

DE COMO LA 'NUEVA' ANTROPOLOGIA SE ESTRELLA ANTE EL MARXISMO

Las imbricaciones entre antropología, ciencia y marxismo, debatidas sobre todo después del advenimiento de éste último al ámbito académico de la E.N.A.H. después del 68 y, en general, en la antropología mexicana, es el problema de fondo en el artículo intitolado "Aquí se estrelló la ciencia", Yucatán: Historia y economía, año 3, No. 17, ene-feb 1980, de Silvia Terán, y el comentario de que ha sido objeto por Luisa Paré, publicado en Culcullco, año II, No. 3, ene 1981. Dada la permanente relevancia de las cuestiones ahí tratadas, me propongo comentar el primero -primordialmente-, con algunas acotaciones a los planteamientos de Paré.

En esencia, las tesis de Terán -hábilmente sintetizadas por Paré y a cuya lectura remito al lector, además de la propia síntesis que aquí se tratará de hacer-se reducen a la crítica de la relación de poder, implícita en el trabajo de campo cosificante** -objetivante, le llama más bien ella- que usualmente practicaba la antropología*** colonialista, a la crítica del conocimiento y ciencia "occidentales", incluyendo al marxismo, y a proponer una alternativa a partir de la transformación sensual-voluntarista del trabajo de campo. Ello conlleva, necesariamente, una posición no sólo teórico-metodológica sino también política que me propongo rebatir. En este sentido no puedo decir -con Paré- que coincido con la mayoría de los planteamientos de S.T.

Partiendo de la crítica a la relación de poder intrínseca al trabajo de campo cosificante, Terán analiza el contexto teórico del que arranca dicha actividad así como de las necesidades históricas que imponían cierto objeto de estudio, sobre todo por la sustentación que la antropología tenía en la cultura y totalidad como conceptos y enfoques nodales en la investigación de las llamadas sociedades primitivas. A partir de una disquisición sobre el con-

"...partiendo de la crítica al mismo Occidente (como totalidad, como civilización) y considerando a la antropología como producto de esa entidad histórica, se cuestionan todas las conquistas habidas en el hemisferio occidental y se postula la 'superioridad' de las llamadas sociedades primitivas, su armonía, su comunión con la naturaleza, etc. etc., todo ello en el marco de una grotesca idealización del atraso y rezago históricos, del culto a la irracionalidad. Las 'antropologías' que hoy pululan en diversas partes del mundo, amplían su crítica, por supuesto, al marxismo; desde sus múltiples puntos de vista, éste no deja de ser... occidentalista, etnocéntrico, de visión estrecha y burgesa",

Fco. Javier Guerrero
Antropología y revolución

cepto de cultura, ella asume el que le parece más correcto: La cultura como "manera como se realiza la existencia social... Es la manera como vive empíricamente una sociedad" (p. 6***). La singularidad de las culturas concretas, su particularidad inmediata, impedirían hacer generalizaciones y obligarían a la antropología -nadie

más apropiado que ella- para captarla en su inmediatez, su cotidianidad, su totalidad, a través del trabajo de campo. Luego entonces, cotidianidad de la cultura y necesidad de percibiría idóneamente a través del trabajo de campo obligarían a entablar una relación de conocimiento interpersonal directa, no mediada "por letras y ci-

por Samuel Villela



fras" (p. 8), por meras abstracciones que den otro sentido a la relación.

Se propone, así, una diferencia -formal, desde nuestro punto de vista- entre el quehacer de otras ciencias sociales y la antropología, -asignando a aquellas un quehacer científico a partir de "datos que generalmente otros han recogido, ya sea información documental, periodística, estadística o histórica" (p.7) y a ésta una actividad en la cual la realidad es abordada "en su nivel más particular, cotidiano y empírico" (id.). A partir de ello, se postula una diferencia cognoscitiva ya que el antropólogo, al entablar un contacto más directo con la realidad empírica, se encontraría en posibilidades de elaborar un conocimiento diferente al mediado por letras y cifras. El trabajo de campo, en tanto enfrentamiento a la realidad inmediata, al encarar al investigador con personas concretas, "con una vida y unas expectativas, que en un nivel, no son muy distintas de las nuestras" (p.8) y no con "una imagen, un concepto, en un sentido, una abstracción" (id.), lo obligaría a "volcar la mirada científica sobre sí mismo" (p.4) y se constituiría, previa crítica del proceso de conocimiento científico -que se agota en el señalamiento del uso que el poder ha hecho del conocimiento en el capitalismo- en: "Modalidad de conocimiento que, si se persigue en todas sus implicaciones, puede conducirnos a la crítica de la ciencia" (id.). Aquí, cabe señalar que la ciencia a la que Terán hace referencia es la "occidental" y, por ende, hija bastarda del capitalismo.

