

¿Está la antropología social indisolublemente atada al Occidente, su tierra natal?

Maurice Godelier*

Nadie negará que la antropología social ha nacido en Occidente y que su desarrollo se halla íntimamente atado a un proceso global que en el curso de los cinco últimos siglos ha influido notablemente en la evolución de la humanidad. Este proceso fue en realidad doble: por una parte la expansión de Occidente hacia los límites de Europa y, por la otra, la occidentalización progresiva e irreversible, al parecer, del resto del mundo sometido directa o indirectamente a él. Este movimiento que ya había comenzado antes de 1492, se aceleró brutalmente con el «descubrimiento» y luego con la conquista de América por las potencias europeas. Desde entonces, Occidente no cesó de expandirse sobre la superficie de la Tierra y, si bien en el curso del siglo XX y sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, tuvo que conceder la independencia a sus colonias, el proceso de occidentalización del mundo no se interrumpió jamás.

En el marco de ese proceso global de expansión en Europa y fuera de ella de nuevas maneras de producir, de organizar la sociedad, de gobernarla y de nuevos valores éticos o religiosos, cuya combinación pasó a caracterizar a Occidente, vamos a examinar de forma rápida el desarrollo de la antropología y a explicar su carácter contradictorio. La antropología en efecto es una forma de conocimiento que pudo construirse únicamente tomando distancia respecto de Occidente, descentralizándose en relación con él y oponiéndose a menudo a sus representaciones etnocéntricas del resto de la humanidad. Pero la antropología también es, contradictoriamente, la fuente de conocimientos que fueron utilizados en múltiples ocasiones para justificar, en el marco de diversas teorías generales de la evolución humana elaboradas en

*EHESS/París

Occidente, la pretensión de éste de ser el espejo y la medida del «progreso» logrado por el hombre en el curso de esta evolución: progreso hacia «la civilización», progreso hacia «el reino de la razón», una razón que sería «natural» en todo ser humano, pero cuya revelación habrían merecido los pueblos de Europa occidental y los del continente hacia donde emigró con sus hijos más pobres y sus ideas más nuevas: América.

La antropología social, o como se la llamaba antes, la etnología, debe su nacimiento y su destino a esta expansión constante de Occidente. Nació de la necesidad percibida en ciertos países de Europa de conocer más de cerca dos conjuntos de realidades muy dispares. Por un lado, las formas de vida y pensamiento de los pueblos de la América precolombina, del África y del Asia que Europa descubría y sometía progresivamente a su comercio, su religión o simplemente al poder de sus armas, a medida que conquistaba sus territorios. En todas partes para gobernar, comerciar o evangelizar, militares, misioneros y funcionarios debían tarde o temprano aprender las lenguas, en su mayor parte no escritas, e informarse de las creencias extrañas, aunque no fuera más que para extirparlas.

Por otra parte, en la propia Europa, por lo menos desde el siglo XVI, el proceso de formación de las naciones-Estado generaba personajes cuya misión era hacer un inventario y consignar por escrito las costumbres de los vascos, los eslovacos, los valacos, etcétera, costumbres que, en su mayoría, siempre habían sido transmitidas por tradición oral. Estos inventarios, estas «revelaciones de las costumbres locales», se hicieron necesarias por razones diversas pero que, a menudo, tenían que ver con los conflictos de «derechos» que oponían las comunidades aldeanas o los grupos étnicos a los poderes que los dominaban, pequeños o grandes señores convertidos en terratenientes, representantes de Estados e iglesias, burgueses que veían en esas costumbres otros tantos obstáculos para la consecución de sus intereses, por lo que deseaban reemplazarlas por nuevas reglamentaciones que se ajustaran aún más a esos intereses.

Se comprende, pues, por qué la práctica etnográfica, sea la de sus primeros inventores o la de los profesionales de hoy, se constituyó sobre todo mediante el *recurso a un método*, la observación participante, es decir la inmersión prolongada de un observador en el seno de una comunidad local. Y, habida cuenta de los dos tipos de contextos en que se desarrolló, esta práctica *siempre tuvo lugar contra un trasfondo de desigualdad de estatus entre el observador y el observado*, desigualdad que expresaba las relaciones de dominación existentes entre la sociedad (o el grupo social) del observador y la

sociedad (o el grupo social) del observado, entre el colonizador europeo y los pueblos colonizados o entre un funcionario del Estado, escolarizado y urbanizado, y las comunidades campesinas o los grupos étnicos que vivían en lugares remotos, lejos de las ciudades y los centros de poder del Estado. Este trasfondo de dominación sigue pesando sobre la antropología, lo que la ha estigmatizado cada vez más a los ojos de muchos pueblos que, lograda su independencia, reivindican el derecho de ser en adelante objeto de estudios sociológicos y no etnológicos.

Recordando éstos hechos, no pretendemos abrumar a Occidente ni convertirlo en el chivo expiatorio de toda la humanidad en este final de siglo XX. En China comunista, la etnología estuvo durante mucho tiempo reservada sobre todo al estudio de las minorías nacionales, grupos étnicos como los yao o los lisu, que a los ojos de muchos chinos no han logrado aún el grado de civilización de los han. No olvidemos, sin embargo, que Fei Hsiao Tung, el gran antropólogo chino discípulo de Malinowski, había estudiado antes de la guerra no sólo al campesinado de China, sino también a la población de una pequeña aldea china y su aristocracia. Todavía, pese a su avanzada edad, sigue haciéndolo. Y en la India, antes de multiplicar los análisis del sistema de castas, la etnología se volcó primero al estudio de los grupos tribales que parecían subsistir fuera de ese sistema y resistírsele.

