la serie de frustraciones originadas por estas instituciones primarias se proyecta simbólicamente y de manera compensatoria en las instituciones secundarias (religiones, mitos, pensamientos, tabús). La vertiente de Ruth Benedict y Margareth Mead, combina el psicoanálisis con la psicología gestáltica y la teoría del aprendizaje. La concepción de Benedict pone énfasis en el análisis del proceso de selección que cada cultura efectúa en el abanico de las posibilidades virtuales de las capacidades humanas. Mead se dedicó a observar las relaciones familiares y la transmisión de reglas de comportamiento de una generación a otra. Su originalidad con respecto a los otros autores, y también el aspecto más controvertido de su obra, radica en el intento de utilizar el resultado de sus observaciones entre las poblaciones de las islas Samoa, para explicar problemas de la sociedad estadounidense contemporánea.¹⁷

En la antropología francesa predominaba la escuela durkheimiana, organizada alrededor de la revista *L'Année Sociologique*. Sin embargo, la

Primera Guerra Mundial y la muerte de Durkheim, en 1917, provocaron disgregación del grupo. Según Adam Kuper, el legado durkheimiano hasta la Segunda Guerra, fue continuado, por caminos divergentes, por Marcel Mauss (que desarrolló más el estudio de los fenómenos simbólicos) y Radcliffe-Brown (quien puso mayor énfasis en las relaciones sociales). En la posguerra Lévi-Strauss reelabora el concepto de cultura dentro de una perspectiva de análisis de los sistemas simbólicos. Los trabajos de Lévi-Strauss tendrían gran influencia en la antropología británica de los años sesenta.

La discusión sobre el concepto científico de cultura llega a su fin, según Pietro Rossi, alrededor de los años cincuenta.

El volumen que, en 1952, Kroeber y Kluckhohn dedicaron al análisis de la cultura, observa él, parece constituir, con el intento de una clasificación sistemática de los diversos tipos de definición de concepto —definiciones descritas, históricas, normativas, psicológicas, estructurales, genéticas, etc.— un balance de una discusión concluida y no más susceptible de desdoblamientos originales.¹⁸

Según Rossi, una de las causas del debate fue justamente la declinación del éxito del concepto de cultura, el cual se volvió en varios países esencia de la especificidad de la investigación antropológica. Paradójicamente, en ese mismo acontecimiento está también delineada la crisis del concepto, la pérdida gradual en su función de garantizar la autonomía de la antropología frente a otras ciencias sociales. Vale la pena el intento de ubicar rápidamente algunas de las dimensiones de esa crisis.

La crisis de los conceptos en la antropología contemporánea

El surgimiento del concepto científico de cultura trae implícitas en su historia, como vimos, las nociones de hombre universal y de diversidad de las culturas. Sin embargo, razones de orden social y político sobrepasan el debate que se iniciaba en el seno de la disciplina, acaban cuestionando ambas premisas.

Como se sabe, el desarrollo de la antropología contribuyó en gran parte a la expansión del poder europeo sobre sus dominios coloniales. Inglaterra reclutaba antropólogos en su administración colonial para conocer mejor y controlar a las poblaciones del imperio. Entre los mejores profesionales de la etnología figuraban Evans-Pritchard y S.F. Nadel. Francia prefirió por mucho tiempo a militares especializados en psicología de los pueblos que a antropólogos en la tarea de domesticar a los indígenas; aún más, en cuanto percibieron las primeras señales de descolonización reclutaron a un número considerable de profesionales para la recién creada Office De La Recherche Scientifique Colonial (1943),¹⁹ sin la cual hubiera sido imposible gran parte de las investigaciones francesas realizadas en el periodo, particularmente en África.

No es nuestra intención al recordar estos hechos hacer eco a quienes creen que la antropología, cómplice de la devastación de los pueblos coloniales, deba ser vista como un simple instrumento de dominación. Sin negar la importancia del papel político de cualquier ciencia, queremos resaltar aquí el hecho de que la rebelión de los "objetos" tradicionales de la antropología fue acompañada de una crisis moral de la disciplina, que acaba por rasgar el velo de

inocencia que recubría aún muchas de sus proposiciones. En efecto, como observa Michel Panoff, "la imagen del Buen Salvaje, después de haber dominado la especulación sobre el 'otro', en el siglo XVIII, continuará alimentando esporádicamente la literatura de la disciplina hasta nuestros días".²⁰

Las experiencias funcionalistas pretenden hacer de las sociedades "primitivas" entidades coherentes, autosuficientes y sobre todo no ideológicas (en la medida en que las finalidades colectivas serían conocidas en presencia de todos los actores). El propio espectáculo de la opresión colonial en las sociedades etnográficas, según Panoff, habría llevado al antropólogo a restituir a cualquier costo la estabilidad de un pasado abolido para siempre. Por lo demás, el nacimiento de un mundo poscolonial obliga al antropólogo a deshacerse de la ilusión de integridad de sus objetos antropológicos de estudio.

Al desmentirse la integridad dichos objetos de investigación se origina un amplio debate en torno a los conceptos fundamentales de la antropología y, en consecuencia, una crisis de las condiciones de interpretación de las culturas por parte de esta ciencia.

Argumentos involucrados en la controversia

La dura realidad de la descolonización trae aparejada la crisis del humanismo, pieza clave del edificio epistemológico de las ciencias humanas. No es posible olvidar que el principio de la "identidad subjetiva del espíritu humano", garantía de la transparencia de la de la cultura tribal para el pensamiento antropológico fue postulada por el colonizador para descubrir el corazón del colonizado. La pretendida inmanencia acabó por revelarse en una afirmación de la univer-

salidad del logos occidental y como tal, se tornó inaceptable para el colonizado.²¹

Esa situación colocó a la antropología frente a una difícil paradoja: si se rehúsa a ver que la ciencia, y particularmente las disciplinas que se interesan por el hombre, ha sido producto exclusivo de sociedades “no primitivas”, su reiteración del principio de la identidad del espíritu humano le impedirá llegar hasta la problemática del poder que se esconde bajo el manto de la diversidad cultural; si al contrario, afirma la igualdad entre las culturas, en defensa del relativismo, es acusada de obstaculizar el desarrollo, por los mismos a quienes pensaba defender.