Una vez que ha planteado la diferencia entre el saber obtenido a través de las mediaciones de la abstracción y el que ofrece el trabajo de campo, S.T. nos señala el camino para desarrollar un trabajo de campo no cosificante, no objetivante, de otro tipo, en el cual el objeto es humanizado, en el que el otro se reconoce con su propia subjetividad:

“Uno de los primeros logros en este proceso de acercamiento a la realidad, **al vamos con todos nuestros sentidos y emociones bien abiertos**, es el reconocimiento del otro como sujeto.

“El objeto de estudio, al convertirse en sujeto ante nuestra mirada, recupera su propia mirada... Al recuperar su humanidad y subjetividad, comenzamos a ser conscientes de que el otro también nos mira, nos observa y se forma sus juicios de nuestra actividad” (p. 8. Subrayado mío).

¿Es que basta sólo nuestra mirada interesada para el objeto recupere su subjetividad y su propia mirada? ¿Es que gracias a ello recupera la humanidad que no tenía antes? ¿Lo convertimos en sujeto gracias a nuestra buena voluntad o porque nuestro marco teórico -y, por ende, nuestra posición política, nuestra actitud existencial- nos permite reconocerlo tal cual es, **objetivamente**, y nos obliga a tomar otra actitud? Resulta paradójico que Terán, después de esgrimir la crítica hacia una relación unilateral -y de poder- en la investigación, caiga en sus mismos planteamientos cuando propone que el otro recupera su propia mirada gracias a que nosotros, gurús bienintencionados, lo convertimos en sujeto y le permitimos recuperar la humanidad que no tenía antes. Así, S.T. coloca los bueyes delante de la carreta. No se trata -siguiendo sus razonamientos- de que el investigador/colonizador sea inconsciente e incapaz de percibir objetivamente y en términos ideológico-políticos la humanidad y subjetividad -como sujetos- de los investigados sino que es la mera subjetividad -psicológica, perceptiva-del investigador la que está dotada de la facultad de dar materialidad a esa humanidad/subjetividad de los otros. Algo así como la tesis hegeliana de que la idea absoluta es la que genera la materialidad de la realidad a que nos enfrentamos.

Aquí, podemos iniciar ya la crítica a la mayoría de las tesis de Terán. ¿Cuáles son los presupuestos filosóficos que le permiten emitir tales juicios? No es difícil reconocer en sus argumentaciones iniciales al viejo empirismo y al materialismo sensualista. Como principio teórico, el empirismo (1) está en la base de las tesis de Terán. Este empirismo, que soslaya el papel activo de la teoría, privilegiando la percepción sensible sobre la elaboración conceptual de la realidad y sin precisar entre ambas diferencias cuali-

tativas aunque necesaria y dialécticamente interrelacionadas, ya que “sentidos bien abiertos” y comprensión de la realidad constituirían una identidad, se convierte en un empirismo sensualista (2) donde basta la mirada intencionada para transformar al objeto en sujeto y humanizar así la práctica de investigación. De esta manera, en el acercamiento de nuevo tipo que propone S.T., basta simplemente con que vayamos con todos nuestros sentidos y emociones bien abiertos para que el otro se reconozca como sujeto. Cabría preguntarse si las exhaustivas monografías de la antropología tradicional han pecado de regodearse en el detalle sin una elaboración teórica pertinente, omitiendo aspectos esenciales, “conflictivos”, para lo cual, no obstante, los antropólogos que las elaboraron fueron inmejorablemente preparados en las técnicas de observación y de campo. O lo que hay que cuestionar es, en esencia, el marco teórico que sustentaba dicha actividad, marco que dirigía al investigador “al inventario minucioso de la indumentaria de los indígenas [pero] cuyo despojo de sus tierras no parecía merecer el mismo interés que sus costumbres folklóricas y exóticas” (3). He aquí el meollo de la cuestión. No se privilegian aspectos secundarios, exóticos, ni se cosifica al informante en una intencionalidad voluntarista o porque no se vaya al campo con “los sentidos y emociones bien abiertos” sino porque ya en la teoría que asume y que condiciona nuestra actitud, los agentes sociales y las **relaciones** que ellos establecen aparecen ya cosificados, reducidos a una materialidad en la cual sólo pasan a ser meros factores de

la producción (4), detentadores de pautas que corresponden a estadios desfasados de la historia contemporánea (5) o a meros receptáculos de una información que requiere ser extraída calculadoramente para un buen acopio de datos. Luego entonces, la cosificación en la relación objeto-sujeto en la investigación no se da a partir de la posición voluntarista a que nos conduce nuestro interés o predisposición sino es, en rigor, consecuencia de lo ya enunciado.