¿Condena este pasado a la antropología a no haber sido ni poder ser más que un conjunto de representaciones más o menos cultivadas que se construyen las sociedades dominantes, occidentales o no, de las sociedades que dominan, representaciones que servirían además para legitimizar esta dominación? ¿La antropología está condenada por su origen a servir empresas nacionalistas o imperialistas? Este riesgo es permanente, pero pese a ello, como vamos a ver, la antropología supo establecerse como una disciplina científica capaz de escapar en gran parte a las manipulaciones de intereses étnicos, nacionalistas o imperialistas, a los que incesantemente se le quiere ver subordinada. La obra misma de su fundador, Lewis H. Morgan, constituye una prueba. Obra contradictoria que, por una parte dio a la etnología su núcleo científico deslindando su análisis del parentesco y sus conceptos de las representaciones dominantes en Occidente, pero que, por otra parte, culminó en la construcción en *Ancient Society* (1877) de una visión especulativa de la historia de la humanidad en que se la ve recorrer prolongadas etapas que la habrían llevado desde el salvajismo primitivo y la barbarie a la civilización. Esta visión, evidentemente, se había abierto camino primero en Europa occidental y luego en la América anglosajona, republicana y

democrática. Europa y América se encontraban una vez más funcionando como *el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad*.

Sin embargo, antes de analizar la naturaleza de la ruptura que provoca Morgan, vamos a retomar el examen de este proceso global, doble y central, que representa la expansión de Occidente y la occidentalización progresiva del resto del mundo sometido directa o indirectamente a él.

Este proceso global, que comenzó en el siglo XV, fue a la vez continuo y discontinuo, variado y uniforme, y habiéndose desarrollado en el curso de cinco siglos, necesariamente cambió de forma y de efecto según las épocas y según los países que estuvieran en cada movimiento a la cabeza de Occidente (España, Holanda, Francia, Inglaterra) y también, evidentemente, según las sociedades sobre las cuales se ejercía ese proceso. Sin embargo, lo que resulta esencial es que las transformaciones inducidas pasaron a ser progresivamente irreversibles, tanto para Occidente como para el resto del mundo. Pueden distinguirse a grandes rasgos tres épocas en la formación del Occidente capitalista.

Los siglos XV y XVI fueron el preludeo, los siglos XVII y XVIII, la juventud y, desde mediados del siglo XIX, en ciertos países de Occidente, con Inglaterra a la cabeza, el capitalismo, un sistema económico y social original y distinto de las antiguas formas feudales registraba ya una verdadera expansión. Europa occidental y posteriormente los Estados Unidos de América se convirtieron, en el curso de los siglos, en el centro permanente de la continua expansión en este tipo de economía y de sociedad y, en relación con este centro, el resto del mundo se dividió en varias periferias más o menos alejadas del mismo y más o menos subordinadas a él. La primera periferia de Occidente fue, en la propia Europa, la Europa central y oriental. Las otras periferias fueron en primer lugar los pueblos que el Occidente colonizó de forma directa y, en segundo lugar, todos aquellos que se contentó con subordinar sin llegar a poblarlos.

El destino de América, Australia y Nueva Zelanda fue el ser conquistadas y pobladas por europeos. Sin embargo, además de estas colonias de población, estuvieron todas las demás sociedades sometidas indirectamente al desarrollo del mercado mundial y a las relaciones internacionales de fuerza entre las potencias europeas. Estas sociedades fueron atraídas hacia este nuevo sistema mundial y puestas en su órbita incluso antes de poder insertarse en él. El Japón es el ejemplo más espectacular puesto que hoy este país ya no está en la periferia del sistema capitalista mundial, sino en su propio centro.

Se entiende que los efectos de la penetración y luego de la dominación de Occidente no podrían ser los mismos en las sociedades tribales de África o de Nueva Guinea que nunca habían estado integradas a un estado precolonial, que sobre las sociedades, tribales o de otro tipo, integradas ya en Estados multiétnicos como el imperio Azteca o el imperio Inca. En Europa, la forma tribal desapareció hace mucho tiempo con excepción de algunos resabios que quizá subsistían aún en Albania o en el Cáucaso. Lo que no ha desaparecido son los grupos étnicos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que una etnia de Nueva Guinea no es lo mismo que un grupo étnico europeo.

En Nueva Guinea una etnia es un conjunto de tribus, surgidas de un mismo origen, que hablan lenguas idénticas o emparentadas y que comparten un cierto número de representaciones y principios. Pero una etnia no es, y no constituye una «sociedad». En Nueva Guinea la forma concreta que reviste una sociedad local es en general la forma tribal y la pertenencia de diversas tribus a una misma comunidad étnica no les impide hacerse la guerra.