Es en este sentido en el que el optimismo de Lévi-Strauss, cuando reafirma el papel del humanismo antropológico en el mundo moderno, puede parecer muy inocente. “Después del humanismo aristocrático del renacimiento y el humanismo burgués del siglo XIX, la antropología marca el surgimiento, para el mundo finito en el que se transformó nuestro planeta, de un humanismo doblemente universal.²² Esa doble universalidad se basaría, según él, en un “humanismo democrático”, que incorporaría a todas las culturas del mundo en un “humanismo generalizado”, que llevaría a la conciliación del hombre con la naturaleza. Es cierto que la antropología tuvo el mérito de denunciar los argumentos racistas que atribuían las desigualdades entre las culturas a diferencias biológicas. Sin embargo, ahora no basta afirmar, y reivindicar para la antropología, el espectáculo de la diversidad cultural. Tienen razón quienes acusan a los antropólogos de haber contribuido, voluntariamente o no, a que persistieran las desigualdades culturales: ella no negó tal igualdad al negar, disimulándola, la integridad de otros pueblos.

Las guerras coloniales y las luchas políticas de los países en desarrollo en América Latina pusieron en evidencia la violencia contenida en las confrontaciones culturales. Es necesario que en el seno de la disciplina antropológica se desarrollen los instrumentos teóricos para pensar en los procesos a través de los cuales se hace la incorporación, nada democrática, de la diversidad en el mundo, que es el nuestro. El propio Lévi-Strauss reconoce que la “antropología” deberá transformarse en su naturaleza misma, y confesar que hay, de hecho, una cierta imposibilidad, de orden tanto lógico como moral, de mantener como *objetos científicos* a las sociedades que se afirman como *sujetos colectivos* y que, como tales, reivindican su derecho a transformarse.²³

La crítica al postulado de la transparencia de las sociedades simples, es decir, de la inmanencia posible entre el investigador y su objeto, provoca una crisis de confianza en la capacidad explicativa de la ciencia antropológica. En efecto, la garantía de objetividad de la ciencia antropológica está basada para muchos autores en la capacidad del investigador de superar la distancia cultural e identificarse con lo diverso. Para Lévi-Strauss el carácter distintivo de la antropología en relación con las otras ciencias humanas, reside en el hecho de que ella “hace de la subjetividad un medio de demostración objetiva”.²⁴ Además, el postulado de la inmanencia del observador también está en la base del método de observación de la disciplina. La antropología tiene el propósito de comprender la totalidad de la vida social, y mediante su aplicación en otras disciplinas, explicar el funcionamiento general de la cultura. Más allá de las diferencias, la antropología busca, como dice Lévi-Strauss, “las propiedades invariables latentes en los géneros más diversos de la vida social”.²⁵

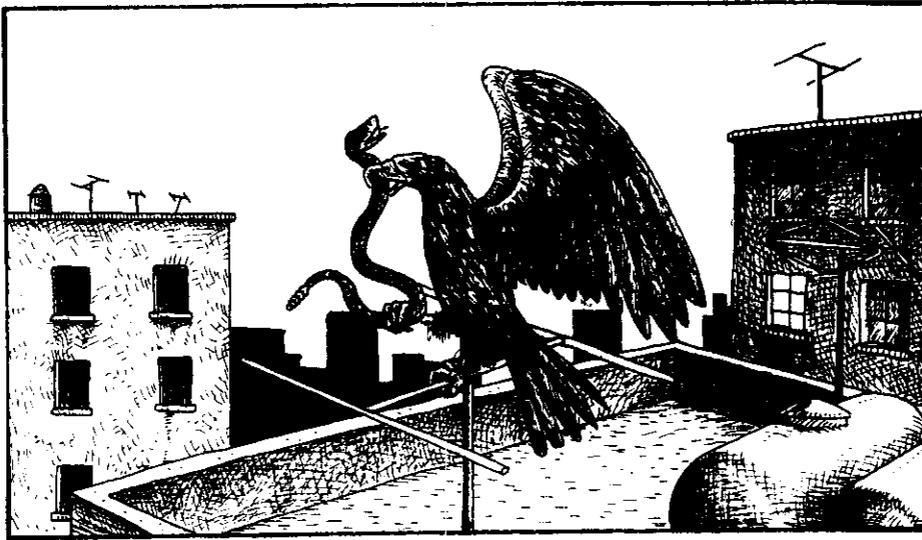
Sin embargo, las luchas políticas en las décadas de los cincuenta y los sesenta contra el colonialismo obligaron a los antropólogos a reconsiderar los fundamentos del método antropológico, en virtud del papel que desempeñó en una historia política y económica que incorporó las diferencias en la órbita material e intelectual de Occidente. Según autores como Jean Copans, las supuestas diferencias latentes en la base de la construcción antropológica fueron siempre independientes de las relaciones coloniales que instituyeron tales diferencias. Es cierto —observa él— que “el objeto de la antropología sólo puede ser definido excluyendo la discusión de la relación ideológica que la produjo”.²⁶

También su afán de absoluto sería igualmente ilusorio, pues se sustenta en el postulado de un modelo integrado de cultura: totalidad singular y encarnación de la diferencia construida por la exclusión arbitraria de los “ruidos” que pudieron poner en duda el modelo. Se basa en esa aparente unidad del objeto antropológico con el cual supone identificarse el investigador y comprenderlo totalmente, sin intermediaciones distorsionadas. En verdad —observa Copans— que por no incluir en su observación el análisis más profundo de las relaciones con la sociedad europea, el antropólogo “tiende a tomar la parte por el todo”.

Pero no es sólo la garantía de objetividad y de totalidad lo que está en juego en esta crisis de interpretación que asuela a la antropología contemporánea: La propia noción de cultura que le daba soporte parece estar también amenazada. Autores como Clifford Geertz²⁷ han buscado mostrar que el desmantelamiento de los imperios coloniales acabó por desmoronar una de las condiciones básicas de la “veracidad” del trabajo antropológico: la garantía de

que la cultura estudiada y el público lector estarían física y moralmente separados. Según él, el discurso antropológico tradicional —que describe el funcionamiento de una cultura distante— era dirigido a un destinatario que, por no estar en contacto directo con aquella realidad, debía ser persuadido de que todo ocurría exactamente del modo como el investigador lo manifestaba. La herramienta básica de la persuasión vendría del lenguaje por la descripción detallada de la vida cotidiana de esos pueblos, el antropólogo convence a su público de que efectivamente penetró en la conciencia del nativo y la comprendió.²⁸ De ese modo, la interpretación científica de las culturas sería tan sólo un efecto de discurso. Entre tanto —dice Geertz, citando a S. Tylor—, el mundo contemporáneo, al ponerse en contacto con el objeto y su audiencia hizo menos persuasivo al realismo, pues denunció el carácter ilusorio de los intentos por explicar esas “no-entidades: ‘cultura’ y ‘sociedad’, como si fueran observables”.²⁹ Y puesto que la identificación con el otro es un efecto de ficción y la generalización imposible, el discurso etnográfico, como propone el autor, al renunciar a la explicación en aras de la evocación, se aproxima a la literatura.³⁰