Este empirismo, básicamente, arranca de su confusión en cuanto al papel del concepto, la abstracción científica (6) -que no es lo mismo que la abstracción en su acepción vulgar. Cuando Terán nos manifiesta su predilección por la relación directa con el otro y no la relación mediada por un concepto, no hace más que expresar un materialismo vulgar, aquel que se quedaría en la pseudococoncreción en aras de una supuesta objetividad y menoscabaría el papel de la abstracción científica, suponiendo a ésta como una entelequia y no como configuración de lo material. Porque habría que dilucidar que, en principio, es innegable que lo concreto es la base de toda intuición y representación (7) pero lo concreto no es sólo la realidad inmediata, viva. Al no ver que la abstracción científica es reducción de lo esencial en una serie de objetos y relaciones materiales y, en esa medida, síntesis, se manifiesta desdeñando por la conceptualidad y el papel de la teoría (8) lo que, inevitablemente, conduce al empirismo.

Este erróneo punto de partida es el que le permite proponer las diferencias de conocimiento apuntadas anteriormen-

te. Pero, además de lo inexacto del resultado a partir de las dos vías de conocimiento que se nos propone -pues tan mistificado puede ser un discurso directo, vivo, inmediato, como una “estadística escéptica”, se nos quiere retrotraer a un empirismo contumaz que, previo desconocimiento de la capacidad de síntesis y acumulación que posibilita la abstracción, exigiera la confrontación reiterada con lo concreto, haciendo abstracción -en sentido adjetivante-del nivel actual del conocimiento y su acumulación universal. No de otra manera pueden entenderse las afirmaciones de Terán: “diferencia que implica acercarse a la realidad mediado por letras y cifras” (p.8) y de Paré: “ascépticas estadísticas” y “resultado de la investigación [que] pertenece al mundo de las bibliotecas y de las librerías” (p.51), que siguiéndolas hasta sus últimas consecuencias, nos tendrían aún en la prehistoria por la constatación de la información en sus fuentes directas vivas y el detallado análisis de la inmensa diversidad de los objetos singulares (lo cual deriva de lo innecesario de la síntesis inherente al concepto). Aquí, cabría preguntarse que hubiese pasado si Marx -o cualquier otro científico-desdeñase la información que le proporcionaba la biblioteca de Londres para documentar y entender en toda su magnitud el funcionamiento concreto del capitalismo y, por su parte, Lenin se desentendiera de los Zetmvos para analizar el desarrollo específico del capitalismo en Rusia. ¿Nos imagináramos a Marx entablando una relación directa y no con “una imagen, un concepto... una abstracción” sino con todas las personas concretas del sistema capitalista para elaborar **El Capital**? ¿Nos imagináramos a Lenin recorriendo todas las provincias del zar, recogiendo de viva voz la información de los explotados para encontrar “una dimensión más compleja que la determinada por los límites de la ciencia” (Terán: p. 8)? Aquí se evidencia la confusión teraniana, ya que la “imagen” contenida en la abstracción científica y el concepto no es una imagen simple, mecánicamente refleja, sino cualitativamente superior. Es por otra parte, incuestionable que toda teoría debe confrontarse necesariamente con la práctica -en tanto criterio de verdad- pero no en la forma en que se desprende de las tesis de Terán y, en menor medida, de las de Paré.

Tras la crítica a la investiga-



ción cuyos resultados van a parar a bibliotecas y librerías, o el que es mediado por letras y cifras, sin aparente vínculo orgánico con los explotados, subyace la crítica a la investigación académica, institucionalizada y mercantilizada -como se verá más adelante-. Pero habría que echar una ojeada -como lo sugiere Paré-a los vecinos países del cono sur para ver que ahí, incluso, esa investigación ya no se da pues el simple manejo de determinado conceptual teórico tiene connotaciones no gratas al fascismo. Ni que decir de la quema de libros y bibliotecas con determinada orientación, por muy plagados que estén de "letras y cifras". No habrá que ser, pues, tal esquemáticos y simplistas.