¿Pero qué es una tribu? La tribu es una unión provisoria de un cierto número de grupos de parentesco asociados para explorar y defender un territorio particular que esos grupos comparten. Una tribu, antes de la colonización, era pues un grupo local que afirmaba su soberanía sobre un territorio y que existía, por ende, como una unidad política. En cambio, desde hace un tiempo en Europa la soberanía política pertenece a los Estados. En todas partes han seguido existiendo etnias pero con relaciones muy diferentes con el poder político y la soberanía territorial. Una misma etnia puede pertenecer a varios estados, como los vascos, y ser dominante en un Estado o dominada en otro, como los húngaros, que son mayoritarios en Hungría y minoría en Rumania. De ahí surgen actualmente en Europa y en otros lugares del mundo, conflictos étnicos que son un componente insoslayable de las luchas políticas para apropiarse del instrumento de poder que es el Estado y, a través de él, del control exclusivo de los recursos de un territorio y sus intercambios con el exterior.

Naturalmente, antes de analizar el proceso de occidentalización del mundo hay que definir qué se entiende hoy por Occidente. ¿Cuáles son los componentes fundamentales que, asociados y combinados en Occidente, pueden disociarse y recombinarse con otras realidades sociales y culturales en otras partes del mundo? A mi juicio, el Occidente, como toda «forma» de sociedad, es una mezcla de lo real y lo imaginario, de hechos y de normas, de productos materiales y modos de pensamiento que componen hoy un formidable campo de energía que atrae hacia sí y rechaza al mismo tiempo a las

demás sociedades. Esta energía procede de cuatro fuentes, gira en torno a cuatro ejes, a cuatro bloques institucionales que tienen su lógica, sus valores y sus representaciones específicas.

El Occidente de hoy en día es la combinación de:

1. La economía de mercado, pero no cualquier tipo de economía, sino la economía de mercado de tipo capitalista que presupone la propiedad privada de los bienes de producción y del dinero, que tiene por motor la transformación del dinero en capital, es decir la acumulación de utilidades y que reposa esencialmente en la generalización de una forma particular de trabajo, el trabajo asalariado. Y todo ello se realiza a través de la competencia entre productores y consumidores.

2. La producción en masa, industrial, de los bienes de producción y de consumo, de los medios de comunicación y de destrucción. Esta producción en masa no puede llevarse a cabo sin la aplicación constante a la industria de los descubrimientos matemáticos, de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias de la información.

3. La democracia parlamentaria asociada a un régimen pluripartidista.

4. Por último, la ideología de los derechos humanos que sucede (o, según el caso, se suma) al cristianismo. Hasta fines del siglo XIX los países del Occidente europeo y norteamericano pretendían aportar con la «civilización» la «verdadera religión», la de Cristo. Actualmente el cristianismo ya no es cuestión de Estado para estos países y la carta que ahora tienen en común es la de los derechos humanos, que también sirve de referencia a las Naciones Unidas.

Ahora, la occidentalización del mundo ya puede ser definida. El mundo se occidentaliza a medida que se extiende más allá de las fronteras de Occidente alguno de sus componentes o el conjunto de los cuatro. Esta expansión en la mayoría de los casos es impuesta por el Occidente (como ocurrió con algunas de sus antiguas colonias), pero también es cada vez más el efecto de transformaciones queridas por algunos fragmentos de la población de las sociedades, o más bien de los Estados, no occidentales.

Sin embargo, antes de continuar el examen de los procesos de occidentalización, es preciso volver sobre nuestra definición del Occidente de hoy para evitar posibles contrasentidos. Tal como se expresa, esta definición implica evidentemente la posibilidad de cierto dinamismo, puesto que se trata de una combinatoria, pero no dice nada sobre las contradicciones ni *a fortiori* nada sobre la violencia que contiene cada uno de estos elementos que se combinan y que se multiplican como efecto de su combinación.

El primer bloque de instituciones, por ejemplo, es en sí mismo la combinación de tres tipos de relaciones sociales que aparecieron en momentos diferentes de la historia occidental: la propiedad privada de los medios de producción y del dinero; las formas capitalistas de producción e intercambios comerciales; la transformación de la mayor parte de las formas de trabajo en trabajo asalariado.

Ahora bien, estas relaciones entrañan fuentes formidables de desigualdades y violencia social. Las primeras implican una oposición polar que divide todas las sociedades capitalistas entre grupos sociales propietarios de los medios de producción en masa y del capital y categorías sociales que sólo disponen de su fuerza de trabajo, de su capacidad personal y que viven vendiendo el uso de esa fuerza y de esa capacidad. Esta división implica, pues, la existencia de una desigualdad estructural y permanente de ingresos entre estos grupos sociales que determina toda una serie de otras desigualdades sociales, en materia de acceso a la educación, a la atención sanitaria, a la información, al poder político, etcétera.

Estas desigualdades son evidentemente aún mayores en los países del Tercer Mundo donde el salario no cubre, como en los países industrializados y desarrollados, las necesidades mínimas del asalariado y su familia y donde el Estado no garantiza la protección social. Sin embargo, el bajo costo de esta mano de obra «exótica» atrae a los inversionistas occidentales que transfieren a esas regiones del mundo una parte cada vez mayor de sus actividades. También es la razón por la cual los países del Tercer Mundo no quieren oír hablar, en los acuerdos del GATT, de la «cláusula social» que les impondría la obligación de proteger a sus asalariados pero que aumentaría al mismo tiempo el costo de la fuerza de trabajo haciéndoles perder las ventajas comparativas en el mercado mundial. En resumen, el primer bloque de instituciones implica estructuralmente la desocupación en los países desarrollados y la sobreexplotación de la mano de obra en los países subdesarrollados. Obviamente, no nos detendremos en todas las posibilidades de corrupción y de prácticas ilegales que crea la acumulación de dinero en un polo de la sociedad. Y esto porque el dinero se ha convertido verdaderamente en el equivalente de todo lo que existe, la tierra, los hombres, el poder, el honor, etcétera, y eso, ahora, puede comprarse.