Finalmente, además de la crisis de conceptos y de la interpretación, la incorporación progresiva de las sociedades antropológicas al sistema económico mundial ha propiciado una gradual extinción de los objetos de investigación tradicionales de la ciencia antropológica. Aquellas sociedades integradas y estables que los antropólogos del periodo colonial insistieron en reconstruir, desaparecen rápidamente. La antropología está, pues, progresivamente corriendo el riesgo de volverse una ciencia sin objeto. Es cierto que aún podría permanecer, por algunos años, fiel a sí misma, dedicándose, como pretenden



algunos, al análisis de un inmenso acervo de documentos colectados en el último cuarto de siglo, sobre estas culturas en extinción. Sin embargo, habiendo forjado su concepto de cultura y sus métodos de observación junto a los pueblos "primitivos", ¿podrá la antropología desviarse hacia nuevos objetos sin perder su autonomía? ¿De qué manera el concepto de cultura, que suponía la posibilidad de una comprensión total de las sociedades simples, puede ser aún útil al estudio de las sociedades complejas, a las cuales por mucho tiempo consideró fuera de su competencia? ¿Cómo la antropología, que forjó su instrumental de análisis en la observación de sociedades "frías" podrá dar cuenta del intenso dinamismo que define a las relaciones sociales en el mundo contemporáneo?

Ésas son, a nuestro ver, algunas de las preocupaciones concernientes al quehacer antropológico actual. Evidentemente, para responder a todas esas

preguntas sería necesario realizar un balance de los intentos de comprensión antropológica de los últimos 30 años, de las dinámicas de las sociedades complejas. La tarea rebasa los límites de este ensayo. Sin embargo, las formulaciones mencionadas nos indican con claridad que la transformación de los objetos antropológicos y la crisis análoga de sus instrumentos conceptuales, implican el cambio de sus finalidades y métodos. Para seguir en esa dirección, valdría la pena recuperar el concepto de cultura tomando en cuenta lo dicho con respecto a sus limitaciones y posibilidades, pensando en qué medida puede ser útil para la comprensión de las sociedades contemporáneas.

Es una extraña paradoja que la crisis de la antropología coincida con el éxito de esta ciencia y de sus conceptos más allá de los límites del mundo académico. Por un lado, el propio movimiento histórico que ha propiciado la expansión de los objetos antro-

pológicos, es el movimiento que ha propiciado que los “primitivos” objeto de interés de un público cada vez más numeroso. Como observa Lévi-Strauss, aunque quisiéramos, ya no tendríamos la libertad de no interesarnos, digamos, por los últimos cazadores de cabeza de la Nueva Guinea, por la simple razón de que ellos se interesan por nosotros, y porque nosotros y ellos formamos parte de un mismo mundo, y dentro de poco, de la misma civilización.³¹ Por el proceso de integración mundial, las culturas “primitivas” se incorporan de un modo u otro a la civilización occidental; los problemas antropológicos dejan de “pertener a una especialidad” e interesan cada vez más a un determinado grupo de personas. Aunque en sus vertientes más perversas (explotación de mano de obra inmigrante, turismo, etc.), lo exótico ahora está en nosotros. Por otro lado, a la vez que la diversidad se incorpora y reproduce en el seno de las sociedades complejas, el concepto antropológico de cultura deja de ser un instrumento en manos de especialistas y se dispersa en otros sectores de la sociedad contemporánea. Un ejemplo reciente de ese fenómeno se observa en el comentario final de la conferencia internacional de la UNESCO de 1982, que reunió en México a cerca de 130 gobernantes. Contrariamente a las concepciones anteriores, que identificaban a la cultura con el trabajo intelectual y artístico, la Declaración de México da una dimensión histórica y antropológica al concepto: “En el sentido más amplio, la cultura puede hoy ser considerada como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o grupo social”.³² Ése no fue un suceso aislado. La misma tendencia ya está presente desde hace 20 años, por ejemplo, en el documento *Gaudium Spes*, elaborado por la Iglesia Católica en el II Concilio

Vaticano (1962). ¿Cómo explicar esa actualidad de la noción antropológica de cultura, cuando pareciera haberse agotado su función en el interior de la propia disciplina?

La aceptación de la antropología y de sus conceptos está, según nuestro criterio, en el epicentro de un fenómeno complejo y de vastas proporciones, que es la propia crisis de la civilización occidental. Con respecto a la amplitud del problema, me parece interesante intentar recuperar aquí algunos de sus rasgos más característicos, para que podamos comprender parte de los interrogantes que la ciencia antropológica esta hoy siendo llamada a responder.

Desde el final de la década de los sesenta, nos hemos enfrentado con un reiterado pesimismo a las promesas de cultura occidental. Ya son bastante conocidas las frustraciones que la alimentan. El resurgimiento europeo en la posguerra y el crecimiento americano hicieron creer al mundo que el occidente representaba un modelo universal de desarrollo, para toda la sociedad libre. En efecto, el sistema occidental se ofrecía como norma capaz de asegurar la libertad de los mecanismos económicos, y permitir al planeta un crecimiento equilibrado. Se propagó la idea del progreso, con la convicción de que el futuro era dominable y que sería posible planificarlo. “El occidente —observa Hervé Carrier— tuvo como nunca antes, la conciencia colectiva y la pretensión de guiar al mundo, de hecho, mas no de derecho, por su *savoir faire*, sus modelos de gobierno y la potencia de su tecnología.”³³ Sin embargo, ese modelo cultural entró en decadencia. Su pretensión universal fue puesta en jaque por las contradicciones que engendró. La creencia en la posibilidad de un progreso permanente de la humanidad tropezó, por un lado, con la evidencia de la extinción paulatina

de los recursos naturales, y por otro mediante la constatación trágica de que el progreso técnico, además de restringir a ciertas naciones, no traía automáticamente el desarrollo de la humanidad. Además, como observa Theodor Adorno, quizá con un fatalismo excesivo, “en el principio de civilización está implícita la barbarie” —la presión civilizadora originó una “claustrofobia de la humanidad en el mundo administrado”, que entonces se reveló brutal e irracionalmente contra ella—. ³⁴ Es evidente que las fuerzas productivas perdieron su inocencia y se transformaron en fuerzas de destrucción. El instrumento técnico de la paz social —la planeación— reveló las dimensiones de su *persona*: pérdida de la autonomía de los individuos, proliferación de formas invisibles de opresión, la irracionalidad como forma de la razón. Finalmente, desde el punto de vista político, se asiste a la crisis del estado social, que se vuelve incapaz de ofrecer perspectivas para una conciliación entre desarrollo capitalista y democracia.