Al desdén de S.T. por las abstracciones sigue otra serie de omisiones tales como desconocer las diferencias entre apariencia y esencia, entre lo singular y lo general, y, en una palabra, de tesis elementales del materialismo dialéctico. De lo cual surge suposición de que la cultura, en tanto realidad inmediata, empírica, particular e "irreductible" (p.6), no sea objeto de generalizaciones y, por lo tanto, susceptible de conocimiento científico. Así, se propone una tesis aberrante en quien se dice materialista: de hecho, proponer a la cultura -en los términos en que ella la define-como algo diferente al mundo material, a la realidad concreta, en tanto que ésta -si somos de veras materialistas, como ella misma acota-debe entenderse como regida por las leyes de la dialéctica. Al colocar a la cultura por encima de la materia, es decir, como algo que por su singularidad y cotidianeidad no es objeto de generalizaciones ni de conocimiento científico, no se hace más que caer en la metafísica. De hecho, la ciencia se construye no sobre la uniformidad de los objetos concretos -sin más-sino sobre la identidad en la esencia de múltiples objetos singulares que nunca podrán ser formalmente idénticos pero sí presentarán rasgos comunes, afines, esenciales. Entonces, el problema de la científicidad en el estudio de la cultura debe pasar antes por la precisión en su conceptualización pues una vez dada ésta, en tanto realidad material, deberá entenderse como regida en su existencia por leyes específicas que, trascendiendo la singularidad y cotidianeidad de las culturas particulares -al igual que cualquier otro fenómeno material-permitan entender la lógica inmanente a la especificidad



del fenómeno en cuestión (9). Luego, las intenciones de Terán, de substraer la cultura a la realidad material contradice meridianamente sus pretendidas posiciones materialistas.

En cuanto a otras cuestiones, habrá que agregar a los errores señalados el relativismo agnóstico de S.T. Al derivar mecánicamente de la relatividad de la cultura una "relatividad" de la ciencia e insertar a ésta -parecería que exclusivamente-dentro de una cultura específica -la occidental-, concibe a la ciencia como el conocimiento propio de las clases dominantes de dicha sociedad. La crítica a la relación de poder consubstancial a la práctica colonialista de la investigación la conduce, linealmente, a criticar a toda la ciencia y no a formas históricas concretas en que ésta ha sido aplicada, haciendo abstracción de su devenir histórico, dialéctico y, por ende, contradictorio. De esta manera, ella pretende que ya desde su misma hechura, desde la médula de su estructuración, la ciencia -maquiavélicamente-surge para los propósitos de la dominación clasista. ¿Es que acaso a Galileo le amaba una inconfesada complicidad con la inquisición cuando se atrevió a desafiar el saber dominante con su concepción sobre la movilidad de la tierra? ¿Acaso se regodeaba en insano placer de servir al poder establecido formulando su teoría y el exponer el pellejo fue una mera farsa, un acto teatral en complicidad con el poder establecido? Nada más absurdo. De hecho,

tan absurdo es generalizar hechos como éste y pretender que la ciencia se da en abstracto, pura, como decir -a la manera de Terán-que toda ciencia, todo conocimiento científico, nace con la insignia de la dominación clasista en la frente. Lo que así se evidencia es la debilidad del materialismo terañiano, su falta de profundidad histórica y su rigidez adialéctica. Porque es de sobra sabido que la ciencia no irrumpe abruptamente en el capitalismo ni es patrimonio particular de una cultura (10) ni, mucho menos, es constituida a partir de los conocimientos propios de una clase o sector de ésta como producto de sus diferentes "ópticas" -de igual manera, podría hablarse de ópticas individuales y, en esa medida, de ciencias para cada individuo-. La ciencia, en tanto conocimiento humano general, arranca de la actividad transformadora del hombre, desde su intercambio material con la naturaleza y la sociedad, para lo cual necesita explicarse cómo se producen los fenómenos y por qué -naturaleza predictiva de la ciencia-. De esta manera, la ciencia -genérica, como la presenta Terán-conforma la síntesis de la praxis social y, necesariamente, contiene el saber creado por todos los grupos humanos. Que ese conocimiento ha sido elaborado desde cualquier práctica social -económica, política, ideológica, etc.-, en esa medida, se halla vinculado a las contradicciones sociales existentes -sobre todo las de clase-, es inobjetable. Y en tal

medida, la ciencia persigue reproducir la dominación de clase, en cuanto permite la reproducción social. Pero al afirmar que ese primer objetivo es el determinante, se omite un espacio considerable donde cabe la construcción del conocimiento para abolir esa dominación, aspecto que obedece a la dialéctica del desarrollo social y que ni por asomo aparece en los juicios de S.T. Porque habría que concluir -con Perogrullo-que, si de veras somos dialécticos, habrá que estar de acuerdo en que toda dominación encuentra su contrario y, por ende, que todo conocimiento implementado para continuar la explotación se topa con un conocimiento dirigido a su abolición.

En síntesis, Terán nos quiere hacer pasar por la misma puerta del relativismo cultural, un relativismo científico que, de hecho, conduce al agnosticismo (11). Porque una cosa es decir que hay verdades relativas y absolutas, y otra decir que las verdades obedecen a "ópticas" y experiencias de clase y, en esa medida, como conocimientos, son sectoriales y sólo propios a éstas. Pretender que por permitirnos entender la praxis y reproducción social "las categorías científicas son una forma ilustre y refinada de llamarle al colonialismo y de darle justificación" (p.9), es confundir los árboles con el bosque -práctica recurrente en Terán-y permite una generalización burda sobre todo conocimiento, lo que conduce, en última instancia, a la negación de la ciencia.