El segundo bloque de instituciones occidentales está ligado a la *producción industrial en masa*. Esta producción sólo puede sostenerse mediante la aplicación constante en el ámbito de la producción y los intercambios, de los resultados de la investigación científica y tecnológica más avanzada. Por

esta razón el mundo se polariza entre los países que dominan el desarrollo científico y tecnológico y los otros. Además, la existencia de una producción en masa sometida a la competencia internacional implica que los principales países productores no pueden contentarse exclusivamente con su mercado interno para sostener su producción. Deben conquistar, más allá de sus fronteras, una parte del mercado mundial. En cuanto a los otros, por tomar el ejemplo de Nueva Guinea o de la mayor parte de los países de África, Asia e incluso de América Latina, ninguno de ellos produce, hasta hoy, aviones comerciales y mucho menos aún aviones militares. Ninguno produce repuestos para repararlos, ni dispone de escuelas para entrenar pilotos o formar ingenieros y mecánicos. Ninguno tiene laboratorios punta para la investigación biológica, química o informática.

Ciertamente, otra consecuencia de la producción en masa es que provoca la rápida desaparición de los productos fabricados según técnicas tradicionales que podrían constituir una competencia. Con la desaparición de estos productos y estas técnicas desaparecen modos de vida y sectores enteros de las sociedades no occidentales (lo mismo ocurre con múltiples formas de vida rurales y artesanales que subsisten en Europa occidental).

En cuanto al tercer bloque de instituciones, la democracia parlamentaria asociada a un régimen pluripartidista, recordemos en primer lugar que ésta puede asumir tanto la forma de una monarquía como la de una república constitucional. Es innegable que un régimen político democrático constituye un inmenso progreso en relación con los regímenes de partido único, que en su mayoría no son más que la dictadura de una casta, de un grupo, de una camarilla o de un hombre con las consecuencias habituales de supresión de la libertad de pensar, de leer, de actuar, impuesta mediante el uso del terror, etcétera.

Ciertamente, la instauración de una democracia parlamentaria condena a la larga a desaparecer o a vegetar a las estructuras de poder más antiguas, caciquismo y otras formas de poder político. A menos que las formas de poder tradicional se disfracen de democracia parlamentaria, y que no ocurra lo contrario. Esto puede constituir durante mucho tiempo un fenómeno superficial que sólo moviliza a una pequeña fracción del cuerpo electoral y que no imprime una transformación a fondo en la sociedad «civil». Pero lo que importa subrayar sobre todo es que la democracia política, incluso afianzada, no es todavía la democracia social, la que procura establecer mayor equidad en las relaciones entre los sexos o entre inmigrantes y nativos, etcétera. En cuanto al último aspecto de la democracia, la

democracia económica, la participación de todos los integrantes de una empresa en la gestión de la producción y los intercambios, ésta no existe en ninguna parte y sin duda tampoco existía en las economías dirigidas del mundo soviético.

Queda el cuarto elemento, la referencia a los derechos humanos, a la que volveremos un poco más adelante para subrayar a la vez el poder de esa idea y los usos contradictorios que pueden hacerse de ella, sin olvidar además que la propia Declaración entraña contradicciones en sí misma.

Resulta claro que el proceso contemporáneo de occidentalización del mundo no tiene mucho que ver con lo ocurrido en los siglos XVI, XVII y XVIII. En esa época no había en Europa una democracia parlamentaria, sino monarquías más o menos absolutas. No existía producción industrial basada en el empleo en gran escala de máquinas y de trabajadores asalariados, sino manufacturas o, más comúnmente, diversas formas de artesanía donde seguía prevaleciendo el trabajo manual. En esa época, los europeos que partían a descubrir y conquistar el mundo pretendían aportar a los pueblos salvajes y bárbaros del planeta los beneficios de la civilización y la verdadera religión, la de Cristo. Con ellos se embarcaban misioneros a quienes correspondía la tarea de extirpar de buen grado o por la fuerza la idolatría de los indígenas, sus creencias en falsos dioses y convertirlos a la palabra del Verdadero Dios, del Salvador de la Humanidad, de Cristo muerto en la cruz para redimir a los hombres de sus pecados.

La ideología de los derechos humanos debería esperar al siglo XVIII y a las revoluciones americana y francesa para afirmarse por encima, e incluso en oposición, a los dogmas y los valores del cristianismo. En las colonias de América, los europeos habían establecido por aquel entonces o bien comunidades blancas «igualitarias» en América del Norte que poco a poco fue vaciada de su población indígena, a la que reemplazaron negros importados de África reducidos a la esclavitud, o bien «sociedades coloniales» donde las poblaciones autóctonas se vieron como los países de América Central y del Sur, sometidas a relaciones de servidumbre personal o colectiva que aún hoy se califican de neofeudales (peonazgo, yanaconazgo, etcétera). Al mismo tiempo, en Europa central y oriental, bajo los efectos de la expansión del comercio internacional y de la producción mercantil, así como del desarrollo de las ciudades en algunos países como Inglaterra, Holanda, Alemania y Francia se registraron transformaciones sociales que parecían ir en sentido contrario a lo que ocurría en el otro extremo de Europa. En Prusia oriental y en Polonia se desarrolló lo que los historiadores alemanes han denomina-

do una «segunda servidumbre» mientras que en las provincias valacas de la actual Rumania, por primera vez, aparecía la servidumbre *individual* de los campesinos respecto de los boyardos locales.