“Uno de los dilemas del capitalismo desarrollado, observa Jünger Habermas, es que no se puede vivir sin el Estado social, ni coexistir con su expansión continua”. ³⁵ Como consecuencia de esto se agudiza el divorcio entre las necesidades de la sociedad y las del individuo. ³⁶ La discrepancia entre los intereses de Estado y los del ciudadano lleva por un lado a la degradación de la legitimidad del Estado, y por otro a la desaparición de una esfera pública liberal, capaz de permitir la formación democrática de las opiniones. ³⁷

Crisis del desarrollo económico de la humanidad, incertidumbre en las promesas de un mundo mejor contenidas en el progreso tecnológico, fragilidad de la democracia liberal, que engendra nuevas formas de opresión, colapso de la legitimidad del

poder del Estado. ¿Tendría la antropología, nacida en las antípodas de esa problemática, algo que decir sobre tan vastas y complejas cuestiones? La rapidez con que esta ciencia viene siendo replanteada en foros cada vez más amplios, nos lleva a responder esa pregunta de modo afirmativo. Sería interesante analizar los usos que le han dado los intelectuales a los movimientos y las instituciones. Pero evidentemente, tal intento no cabría en los simples límites de este ensayo. Nos parece, pues, que sería oportuno recuperar aquí lo que se haya dicho antes sobre las presuposiciones y los límites de la ciencia antropológica. De ese modo, tal vez podamos avanzar un poco en una reflexión respecto a las posibilidades de comprender a las sociedades contemporáneas a través de los instrumentos de la antropología.

Por una antropología de las sociedades complejas

Frente al problema de la crisis de la civilización occidental como modelo para sí y para las otras sociedades, Lévi-Strauss propone que miremos en dirección a las sociedades diferentes a las nuestras, y busquemos las respuestas que se hayan dado a los problemas que hoy nos afligen. El autor distingue tres grandes dilemas contemporáneos: la sexualidad —revolucionada por los métodos de la reproducción artificial—; el desarrollo económico —cuyos resultados no caminan siempre hacia un mayor progreso—; y el pensamiento científico —que se tornó incapaz de dar sentido al mundo que nos rodea—. La antropología ha mostrado con claridad en su larga tradición de estudio de esas cuestiones, que hay infinitas formas de organizar valores y normas culturales. Al intentar una comparación con otras so-

ciudades, nos permite percibir, según el mismo autor, que las nuestras no son ni universales, ni las más adecuadas y pueden variar en función de las opciones fundamentales de cada momento histórico.³⁸

Pero, ¿sería suficiente recuperar como valor el relativismo cultural que se halla en la base de la antropología? Seguramente no. El relativismo tomado de manera aislada como valor tiende apenas a reforzar el nihilismo ético latente en la cultura contemporánea y a rechazar la interpretación que paraliza algunas tendencias actuales de la antropología. Es necesario ir más lejos y transformar el relativismo en instrumento de comprensión de las sociedades complejas. Lévi-Strauss apunta en esta dirección, y se pregunta si todas las conductas, hasta las puramente económicas, no esconden factores de otra índole, y por otro lado afirma que en nuestra sociedad la historia ocupa el lugar del mito. Entre tanto, su mirada permanece estrechamente ligada a las sociedades tribales, con la intención de poderse desplazar radicalmente desde ahí —con todos los riesgos que esta desviación entraña— hacia la observación directa de las sociedades complejas. La periferia, tal vez por no haber tomado parte del momento inaugural de las ciencias humanas, atribuyó lo “exótico” a la antropología como su especialidad, con lo cual se facilita dicho desplazamiento. En efecto, esa antropología ha sido desarrollada rápidamente. Nuestra intención aquí es dar una simple contribución para sistematizar esos intentos.

Existe cierta unanimidad entre los autores contemporáneos, en cuanto a que la mundialización del sistema capitalista no ha acarreado una homogeneidad en los procesos sociales que se extienden por todas partes del planeta. Al contrario, la incorporación desigual de las naciones en el sistema mundial,

por un lado, y los factores internos a la propia lógica del capitalismo, por el otro, han repuesto y renovado con rapidez las diferencias entre grupos, culturas y naciones.³⁹ Ahora bien, una de las tendencias más notables en el funcionamiento de las culturas contemporáneas es que esas diferencias, sea que estuvieron presentes en el acervo cultural tradicional de un grupo, han sido *creadas* recientemente en cuanto a la tradición, o se convirtieron en uno de los elementos más importantes en la creación de valores colectivos y en la construcción de las legitimidades sociales. Eso pasa cuando mujeres y negros luchan contra las creencias que justifican su *sujeción*. También cuando los jóvenes se lanzan en un movimiento de rechazo global a los valores legados por generaciones anteriores.

Asimismo, aun cuando instituciones y políticos buscan en la cultura popular elementos que legitimen su actuación, como lo muestra Pierre Bourdieu, cualquier esfera de la vida social se estructura por el conjunto de fuerzas en lucha por la legitimidad de sus propias creencias.⁴⁰ Habermas llama también la atención sobre el papel de la cultura en la organización de las sociedades contemporáneas. Para él los conflictos de legitimidad no están enlazados en términos de conflictos económicos, pero sí en el plano de las estructuras que producen identidades colectivas, tales como lengua, etnia, tradición.⁴¹ Una idea semejante está presente en el trabajo de Emmanuel Wallerstein, quien señala el papel de los procesos culturales en la integración de los sistemas mundiales.⁴² Esa convergencia de la literatura reciente en dirección a los procesos culturales es un indicio claro de la extraordinaria actualidad de la cultura en el discurso social contemporáneo: el campo de la cultura se convirtió en uno de los principales esce-

narios de la disputa política y de la producción de legitimidades. Mas, si esto es cierto, ¿no estaría la antropología, contra su larga tradición en el estudio de las culturas, en buena posición para la comprensión de ciertos procesos sociales inherentes a las sociedades complejas?

No se puede negar que los antropólogos se lanzaron de manera cada vez más sistemática al estudio de las sociedades complejas. Sin embargo, la trasposición de la observación antropológica de las sociedades tribales a las sociedades complejas, por haberse realizado muy rápidamente y sobre el imperativo de un conjunto de factores que trascienda las fronteras de lo académico, no ha dado ocasión de evaluar de manera ordenada sus implicaciones teóricas. La antropología de las sociedades complejas necesita ahora enfrentar cuestiones que son antiguos debates en el ámbito de las ciencias hermanas. La primera de ellas es el problema de la totalidad.