¿A qué nos conduce este relativismo agnóstico? En primer lugar, a una perspectiva política peligrosa: despojarnos del instrumento más idóneo para guiarnos en la abolición de la explotación, dejándonos -en el caso que nos ocupa-al amparo de un reencarnado pensamiento salvaje -como se verá más adelante-en la colosal lucha contra el gigantesco arsenal científico-tecnológico del imperialismo. En términos no menos políticos y relacionados con la "occidentalidad" casi exclusiva de la ciencia -como se infiere de los juicios de S.T.-, dar fundamento a la irracionalidad de un Pol Pot que, en aras de un retrógrado retorno a la pureza de la cultura camboyana, preservándola de elementos occidentales, sumió al pueblo de Kampuchea en una espeluznante barbarie, no vista por la humanidad en mucho tiempo. O a los menonores -y no por eso justificados-excesos de una revolución cultural china

donde la música de Beethoven, Mozart, etc., quiso ser erradicada por "burguesa".

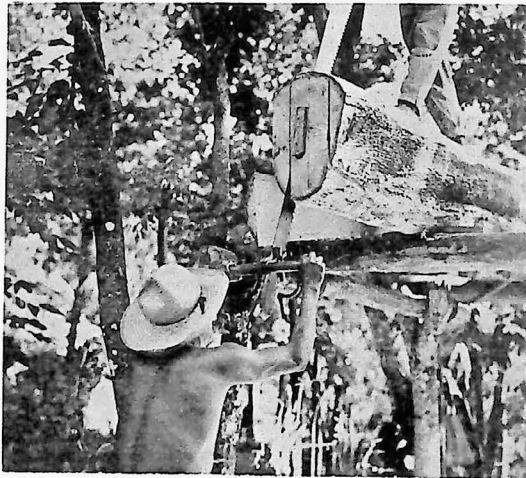
Una vez que S.T. ha formulado la relatividad de la ciencia, es del todo imaginable que recurra a "relativizar" al marxismo y afirmar que éste debe su existencia no sólo a la ciencia de determinada cultura sino a la óptica ya no de una clase sino -mejor aún- de un sector de clase. Aquí, el mecanicismo de Terán llega a lo sublime. Proponer que el marxismo, en tanto "óptica" de un sector de clase, no puede pretender tener la verdad "sobre todas las clases" (p.11), es algo así como proponer que la teoría de la relatividad, por ser producto de la genial intuición del conocido sabio alemán, no es aplicable a todos los fenómenos físico-químicos sino sólo a los que se dan en el ámbito de existencia de la pequeña burguesía. De este modo, ella no hace más que derivar **ad absurdum** su subjetivismo -trasladándolo a la científicidad por estancos, merced a las "ópticas" de clase o sus sectores-para descalificar al marxismo como teoría científica desarrolladora de leyes económico-sociales que se manifiestan independientemente de nuestra voluntad o conocimiento. ¿Es que acaso la plusvalía, por ser descubrimiento de otro genial alemán, sólo se da entre la pequeña burguesía? ¿O es un fenómeno general en el capitalismo? El que Marx la haya descubierto implica que "su verdad" no es aplicable a otras clases, "con otra experiencia y otra óptica" (p.11)? ¿O se trata de un fenómeno intrínseco a las relaciones capitalistas, independientemente de que haya sido descubierto por X individuo y perteneciente a X clase? -principio materialista de la objetividad de la materia y del conocimiento-. ¿Es que acaso la experiencia del proletariado industrial es diferente -en lo esencial-a la experiencia del proletariado agrícola y, por ende, no se da entre ellos la relación social denominada plusvalía? Pudiera parecer ocioso detenerse en estos vericuetos de la lógica para llegar a verdades elementales, pero lo que aquí interesa es destacar los formales caminos de una lógica que en poco se asemeja a una teoría materialista -dialéctica-del conocimiento.

Siguiendo con su "crítica" al marxismo, Terán le concede como uno de sus pocos méritos el que haya revelado la universalidad del capitalismo más, a pesar de esto y en tanto teoría general revolucionaria, no podría pretender validez "desde la

óptica de los explotados, más allá de la constatación de su explotación" (p.11), castrando así al materialismo histórico al atribuirle un mero carácter contemplativo, al limitarlo a la constatación de la explotación y olvidando el papel decisivo que ha jugado en las gigantescas transformaciones sociales de este siglo, pretendiendo -además-que está refiido con la óptica de los explotados, premisa que le empujará posteriormente a plantear la imposibilidad de articulación orgánica entre intelectuales y explotados.