Así, pues, en el curso de las primeras etapas de la expansión de Occidente, en la periferia de una Europa cada vez más capitalista, *todavía no se desarrollaba un capitalismo periférico*. Hoy, en cambio, vemos que la Europa del este, después de la caída del muro de Berlín, quiere adoptar lo más pronto posible las estructuras de mercado y de producción capitalista, así como las estructuras políticas de las democracias parlamentarias, mientras que fuera de Europa, desde hace ya varias décadas, viejas colonias como México y el Brasil se están convirtiendo en grandes países capitalistas.

Sin embargo, si bien hay que tener en cuenta la época en que se estableció el primer contacto entre un país de Occidente y una sociedad no occidental, es igualmente importante *tener en cuenta lo que esta sociedad occidental era antes del contacto*. No da lo mismo si la sociedad era una pequeña tribu de Oceanía o del Amazonas o si, por el contrario, era un subcontinente como la India de los rajás del siglo XVIII o la China imperial en la época de las guerras del opio. La China, por otra parte, nunca fue conquistada y jamás fue una colonia, incluso si algunas partes de su litoral fueron ocupadas. Y la India, aunque fue conquistada y perdió por cerca de un siglo y medio su soberanía política en beneficio de Inglaterra, jamás perdió su identidad cultural profunda basada en el sistema de castas.

La novedad es ahora que la occidentalización del mundo se ha convertido también en un producto de Oriente: el Japón y los cuatro dragones de Asia se hallan entre los primeros países que desarrollan en Oriente la economía de mercado, las tecnologías avanzadas y ciertas formas de democracia parlamentaria. Y cuando se reúnen los siete países más ricos del mundo, seis pertenecen a Occidente y el séptimo es el Japón, el Japón que no ha sido jamás colonia de Occidente y que eliminó voluntariamente el proceso de cristianización de su población emprendido por los misioneros europeos.

Para ilustrar algunas de las contradicciones que entraña el proceso de occidentalización del mundo elegiremos varios ejemplos. Una de sus formas, como hemos visto, es la expansión constante del mercado y de la producción mercantil. La expansión del mercado entraña la monetarización de la economía, pero también, más allá de la economía, la monetarización de otros intercambios sociales que hasta ahora no tenían nada que ver con el mercado y la moneda. Poco a poco múltiples aspectos no económicos de la vida social han empezado a necesitar dinero para funcionar y reproducirse. La dote que

hay que pagar por una esposa ha registrado en algunos países de Africa, Oceanía o la India una increíble inflación. Sin embargo, es preciso advertir que los efectos de la monetarización de la vida social no tienen un sentido único. En Nueva Guinea hoy en día la gente compra cerdos en las granjas industriales para regalarlos como obsequio en los intercambios competitivos tradicionales entre las tribus. Así, pues, la mercancía se convierte en obsequio en el preciso momento en que ciertos obsequios se convierten en mercancía. Incluso ciertos objetos sagrados, que se utilizaban en las ceremonias de iniciación de los hombres y que en ningún caso podían ser objeto de trueque porque garantizaban la continuidad de un poder y un estatus en el seno de una determinada sociedad, a veces se venden entre las tribus.

Sin embargo, la nueva moneda que circula en Nueva Guinea, aunque desde la independencia del país en 1975 se la designe con términos autóctonos como la «kina» (el billete que reemplaza al dólar australiano y se refiere a las conchas que se utilizaban en los intercambios entre las tribus de los altos valles de Nueva Guinea) y las «toyas» (las monedas que reemplazan a los centavos y que se refieren a una pequeña concha que antes circulaba en Papua), esta nueva moneda nacional, que se retrotrae a formas precoloniales, está indizada sobre el dólar americano como todas las demás monedas del mundo. ¿De dónde viene esta moneda, que se presenta en piezas metálicas, en billetes de banco o libretas de cheques que no han sido acuñadas ni impresas en el país? Y lo que es más importante, ¿sobre qué base se establecen las proporciones entre el salario del obrero de una plantación, que es de 50 dólares por quincena, y su trabajo o su producto?

En la periferia del capitalismo suele encontrarse un capitalismo salvaje, incluso fantasmagórico, donde al parecer no existe proporción visible entre el dinero ganado y el trabajo o el servicio prestado. ¿No se parece un poco esta desconexión general entre la producción, los intercambios, los precios y las ganancias a lo que ocurre en el centro del sistema mundial, en el mercado financiero internacional donde se producen en pocos instantes ganancias o pérdidas inmensas como resultado de especulaciones sobre capitales que no guardan relación alguna con las necesidades y las riquezas reales de las naciones?