Los intentos de encontrar en las sociedades complejas universos lo más próximos en lo posible a los observados en las realidades tribales, evidencia algunas de las limitaciones de la antropología actual. La más evidente es la circunscripción del concepto de cultura a aspectos parciales de la vida social. Muchas veces el pensamiento antropológico ha buscado encontrar en estas sociedades los universos más próximos del objeto primordial de la antropología —las culturas tribales—. S.F. Nadel, por ejemplo, afirma, que la principal preocupación de la antropología “se refiere a los ‘espacios intersticiales’ de la estructura social, en tanto que las otras disciplinas se preocupan en primera instancia de la estructura general propiamente dicha; esto es, de instituciones específicas, asociaciones, maquinaria legal, etc.”.⁴³ En este sentido, se sugiere que la principal “especialidad del

antropólogo consiste en el parentesco y, consecuentemente, en relaciones que son en gran proporción personalizadas y directas”.

Paradójicamente, al procurar restituir en las sociedades modernas las condiciones para la comprensión de la cultura como fenómeno global, la antropología se aleja de su tradición clásica y se torna incapaz de comprender la totalidad. Sabemos que la comprensión de la totalidad frente a las sociedades contemporáneas tampoco es algo sencillo para las demás ciencias sociales. La antropología enfrenta con muchos años de atraso problemas que ya estaban presentes en la reflexión de los fundadores de la sociología. En contraste con la antropología —que al lanzar su mirada hacia las culturas distantes siempre puso de un modo general la idea de orden en el centro de sus interpretaciones—,⁴⁴ el pensamiento sociológico ubicó muy pronto su objeto de análisis en nuestras sociedades, y ubicó en ellas sus conflictos y los mecanismos de su transformación.⁴⁵ Sin embargo, frente a la mutabilidad y la falta de organicidad de los nuevos objetos antropológicos, no es una solución satisfactoria la de buscar restituirla en el microscopio, en el interior de la propia sociedad contemporánea. Por más pequeño que sea el recorte que se haga de la realidad, y por mayor que sea su coherencia interna, ese objeto estará necesariamente impregnado por relaciones que rebasan su lógica. La antropología no puede hacer más en el análisis de las transformaciones sociales y los mecanismos de poder que incrustarlos en los procesos culturales. La visión de sociedades coherentes y aideológicas necesita ser revisada. Es necesario que la antropología sea capaz de pensar en el poder, en el conflicto, y en el cambio social, cuando la totalidad no está inscrita en su organización. Limitar la antropología de las

sociedades complejas al análisis microscópico o de las "estructuras suplementarias" es renunciar de antemano a la comprensión de la dinámica inherente a nuestras sociedades. Esto es en verdad uno de los grandes obstáculos que se pueden observar en un rápido balance de los resultados obtenidos en los estudios antropológicos contemporáneos. Al delimitar *a priori* el universo de observación a comunidades aisladas, se deja de lado su relación con el contexto económico, social y político más amplio. Ese procedimiento era comprensible (y menos nefasto) en el caso del análisis de sociedades distantes, pero se vuelve problemático cuando se transfiere a nuestras sociedades. Canclini observa con razón que esos trabajos tienden a marcar la "diferencia sin explicar la desigualdad". Ese relativismo igualitarista termina por volverse incapaz de explicar la coexistencia y las combinaciones múltiples de las diversas expresiones culturales en el seno de una misma sociedad.⁴⁶ El segundo problema es el de la interpretación. Hasta muy recientemente, el problema de la objetividad en la descripción etnográfica, había sido "resuelta por el procedimiento de la identificación subjetiva entre investigadores e investigados". Sin embargo, autores como Paul Rabinow y Clifford comenzaron a cuestionar esa inserción del antropólogo en el campo, misma que acaba convirtiéndolo en el único intérprete de la cultura que estudia. Al criticar la "omnipotencia" del observador, esos autores ponen al mismo tiempo en duda la posibilidad de una interpretación de la cultura como una totalidad coherente: en la observación antropológica no hay posición privilegiada, no hay perspectiva absoluta, no hay medio válido para eliminar la conciencia de nuestra actividad, afirma Rabinow.⁴⁷ Para ellos, si el trabajo de campo es un proceso de construcción

intersubjetiva, la relación de empatía entre observados y observador necesita hacerse evidente en la interpretación. Así, la antropología debería dejar la interpretación (que supone sólo un sujeto cognoscitivo), en favor de una comprensión resultante de la yuxtaposición de los diversos significados del objeto. Vale la pena recordar que la sociología por más de 90 años se debatió entre cuestiones muy semejantes. Octavio Ianni muestra que en este fin de siglo, la sociología sufre una de sus más profundas crisis y, según él, la más fecunda, al poner en duda la capacidad explicativa de sus principales conceptos y teorías, tales como sociedad, fuerzas sociales, estructura global, evolución, causa funcional; y en contradicción, afirma que "las explicaciones globalizantes estaban siendo puestas en duda". Había un nuevo empeño con respecto a la cultura, el espíritu, la vida, la existencia, la efectividad (...) que el pensamiento clásico parecía no contemplar.⁴⁸ No es sorprendente entonces que el desplazamiento del objeto de observación antropológica hacia las sociedades complejas se vea sometido a una crisis análoga, con el agravante de que tal reflexión no esté inscrita en su tradición. Desde tal perspectiva hay que ver el repentino aturdimiento de la llamada antropología "posmoderna" frente a los problemas de la interpretación. Tal vez por no contar con una perspectiva suficientemente perspicaz parecen estarse forzando puertas ya abiertas, además de acabar por proponer "soluciones" bastantes frágiles. Para dar cuenta de ese problema, la sociología de fines de este siglo creó dos paradigmas: el comprensivo, que busca las conexiones de sentido (Weber) y el fenomenológico, que pretende descubrir las esencias singulares de lo sensorial (Husserl). Esas teorías realizan, según Ianni, un desplazamiento de carácter

epistemológico y ontológico: transfieren la descripción de los grandes procesos sociales a la preocupación por el individuo biográfico, existencial; modifican la relación sujeto/objeto sustituyendo la exterioridad por la empatía, por la complicidad.⁴⁹ Ahora bien, la antropología interpretativa, al retomar esa tradición,⁵⁰ lanza por primera vez una mirada sobre sí misma, y concluye que el pensamiento científico es “un modo arcaico de conciencia”. Stephen Tylor afirma que “ni la representación, ni la metáfora, ni la alegoría, ni la traducción ni la descripción son formas válidas de la etnografía.”⁵¹ James Clifford pone en duda la autoridad del autor, y de un modo más radical, Vicent Crapanzano deja a la interpretación y a su objeto hablar por sí mismo.⁵² Ese desarrollo adverso del paradigma hermenéutico termina por llevar a la antropología en su papel socialmente confortable de ciencia, a la negación de la explicación. No puedo dejar de estar de acuerdo con Eric Wolf, cuando al negar tener algo en contra de los que toman a la antropología como una forma de arte o de diversión, afirma que la fuerza de un pensamiento está en su intención de explicar alguna cosa.⁵³