Por mínimo que fuese ello, cabe subrayar que -como justamente acota Paré (p.51)-tal constatación "no es tan poca cosa sobre todo cuando ésta última aparece justificada por elementos de orden religioso e ideológico que le encubren y dificultan su percepción", una explotación que ni por casualidad aparece en los textos burgueses de economía (12). Al invalidarlo como instrumento de conocimiento y transformación material pues el marxismo pretendería no sólo constatar la explotación que los oprimidos enfrentan diaria, cotidianamente, sino explicar sus causas, mecanismos y dinámica sociales **para transformarlos**, S.T. no puede menos que tomar partido por el subjetivismo.

Dentro de esta perspectiva teórico-política, ella esboza su alternativa: la inserción del pensamiento salvaje en la antropología para superar a la ciencia y permitir que, ahora sí, se escuche la propia voz de los explotados -no mediada por intérpretes-. Para llegar a ésto, ha sido necesario añadir más confusiones a las que ya se han reseñado.



En efecto, Terán nos lucha a un hecho cierto: la lucha constante, sistemática del colonialismo por destruir o menoscabar el saber, la cultura de los colonizados. Dicha discriminación se ha expresado tachando de irracional, falso, ilusorio, el conocimiento propio a las prácticas de los salvajes, primitivos, indígenas (p. 10). Pero una cosa es esto y otra cosa es cuestionar la capacidad de la ciencia -incluso el marxismo-para dilucidar el trasfondo histórico-social que rige la praxis de los hombres:

"...cuando un científico descubre cierto sentido en una sociedad o clase que no es la suya, no será más bien el reflejo de su experiencia, o voluntad social, lo que estará proyectando en aquellos otros cuyo sentido pretende conocer?"(Terán, p. 10).

Así, Terán sublima su subjetivismo al proponer que la verdad que enarbolan los científicos no puede provenir más que de las ideas propias a la sociedad, cultura y clase -o sector-a que pertenecen, con lo cual la objetividad del conocimiento estaría demás. Entonces, la pretensión de la ciencia de querer conferir racionalidad al conocimiento de los otros -los primitivos, en este caso-, hecho propugnado por el marxismo (13) sin que esto implique desconocer la coherencia y racionalidad relativa que puedan tener las prácticas sociales en sí mismas, se nos quiere hacer pasar tramposamente como actitud colonialista. La alternativa para Terán sería, entonces, una especie de retorno de los brujos en la pretendida ciencia que es la antropología a través de la

inserción del pensamiento salvaje, dada su "Incapacidad de hacer generalizaciones, o reflexión de lo específico" (p. 14).

Pero he ahí el error de principio, ya que ese saber no es necesariamente prelógico -a la manera, ahora sí, colonialista, de Levi-Bhrül-sino, con ser científico en muchos aspectos -lo que es diferente-, contiene ya las bases para un desarrollo superior del conocimiento a través de la ciencia:

"Si rara vez se dirige (el pensamiento salvaje) hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables"(14)

Sin abundar en la suficiente información que sobre el problema nos ofrece el autor de la cita anterior, podemos someramente pasar revista a un caso que nos es próximo. Si vemos que, por ejemplo, en Mesoamérica se llegó a establecer -por los mexicas-una taxonomía vegetal y fitografía (descripción de las plantas) (15), hechos que implicaban una generalización de los rasgos comunes a varios tipos de plantas (taxonomía) y una reflexión sobre lo específico en la descripción de plantas particulares (fitografía), ¿cómo compatibilizar esto con la supuesta "incapacidad de hacer generalizaciones, o reflexión de lo específico" que erróneamente define S.T. como atributo del pensamiento salvaje? ¿O es que a los grupos mesoamericanos no correspondía ese pensamiento salvaje?

Por lo que parece, la antítesis que nos sugiere Terán resulta falsa de raíz. Y la supuesta radicalidad de su crítica se convierte en su contrario cuando, como consecuencia de sus tesis, nos conduce a la inmovilidad y fragmentación de las fuerzas a partir de sus pretensiones de que, sin necesidad de científicos e intelectuales la voz de los explotados pueda -ahora sí-escucharse y manifestarse auténticamente. De hecho, este razonamiento presupone que en todos los movimientos de liberación, aún los dirigidos por los marxistas, se ha acallado la voz de los explotados y su actuación ha sido como meras comparsas en una farsa de revolución. A fin de cuentas, la alternativa que parece desprenderse de estos juicios es la que agudamente señala Paré (p. 52):

"A mi entender, llevado hasta sus últimas consecuencias, el planteo de S.T. lleva a que de-

Jemos en paz a los campesinos, a los obreros, a los indígenas, que se investiguen solitos a sí mismos o que salgan de su situación con sus conocimientos de su realidad que son más válidos que las interpretaciones de los científicos sociales".