Tomemos ahora el ejemplo de la introducción en masa de técnicas o productos venidos de países industriales de Occidente o del Oriente capitalista. A principios de este siglo, incluso antes de que las tribus del interior de Nueva Guinea hubieran sabido de la existencia de los europeos, ya habían entrado en ellas productos europeos como hachas y herramientas de acero,

hechas en Alemania en las fábricas de Solingen o en Inglaterra en las de Sheffield. Incluso antes de haber visto un blanco en persona, las tribus se habían puesto a aumentar su producción y su comercio tradicionales para procurarse estas herramientas a través de las tribus que estaban en contacto con los europeos. Aun antes de ser colonizados por Inglaterra o Alemania, estas sociedades habían empezado, sin tener conciencia de ello, a depender material y económicamente de Europa para realizar sus actividades tradicionales, la agricultura o la guerra. Y si antes de la llegada de los blancos las tribus utilizaban todavía en su comercio sus propias formas de moneda y sus propias formas de trueque, después de la colonización tuvieron que pagar cada vez más en moneda occidental.

¿Debo recordar que para tener acceso a esta moneda tuvieron que producir café u otros productos que muy a menudo no consumían y que debían vender en el mercado nacional e internacional del que no tenían control alguno? También se les propuso, y más a menudo se les impuso, enviar a sus hombres a trabajar en plantaciones europeas, donde permanecían durante varios años separados de su tribu y de su familia, mezclados con otras etnias cuya existencia ignoraban hasta entonces. A raíz de estas rupturas y de estas nuevas prácticas apareció un tipo de hombre nuevo, miembro de una comunidad supratribal y súbdito de un Estado colonial antes de convertirse en ciudadano de un Estado poscolonial independiente que la antigua potencia había dotado a veces, como en el caso de Nueva Guinea, de un régimen democrático parlamentario y pluripartidista antes de partir. Esto no significa que Occidente no acepte, cuando le conviene, regímenes no parlamentarios o regímenes que prohíban la existencia de varios partidos. Esto se vio en Chile, con el apoyo que los Estados Unidos dieron al régimen del General Pinochet, y se vio en Africa occidental con el apoyo de Francia a regímenes despóticos como el del Gabón.

Por último, y éste es el aspecto de la occidentalización que resulta más delicado de analizar, parece que una sociedad no occidental se considera prácticamente «occidentalizada» cuando, no contenta con haber adoptado una economía capitalista y un régimen parlamentario multipartidista, se adhiere abiertamente a la Declaración de Derechos Humanos como una norma universal y se esfuerza por aplicarla. Recordemos *para que no haya ambigüedad ni contrasentido en mi discurso*, que la Declaración de los Derechos Humanos en Europa fue el producto de luchas gigantescas contra la servidumbre y la opresión de los viejos regímenes feudales y que la posibilidad de pensar, actuar y hablar sin ser detenido por la policía real y enviado a la

Bastilla fue una inmensa victoria popular. Esta Declaración ha ejercido y está llamada a ejercer todavía durante mucho tiempo su poder liberador en todo el mundo. Pero como texto abstracto, los derechos humanos pueden invocarse en otros contextos históricos con otras intenciones y puede servir para justificar, por ejemplo, una intervención militar o un embargo económico cuyo objeto sea someter o derrocar a un gobierno o a un régimen hostil a los intereses de Occidente.

Recordemos que, nacida en Occidente, esta Declaración no se limita a reivindicar los mismos derechos políticos para todos los ciudadanos de un Estado. Afirma también, en forma abstracta, que todo individuo, cualquiera que sea su sexo y su condición social, debe poder disfrutar en la sociedad de los mismos derechos que los demás, derecho a pensar, a hablar y a actuar. Todo ello en la perspectiva de que toda sociedad debe garantizar a cada uno de sus miembros la igualdad de oportunidades para que pueda desarrollar sus propias capacidades. La Declaración de Derechos Humanos puede así ser presentada por Occidente como la norma definitiva que deben poner en práctica todas las sociedades del planeta para garantizar a sus miembros el desarrollo y la libertad. Funciona en cierto modo como la definición de la *«verdadera naturaleza humana» de aquello que en esa naturaleza trascendería todas las diferencias culturales e históricas*, como una definición que permitiría, pues, medir el grado de progreso de las distintas culturas y sociedades en la escala de la humanidad. Y en la cúspide de esta escala nadie se sorprenderá al encontrar a los pueblos de Occidente que produjeron esta Declaración de los Derechos Humanos. Los «derechos naturales del hombre» corren el riesgo de desempeñar el mismo papel que antaño tenía la obligación de todos los pueblos de la Tierra de reconocer en el cristianismo la «verdadera religión».

No olvidemos sin embargo que la propia Declaración de los Derechos Humanos contiene en principio el derecho a la diferencia cultural y el deber de respetar esta diferencia y que, por lo tanto, también se la puede invocar para prohibir el desarrollo de nuevos derechos para los miembros de una sociedad. Precisamente esto es lo que invocan países como China o el Irán en nombre de la defensa de sus tradiciones. Lo antedicho demuestra que la Declaración de Derechos Humanos es esencialmente normativa y se apoya menos en los hechos que en normas elaboradas en el Occidente en el curso de los tres últimos siglos de su historia. La Declaración de Derechos Humanos contiene además en sí misma la contradicción presente en todas las filosofías occidentales entre el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad. Y esta contradicción inevitable no puede ser superada solamente

mediante las palabras y las fórmulas mejor elegidas, para ello se requiere una transformación de las prácticas sociales.