El modo, en tanto los conceptos y los temas fundamentales de la antropología se volvieron recurrentes en la literatura contemporánea, es para mí señal evidente de las potencialidades del pensamiento antropológico para la comprensión de problemas inherentes a las sociedades contemporáneas. Podría, por ejemplo nombrar cuatro grandes temas, todos ellos familiares a la reflexión antropológica, y que están en la base de muchas interpretaciones sobre los mecanismos de poder en las sociedades contemporáneas: el parentesco, lo cotidiano, la cultura popular y lo simbólico. Además de la gran diversidad de enfoques, existe una problemática común en los

temas que los vuelve relevantes: la comprobación de que no basta comprender al Estado, las instituciones y los procesos de producción, para comprender tanto la acción social como la eficacia del poder. Mencionamos algunos ejemplos:

Eder Sader, al marcar ciertos obstáculos en las interpretaciones sobre los movimientos sociales —que los reducen a simples productos de determinaciones estructurales—, enfatiza la imposibilidad de la noción abstracta de “interés de clase” (derivada de la posición de los individuos en la estructura social) como las acciones específicas de quienes actúan en el escenario político (...). Al hacer que las características políticas deriven directamente de factores económicos, el analista hace una naturalización de éstos, perdiendo la dimensión de aquello que los antropólogos llamaron “enorme plasticidad del organismo humano”: o sea, una gran gama de respuestas posibles frente a un mismo planteamiento.⁵⁴ El autor es llevado a desplazar su análisis hacia las mediciones simbólicas, que transforman una carencia específica en necesidades sociales. En este movimiento descubre que la “elaboración cultural de las necesidades” depende de tres factores: de la manera como el grupo ve su identidad; del modo como articula sus objetivos prácticos a los valores de las experiencias vividas, fuentes de representaciones que plasman la identidad y dan sentido del mundo.

Néstor García Canclini, al preguntarse sobre lo que convirtió a las culturas populares en un tema central de estudio del poder, apunta hacia una “crisis de hegemonía” que solapa la legitimidad de los Estados contemporáneos. Según él, el nuevo interés de las ciencias sociales por la cultura popular está relacionado con su fracaso al intentar explicar tantas

revoluciones frustradas en América Latina y tanta pasividad de las masas frente a los llamados de las vanguardias. Ese fracaso estaría asentado en la indiferencia, por parte de las teorías, ante los procesos de mediación cultural que constituyen la hegemonía. Por haber privilegiado los aspectos más espectaculares de la acción política: huelgas, protestas, rebeliones, esos estudios dejaron de percibir cómo se tejen el inconformismo y la reproducción de la dominación en la vida cotidiana. Por lo tanto, “una investigación minuciosa de las transacciones y tácticas, de los recursos discretos y contradictorios con los cuales las clases populares organizan su vida, capta más sutilmente las posibilidades y restricciones políticas de los movimientos populares”. Poniendo tal vez un mayor énfasis en lo estructural que Sader, el autor también subraya la necesidad de una teoría que demuestre el modo por el cual la hegemonía se arraiga en lo cotidiano.⁵⁵

Otro intento que va en una dirección un poco diferente es el de Raoul Ginardet. Este historiador de las ideologías echa mano de la literatura antropológica, y busca comprender las “constelaciones mitológicas” presentes en lo imaginario político de la Francia contemporánea. Según él, el mito de la conspiración, del Salvador, de la Edad de Oro y de la Unidad, tendrían en nuestras sociedades funciones semejantes a aquellas colmadas en las culturas tribales: expresan el deseo inconsciente de un ideal comunitario, restituyen la trama de la integridad social, y explican la sociedad. Fuente renovada de significados, los mitos serían pues indispensables para conducir al hombre a la acción.⁵⁶

Esos ejemplos —que podían ser multiplicados— nos muestran que el recurso antropológico funciona ya de manera bastante generalizada en la

literatura contemporánea. Corriendo el riesgo indicado por Georges Balandier, de trivializar y degradar el recurso antropológico en “comodidad léxica”,⁵⁷ los intentos de la sociología, de la ciencia política o de la historia acaban por volverse más ricos y con un alcance mayor que el de la propia ciencia que los inspiró.

Nos parece, pues, que la cultura se volvió un problema para la conciencia contemporánea, y que en el análisis de lo cotidiano y sus mediciones simbólicas, y en el camino para la comprensión de ciertos procesos sociales, la antropología como ciencia de la cultura está al día. Pero en sociedades como las nuestras —que multiplicaron inmensamente la comunicación entre las personas, y al mismo tiempo colocaron entre ellas un sin número de mediadores— se volvió muy difícil ubicar el origen y el alcance de las representaciones. Habermas habla de tres formas de publicidad en la esfera pública política: sistema de opiniones de formales, dominio de la opinión oficialista, y sistemas de opiniones de un público político.⁵⁸ No hay duda en cuanto a que la antropología, coherente en su tradición, tiene mucho que decir con respecto a lo que sucede, por lo menos en esos dos primeros niveles. Pero es necesario que se desarrolle un esfuerzo de reflexión mayor: al mismo tiempo etnográfico y teórico, que ponga en relación a lo simbólico con las transformaciones económicas y políticas más amplias. No se trata tan sólo de decir que los símbolos son usados como instrumentos de poder. Es necesario saber por quién, cuándo, cómo, y contra qué se constituyen nuestros símbolos. Es necesario elaborar una teoría que sea capaz de perseguir al mismo tiempo el modo como la variedad de las experiencias son productoras de ciertas representaciones de la sociedad y cómo el

pensamiento social y político hegemónico se arraiga en lo cotidiano. Es necesario que un análisis de la lógica propia de circulación de lo simbólico supere el abismo que separa a las etnografías de lo cotidiano de la sociología del poder.