Pretender que, a partir de la crítica válida a la relación de poder subyacente a la práctica colonial-imperialista de la antropología y a la inconsecuencia de prácticas supuestamente marxistas en la investigación, se pueda proponer un conocimiento liberador y autónomo gracias a la reencarnación del pensamiento salvaje en una "hueva" práctica antropológica, además de presuponer el aislamiento de los explotados con sectores que les son potencialmente orgánicos, es inconsistente (16) y abdica de la única posibilidad de contar con una fuerza capaz de transformación, organizada, a partir de la vinculación partidaria de todos los trabajadores y de la instauración de una conjunción

teoría-práctica idónea a los fines de la transformación (17). Es ésta la alternativa y no un estéril populismo que lo único que persigue, objetivamente, es que los explotados sigan como están (18).

En cuanto a la pretendida contradicción entre la intelectualidad y los explotados, implícita en ciertos juicios de Terán (19), cabría remitirnos a la crítica (20) que se ha echo a la famosa 7a. tesis de R. Stavenhagen (21), de la cual la tesis de Terán parece ser una versión actualizada y trasladada a la problemática específica de la

práctica antropológica. Baste señalar, nuevamente, el burdo de generalizaciones apresuradas, donde se incluye en el mismo saco de papas tanto las podradas del investigador burocratizado, mercantilizado, como las del intelectual tipo Gramsci -u otros más-.

Para terminar, hay que señalar que el gran mérito de S.T. es traer nuevamente a la palestra una temática que, lucha ideológica de por medio, nunca está de más. Su crítica a la relación de poder subyacente a la práctica colonialista del trabajo de campo es parte relevante de su

obra, *máxime* si observamos los continuados esfuerzos de una práctica académica, de un indigenismo oficial o de un pseudomarxismo institucionalizado -como el que en parte se practica en el Colegio de México (22)-, de mistificar sus raíces de clase. Pero los presupuestos teórico-políticos de que parte -Terán- le impiden llevarla a buen término. Otro gran mérito es, sin embargo, que nos ilustra la forma en que las corrientes "renovadoras" de la "nueva filosofía" (23) toman cuerpo en la tan cuestionada antropología.

Quedan aún algunos tópicos por objetar a las tesis de Terán (24). Quede por ahora lo señalado para contribuir a una polémica siempre necesaria, indispensable. Elaborar una crítica a argumentos que hacen alarde de lógica formal no siempre es fácil y de ahí que haya habido necesidad de extenderse en algunos tópicos. Pero la trascendencia de los juicios lo ameritaban.



NOTAS

* Agradezco los comentarios de Javier Guerrero y Don Viloria para la elaboración de este trabajo.

** Se empleará aquí el término cosificante para significar el que los individuos o las relaciones que ellos establecen aparecen como relaciones entre cosas, merced al fetichismo de la mercancía (Marx). Parece más apropiado emplear este término que el de "objetivante" que emplea la autora en referencia.

** Se empleará aquí también el concepto antropología en los términos a que hace referencia Terán, a saber: la antropología social y la etnología, por los mismos motivos que ella explica (Terán: p. 3, nota al pie de la página).

* De aquí en adelante las citas al texto de Terán se harán consignando solamente la página.

1) Empirismo: concebir al conocimiento como producto de la identidad ser/pensar, independientemente de la primacía de un elemento de la pareja sobre el otro. El empirismo concibe la relación de conocimiento, que se desarrolla entre un sujeto y un objeto determinados, como una relación de identidad, desigualdad esencial. Con ello, el papel de los diversos discursos, así como el de la producción de estos discursos, queda reducido al de una simple mediación comunicadora": ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*, p. 62, Siglo XXI Eds., 1974.

2) Para una comprensión del sensualismo como corriente filosófica, véase: ENGELS, F. "Del Socialismo utópico al socialismo científico", pp. 404-5, en: MARX, C. y ENGELS, F. *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1969.

3) PARE, op. cit., p. 50.

4) En este sentido, resulta evidente la sustancial diferencia entre las teorías económicas prevalentes: la economía política -marxismo- y la llamada teoría económica, que no es más que la teoría burguesa en economía. Para un didáctico esclarecimiento de sus diferencias, véase: SINGER, Paul. *Curso de introducción a la economía política*, Siglo XXI Eds., México, 1976.

5) En este sentido, habría que tener cuidado al evaluar el etnocentrismo europeo y el concepto evolución para entender el desarrollo histórico, so pena de caer en el reduccionismo de que hace gala Terán. Cf. p. 9.