Cabe observar que desde este punto de vista, las mayores posibilidades de conflicto se plantean entre la Declaración y las religiones, ya tenga ésta pretensiones universalistas o sean éstas sencillamente locales, puesto que la Declaración supone la existencia de derechos naturales universales más allá de todo particularismo cultural y religioso. Esto sólo se explica porque en Occidente la religión ha pasado a ser una cuestión privada como lo son otras prácticas culturales. Mientras que a principios de la expansión colonial de Occidente, el cristianismo era cuestión de Estado y una doctrina que había que exportar e imponer, actualmente, lo que constituye una ruptura con su propio pasado, Occidente sólo pretende reivindicar una cosa, facilitar en todas partes el reconocimiento y la aplicación de los derechos humanos. Incluso promete a los Estados dispuestos a emprender este camino que les aportará a cambio su ayuda financiera, sus técnicas y su protección militar. El ejemplo más espectacular es la ayuda prometida desde hace varios años a China comunista a condición de que dé pruebas de que respeta los derechos humanos o simplemente manifieste su voluntad de avanzar por esta vía.

De todo lo anterior se sigue que Occidente es un conjunto relativamente coherente de realidades materiales e inmateriales, de normas, valores, símbolos, técnicas, productos y relaciones sociales, *un conjunto que se sabe diferente de todo lo que se hacía y se hace en otras partes, diferente y superior*, en una palabra, que se presenta implícita o explícitamente como *un modelo que hay que imitar o imponer*. No debemos sin embargo negar el hecho de que para muchos seres humanos en el mundo, Occidente no se percibe como «un modelo», a veces se percibe como un modelo que no hay que imitar o que sólo hay que imitar parcialmente y en forma selectiva. Para otros, debe ser combatido y rechazado del pensamiento mismo. No nos sería difícil presentar pruebas de *la existencia de múltiples formas y actos de referencia contra Occidente*. Se los puede encontrar tanto en la Rusia anterior y posterior al comunismo como en la República Islámica del Irán y, más tradicionalmente, tanto en los cultos afrosincréticos de los negros del Brasil como en toda la joven Confederación de naciones indígenas de América del Norte.

¿Podemos permitirnos ignorar todos esos actos de resistencia, esta voluntad de preservar o de reconquistar la propia identidad cultural? ¿No hay que acordarse incesantemente de que la humanidad sólo pudo desarrollarse diferenciándose y que la homogeneización de las formas de actuar y de pensar según una fórmula única pone en peligro su porvenir? Sin embargo,

no por ello debemos olvidar que prácticamente ninguna sociedad en el mundo actual *puede reproducirse sin incorporar en sí algo que venga de Occidente*, ya sean herramientas, armas, técnicas o relaciones sociales. Incluso las comunidades aldeanas o étnicas que más encarnizadamente defienden su identidad sólo pueden hacerlo dejando partir centenares de sus miembros que van a buscar sus medios de existencia en la gran sociedad que los engloba y los domina. La defensa de los modos de pensamiento y de vida tradicionales, *o considerados como tales*, sólo puede lograrse, paradójicamente, mediante la integración, las migraciones, el desarrollo de la economía de mercado, etcétera, de las comunidades que se resisten dentro de las estructuras globales que amenazan su identidad y socavan al mismo tiempo su resistencia. Por esta razón, muchas de las estructuras supuestamente arcaicas o primitivas no son más que falsos arcaísmos y falsos primitivismos insertados en los procesos globales dentro de los cuales las formas de vida y de pensamiento antiguas adquieren irremediablemente un nuevo sentido. De todos modos ¿no será la pérdida de parte de la propia identidad el precio que es necesario pagar para salvaguardar algo de sí mismo?

Me parece que *esta perspectiva global* del proceso histórico de expansión de Occidente y de occidentalización del mundo proporciona *el marco en que tienen lugar y cobran sentido el nacimiento y el desarrollo de la antropología social*. Para ilustrar esta idea vamos a volver a la obra de Morgan y mostrar cómo paradójicamente la antropología profesional, producto de Occidente, sólo se estableció como disciplina científica al operar precisamente una *descentralización fundamental respecto de las categorías de pensamiento occidental*.

Efectivamente, Occidente, en razón de la creación y la expansión de sus imperios, se encontró frente a centenares de sociedades diferentes que quería someter, o con las cuales quería comerciar, y experimentó la necesidad de conocerlas mejor para poder actuar sobre ellas con mayor eficacia. Esta necesidad suscitó la acumulación de una cantidad formidable de información que un día debería hacer posible la comparación de estas sociedades. Por lo tanto, la antropología no apareció de la noche a la mañana totalmente organizada como una nueva disciplina científica universal inventada por un genio. De la observación participante practicada tentativamente por todo tipo de usuarios, sólo se convirtió en una disciplina científica cuando, con Morgan y otros, se produjo una ruptura con la etnografía de los misioneros, los viajeros, y los militares. *¿En qué consistió esta ruptura?*

La ilustraré brevemente eligiendo el ámbito de preferencia de los antropólogos, el mismo que cultivó Morgan, el análisis de las relaciones de paren-

tesco. La ruptura comenzó con el descubrimiento de Morgan de que las relaciones de parentesco de los indios seneca revestían una lógica propia y enteramente diferente de la de los sistemas existentes en Europa. Mientras que los europeos distinguen con palabras distintas el padre y los hermanos del padre, a quienes llaman «tíos», los indios no hacen esta distinción y designan a todos estos hombres con una misma palabra que Morgan optó por traducir como «padre».