Notas

- 1 Eric R. Wolf, "Inventing Society", *American Ethnologist*, vol. 15 (Nov. 1988), 752-761.
- 2 Claude Lévi-Strauss, "Aula Inaugural" in *Desvendando Máscaras Sociais* -org. Alba Zaluar, Ed. Francisco Alves, Río de Janeiro, 1975. Esa aproximación de las culturas tiende a eliminar las diferencias entre la sociología y la antropología en cuanto a lo social: según Lévi-Strauss en la sociología, objeto y sujeto son inseparables. La objetividad depende por lo tanto de un desdoblamiento ilimitado del sujeto en objeto, eso es lo primero que la diversidad tiene que extraer de sí misma. En la antropología esa objetividad es más fácil, por que su objeto es naturalmente diverso. El problema de la comprensión etnológica no está por lo tanto, en los obstáculos de la objetividad (como en la sociología) sino en las dificultades de identificación con otra subjetividad.
- 3 Eric R. Wolf, "An Interview with Eric Wolf", *Current Anthropology*, vol. 28 (Feb. 1987), 107-118.
- 4 Episodio relatado por John Noble Wilford, "Anthropology Seen as Father Of Maori Lore", *The New York Times*, feb. 20, 1990.
- 5 Claude Lévi-Strauss, *L'Antropologie face aux problèmes du monde moderne*, The Simul Press, Tokio, Japan, 1977.
- 6 Raymond Williams, *Culture and Society (1780-1950)*, Columbia University Press, New York, 1958.
- 7 Raymond Williams, *Marxismo e Literatura*, Río de Janeiro, Zahar, 1979.
- 8 Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, pág. 31
- 9 Paul Bohannan "Rethinking Culture: A Project for Current Anthropologists" *Current Anthropology*, vol. 14, núm. 4, Oct., 1973.
- 10 Pietro Rossi, *Cultura e Antropologia*, Torino Piccola, Biblioteca Einaudi, 1983.
- 11 Franz Boas, nació en Alemania en 1858 y murió en Nueva York en 1942, fue profesor en la Universidad de Columbia de 1889-1936, es considerado el padre de la antropología americana.
- 12 Bronislaw Malinowski, nació en Polonia en 1884 y murió en Inglaterra en 1942. Fue uno de los primeros etnólogos en subrayar la necesidad de la investigación de campo en la antropología.
- 13 Eunice Durham, *Malinowski*, Sao Paulo, Atica, 1986.
- 14 Adam Kuper en su descripción de la antropología británica en las décadas de los treinta y los cuarenta llama la atención en el hecho de que los trabajos realizados en el periodo, inspirados en la tradición malinowskiana, no tienen ningún marco de referencia teórico y por lo tanto, el lector "está tentado a preguntar, después de atravesar extensas y discursivas monografías, porque el autor resolvió parar donde paró". *Antropólogos y antropología*, Río de Janeiro, Francisco Alves, 1973, págs. 91-92.
- 15 Alfred Reginald Recliffe-Brown, nació en 1881 y murió en 1955. Paul Mercier le atribuyó la paternidad de los conceptos fundamentales de estructura y función.
- 16 Adam Kuper, *op. cit.*, pág. 83 y 117.
- 17 Ver Diccionario de antropología, org. André Akoun, Lisboa, Verbo, 1963.
- 18 Pietro Rossi, *op. cit.*, pág. 70-71.
- 19 Los "pecados" de la antropología americana son más recientes. En 1942 la Asociación Americana de Antropología puso a disposición de las Fuerzas Armadas sus conocimientos. El ejemplo más conocido es el estudio de la antropóloga Margaret Mead, O Crisantemo e a Espada, que tenía como intención explícita "descifrar" a los japoneses para combatirlos mejor. Complicidad de este tipo tuvo lugar en la década de los sesenta cuando innumerables antropólogos y otros científicos sociales colaboraron con la CIA durante la guerra de Vietnam y en contra de movimientos revolucionarios de América Latina (por ejemplo, el controvertido proyecto Camelot elaborado por el Departamento de Defensa de Estados Unidos en 1964-1965, véase R. Beals, *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities Social Scientists*, Chicago, Aldine, 1969). Pero el problema no se sitúa evidentemente, tan sólo para los antropólogos del "Primer Mundo". En Brasil por ejemplo, una tensión similar se dio alrededor de la colaboración de investigadores en