6) "La operación mental de mayor importancia y dotada de una enorme capacidad de conocimiento es la ABSTRACCIÓN CIENTÍFICA. Traducida del latín, la palabra abstracción significa aislamiento... La abstracción científica está íntimamente vinculada a la GENERALIZACIÓN. Generalizar significa estudiar una cantidad de objetos y fenómenos, separando lo que les es común a todos, les es propio a todos, en general": ROSENAL, M. *Qué es la teoría marxista del conocimiento*, p. 24, Eds. Femoca, 1967.

7) MARX, Carlos. *Introducción a la crítica de la economía política*, Cuadernos de Presente y Pasado.

8) "...los filósofos idealistas de nuestros días libran una desesperada batalla contra la abstracción y la generalización científicas, en su empeño por desarmar al conocimiento humano, por cerrarle el paso en su marcha victoriosa": ROSENAL, M. et al. *Categorías del materialismo dialéctico*, pp. 2-3, Juan Grijalbo Ed., México, 1970.

9) Vid. nota No. 6.

10) "¿Qué hay del aporte árabe a la ciencia universal en materias como el álgebra, la medicina, geografía, etc., mientras Europa se debatía en la larga noche del oscurantismo medieval?"

11) "Existe una teoría idealista que considera que las verdades científicas son únicamente relativas y no contienen en sí ninguna porción de verdad absoluta. Esta teoría se llama relativismo.

"Por relatividad de las verdades científicas esta teoría entiende no que la verdad no

puede conocerse de inmediato entera y definitivamente, sino que interpreta la relatividad de los conocimientos como la imposibilidad de conocer las verdades objetivas, es decir, las verdades que reflejan correctamente a la naturaleza. En realidad esta teoría no se diferencia del agnosticismo, de la misma negación de la facultad de conocer al mundo": ROSENAL, M. *Problemas de la dialéctica en "El Capital"* de C. Marx, p. 28, Eds. Nueva Vida, Buenos Aires, s/f.

12) "Comencemos por el principio mismo del sistema capitalista, por la explotación del hombre por el hombre. Veremos a la economía capitalista rechazar la consideración inclusiva de la posibilidad de que la explotación se halle en la raíz de la desigualdad o de la pobreza -en Inglaterra se puede adquirir un grado con honores en la carrera de Economía sin haber estudiado siquiera las causas de este fenómeno": BLACKBURN, Robin. *Introducción a la cultura burguesa*, p. 3 (Mimeo).

13) "Toda ciencia estaría de más si la forma de manifestar las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente": MARX, C. *El Capital*, T. III, p. 757, Fondo de Cultura Económica.

14) LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, p. 13, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

15) DE GORTARI, Eil. *La ciencia en México*, p. 86, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

16) "La antropología se redime por no ser ciencia que a la vez toma conciencia y supe su pecado original, o sea, el trabajo de campo como relación de usurpación para su autoeliminación, al dejar la palabra a los explotados que obviamente no hacen antropología" PARE, op. cit., p. 51 (subrayado mio).

18) Sobre el absurdo populista de pretender que los explotados, por tener una "óptica" y experiencia distintas, puedan llegar a una comprensión cabal del desarrollo social, baste lo señalado acertadamente por Paré (pp. 52-3) que nos remite a tesis materialistas elementales: el que el grado de desarrollo de la conciencia se encuentra condicionado por el desarrollo material.

19) "Al seguir colocándonos en un nivel de superioridad, gracias al presupuesto saber-ignorancia, que otorga el poder y la posición dominante a quien sabe, reproducimos la relación poder-sumisión": Terán, p. 13.

20) BARTRA, Roger. *Marxismo y sociedades antiguas*, pp. 11-2, Ed. Grijalbo, S.A., México, 1975.

21) STAVENHAGEN, Rodolfo. *7 falacias sobre América Latina*, pp. 11-5, Eds. Mimeo-gráficas de la SAENAH, No. 23, mayo 1971, México.

22) No de otra manera puede entenderse el espanto de algunos investigadores los cuales, cuando se toparon con las demandas de los trabajadores administrativos de la institución en sus propias narices, no vacilaron en recurrir y colocarse al lado de los mecanismos de control estatal para el movimiento obrero que tan "críticamente" analizaron.

23) Al juicio que nos merecen las tesis de los nuevos filósofos, habría que aplicar la crítica de Marx para una economía vulgar "que no sabe más que hurgar en las concatenaciones aparentes... y mascando hasta convertirlos en papilla para el uso doméstico... los materiales suministrados por la economía científica desde mucho tiempo atrás": MARX (1971), op. cit., p. 45.

24) P. ej., a su crítica al "proceso de producción, distribución y consumo científico" le falta una premisa básica: que en las condiciones actuales de creciente pretarización de la intelectualidad, ésta vive -en principio- del salario que un excedente producido por las masas de trabajadores hace posible y, en consecuencia, el compromiso debería estar con quienes hacen posible esa remuneración.