- la política indigenista desarrollada por el Servicio de Proteção ao Índio creado en 1910. Entre las muchas críticas hechas al indigenismo, el antropólogo Frans Moonen señala dos: su ideología integracionista que significaría la proletarianización del indio; su carácter colonialista que redundaría en la pérdida de los territorios, en la desculturación y en el genocidio de esos grupos (véase Frans Moonen, *Antropología aplicada*, Atica, Sao Paulo, 1968).
- 20 Michel Panoff, *Ethologie: le deuxième souffle*, Paris, Payot, 1977.
- 21 Véase a ese respecto las observaciones de Franz Fanon en *Peau Noir, Masques Blancs*, Paris, Seuil, 1952 y James Baldwin y Margaret Mead, *Le racisme en question*, Paris, Calmann-Lévi, 1972.
- 22 Lévi-Strauss, *op. cit.*, pág. 31
- 23 Lévi-Strauss "A crise Moderna da Antropologia", *Revista de Antropologia*, USP, junio de 1962, pág. 25.
- 24 Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural 2*, R. J., Tempo Brasileiro, 1976, pág. 23.
- 25 Claude Lévi-Strauss, *op. cit.* 22.
- 26 Jean Copens, "Antropología: Ciencia das Sociedades Primitivas?", *Lisboa*, Edições 70, 1971, pág. 33.
- 27 Clifford Geertz, *Works and Live*, Stanford University Press, California, 1988.
- 28 Dentro de esa misma perspectiva, que niega la posibilidad de comprensión de la cultura como una totalidad, George Marcus y Dick Cushman, catalogan una serie de convenciones textuales presentes en la etnografía clásica que permitiría la obtención de ese efecto de realidad holística. Entre los más importantes están: el antropólogo se retira del texto para garantizar neutralidad; la población siempre es presentada en generalidades; se pasa muy rápidamente de lo particular a lo típico. Así, lo que era una experiencia fragmentada, se convierte en un todo coherente e integrado. George Marcus y Dick Cushman, "ethnographies as texts" in *Annual Review of Anthropology*, II:25-69
- 29 Clifford Geertz, *op. cit.*, pág. 136.
- 30 Para un balance de esta tendencia en la antropología contemporánea, ver Teresa Pires do Ríó Caldeira, "A presença do autor e a Pós-Modernidad en antropología", *Nuevos Estudios CEBRAP*, Julio 88 No. 21
- 31 El estudio de las sociedades complejas por parte de la antropología tiene de hecho una experiencia de por lo menos cuarenta años. Sería importante hacer un estudio de cómo ha evolucionado esta problemática. Por otro lado es necesario observar que, por razones que habría que investigar, la antropología desarrollada fuera de los grandes centros, se dedicó desde su inicio a temas, si no de comprensión de sociedades complejas, por lo menos a fenómenos urbanos. Tal es el caso de Brasil, cuya antropología, desde los precursores como Nina Rodrigues, que estudió los cultos afrobrasileños, hasta los antropólogos actuales como José Leite-Lopes o José Guilherme Magnani que escribieron relativamente sobre las relaciones de poder y descanso en las clases populares, siempre estuvo marcada por el interés y estudio de nuestra sociedad. Me parece, sin embargo, que paradójicamente, es esta experiencia acumulada de la antropología brasileña que ha vuelto actual el debate sobre supuestos y sobre la especificidad de esta disciplina en el estudio de la vida social contemporánea. Lévi-Strauss *op. cit.*, pág. 20.
- 32 *Declaración de México-Comentario Final*. Conferencia Mundial sobre las políticas culturales (México 26 Julio-6 de Agosto 1982)
- 33 Hervé Carrier, *Culture notre avenir*, Presse de l'Université Gregorienne Roma, 1985, pág. 16.
- 34 Theodor W. Adorno, "Educação após Auschwitz" in *Theodor W. Adorno*, Sao Paulo, Atica, 1986, org. Gabriel Cohn.
- 35 Jünger Habermas, "A nova intransparencia: a crisis do Estado de bemestar social e o esgotamento das energias utópicas" en *Nuevos estudios CEBRAP* No. 18, sept. 1987, pág. 110.
- 36 Ver al respecto a Herbert Marcuse, "L' idée de progrès á la lumiere de la psychanalyse" en *Freudo-Marxisme et Sociologie de l'aliénation paris*, Anthropos, 1965.
- 37 Sobre esa problemática ver Jürgen Habermas, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Sao Paulo, Brasiliense, 1983, "Comunicação, opiniao pública e poder", en *Comunicação e Indústria Cultural*, Gabriel Cohn (org), Cia. Ed. Nacional, 1975, 2a. Ed. y Legitimation Crisis, Beacon Press, 1975.
- 38 Lévi-Strauss *op. cit.*, cap. 2, págs 39-71
- 39 Autores como Marshall Sahlins que ha sido un crítico sistemático de la idea de que la expansión global del capitalismo haya hecho de los pueblos colonizados objetos pasivos y ha transformado su cultura en bienes adulterados. Difiere de Emmanuel Wallenstein, cuya teoría del Sistema Mundial reduciría la cultura a un reflejo de "Modo de Producción". Para Sahlins, al subrayar apenas el modo cómo otras culturas son sometidas al capitalismo, esa teoría reduciría la antropología de una "etno-

- grafía global de capitalismo". Ver *Cosmología do Capitalismo: O sector trans-pacífico do "Sistema Mundial"*. Conferencia presentada en la XVI Reunión Brasileña de Antropología, 1988.
- 40 Pierre Bourdieu, *La distinción*, París, Minuit, 1980.
- 41 Jünger Habermas, *op. cit.*, pág. 223.
- 42 Emmanuel Wallerstein, "Typology of Crises in the World-System", Fernand Braudel Center for the Study of Economics, Historical System & Civilizations, 1984, *Societal Development, or Development of the World System?* *idem*. 1984 e "Historical Systems as Complex Systems", *idem*. 1985.
- 43 S. F. Nadel, "Compreendendo os povos primitivos" *Antologia das Sociedades Contemporaneas*, Bela Feldman-Bianco (org), Sao Paulo, Ed. Global, 1987, pág. 69.
- 44 Roberto Cardoso de Oliveira, *Sobre o pensamento Antropológico*, Sao Paulo, Tempo Universitário, 1988.
- 45 Octavio Ianni. "A interpretação na Sociologia Contemporânea", mimeo, V Congresso Estadual dos Sociólogos lo Estado de Sao Paulo, ag. 1989.
- 46 Néstor García Canclini, *op. cit.*, pág., 10
- 47 Paul Rabinow, *Reflections on fiel worl in Marocco*, Un, of California Press. 2977.
- 48 Octavio Ianni, *op. cit.*, pág. 21
- 49 Octavio Ianni, *op. cit.*, pág. 22
- 50 Roberto Cardoso de Oliveira procura comprender el surgimiento de antropología interpretativa examinando su receptividad a la hermeneútica, ver *op. cit.*, pág. 99
- 51 Stephen Tylor, "Posmodern Ethnography: From Document of the Occulto Occult Document", in Clifford y Marcus, *Writing Culture: the Poetics of Ethnography*, Berkeley y los Angeles, Un. of. California Press citado por Roberto Cardoso, *op. cit.*, pág.100.
- 52 Ver Teresa Pires Do Rio Caldeira, "A presença de autor e a pós-modernidad na Antropología" *Nuevos estudos CE-BRAP*, No. 21, Julio de 1988.
- 53 "A Conversation with Eric Wolf", *American Ethnologist*, vol. 14, (mayo 1987), 346-366.
- 54 Eder Sader, *Quando novos persona gens entram em cena*. Sao Paulo, paz e Terra, 1988, pág. 41.
- 55 Néstor García Canclini, *Cultura y Poder: ¿Dónde está la investigación?*, mimeografiado, Conferencia no Simpósio "Cultura Popular y resistencia política", Columbia University, Nueva York, abril, 1985, pág. 10.
- 56 Raoul Girardet, *Mitos e Mitologias Políticas*, Sao Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- 57 Georges Balandier, *Modernidad y Poder: el desvío antropológico*, Madrid, ed. Júcar, 1988.
- 58 Habermas distingue tres niveles de compromiso en la formulación de las opiniones no formales que llegan hacer un camino fértil de la exploaración antropológica: a) en el nivel más bajo de este dominio de comunicación, están las evidencias culturales excluidas de cualquier reflexión; b) en el nivel medio estan las experiencias fundamentales, poco discutidas pero verbalizadas; c) finalmente están las evidencias frecuentemente discutidas, donde la familia, los grupos de edad y de vecinas comunidades forman el foco de opiniones externas (medios de comunicación política, estado etc.) ver "Comunicaçao, opíniao pública e poder" en *Comunicacao e Industria Cultural*, Gabriel Cohn (org), Cía. Ed. Nacional, 1975, 2a. Edición, págs. 195-198.