Descubrió además que entre los iroqueses la composición de los grupos locales exogámicos se explicaba a partir de un principio de filiación diferente del utilizado en Europa, un principio que hacía contar la descendencia pasando exclusivamente por las mujeres y que Morgan llamó «matrilínea». Acababa, pues, de descubrir que las relaciones de parentesco, los principios de descendencia y las reglas de residencia tienden a constituir un sistema. Pasó entonces a comparar otra decena de sociedades indígenas de América del Norte que ya entonces vivían encerradas en reservas separadas del mundo de los blancos pero abiertas a su curiosidad científica. Fue entonces, ante la diversidad de estructuras terminológicas que descubrió, que Morgan tuvo la idea de iniciar un estudio sobre el parentesco *a escala mundial*.

Se enviaron más de 1 000 cuestionarios a misioneros, administradores coloniales, etcétera, y gracias a sus respuestas, por primera vez en la historia estuvo reunida en manos de un solo hombre la información más amplia que se haya conocido sobre las relaciones de parentesco entre los seres humanos. Analizando las respuestas, Morgan tomó conciencia de que la inmensa diversidad empírica de estas terminologías de parentesco representaba otras tantas variaciones de un número limitado de tipos fundamentales de organización de la terminología del parentesco, tipos que actualmente, siguiendo a Murdock, hemos bautizado hawaiano, esquimal, dravídico, etcétera. Estos descubrimientos fueron fundamentales porque permitieron proponer varias hipótesis, a saber, que las relaciones de parentesco constituyen un sistema, que la diversidad empírica de esas relaciones pueden reducirse a algunos grandes tipos, y que la evolución de las relaciones de parentesco no es totalmente aleatoria sino que manifiesta regularidades. En ese momento, habida cuenta de la idea que prevalecía sobre la ciencia, se creía posible descubrir posteriormente, detrás de esas regularidades, verdaderas leyes de la sociedad semejantes a las que rigen la naturaleza.

La ruptura en relación con la etnografía de los misioneros, de los militares y de los funcionarios fue, pues, el producto de una *descentralización del análisis etnológico respecto de las categorías de pensamiento y las realidades*

sociales de Occidente. Después de Morgan los sistemas de parentesco occidentales, de tipo cognaticio, sólo podían considerarse casos particulares del ejercicio humano del parentesco, formas dotadas de una lógica que las oponía por cierto a otras, más exóticas, pero que tenían igualmente una lógica original.

Después de Morgan quedó abierto el camino para preguntarse qué es un padre, qué significa la paternidad en las sociedades en que un individuo llama «padre» a un conjunto de hombres que a veces pertenecen a generaciones más jóvenes que la suya. Incluso cabría preguntarse si el concepto europeo de «consanguinidad», la idea de que un individuo comparte la sangre de su padre y la de su madre tenía sentido universal. Por cierto no ocurre así en numerosas sociedades matrilineales en que no se considera que el espermatozoides del hombre entre en la concepción del hijo. Queda entonces abierto el camino para llevar aún más lejos la descentralización sistemática de la antropología respecto al Occidente, con lo que se llegó hasta poner en tela de juicio el concepto mismo de parentesco, como hizo Schneider.

Pero volvamos a Morgan que, tras haber dado a la etnología un nuevo objeto, nuevos métodos y sus primeros resultados científicos, se dedicó a utilizar esos descubrimientos para construir en *Ancient Society* (1877) una visión especulativa de la evolución de la humanidad donde se la veía recorrer las etapas de salvajismo, barbarie y civilización atribuyendo a cada estadio algunos de los tipos de parentesco que había descrito en su obra precedente *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana* (1853). Una vez más, Occidente volvía a convertirse en el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad. No olvidemos además que el libro pasó a constituir el complemento de *El Capital* para numerosos etnólogos de los países socialistas.

La lección y la moraleja de esta historia son pues claras. La antropología sólo puede existir y desarrollarse como disciplina científica separándose metodológicamente en relación no sólo con el Occidente sino también en relación con *todos los universos culturales de referencia a los que pertenecen en razón de su nacimiento o su educación los antropólogos*. El análisis teórico de las culturas forma parte evidentemente de una cultura. Pero una cultura engendrada por una práctica científica que se somete a ciertos criterios, a métodos de verificación, y persigue objetivos que no tienen nada que ver con los criterios y los objetivos de los universos culturales espontáneos insertos en el funcionamiento de las sociedades históricas.

Para ilustrar esta idea, tomemos el ejemplo de los mitos. Para un antropólogo los mitos no son solamente discursos que representan para quienes creen en ellos la verdad oculta de las cosas, son discursos que tienen lugar

en la lógica del funcionamiento de una sociedad y están también destinados a hacerla funcionar. Además los mitos no pueden nunca por definición ser «mitos» para los miembros de la sociedad en que funcionan. Para los miembros de esa sociedad sólo pueden ser vividos y pensados como verdades «evidentes», verdades verificadas en múltiples ocasiones. Si esto es cierto, la antropología tendría que aplicar en forma mucho más sistemática de lo que lo hace sus talentos sobre el Occidente y poner en evidencia lo que en las representaciones occidentales no es otra cosa que los mitos fundamentales de este orden social. Daré un ejemplo.

Hace algún tiempo se propugnaba en Occidente la teoría de que una sociedad puede reducirse a un juego entre tres participantes: el mercado, el Estado y el individuo (la religión, el arte y otros aspectos de la cultura se consideraban como ámbitos privados compartidos o no por los individuos y cuyo ejercicio está garantizado por los derechos humanos). Más recientemente otra teoría quiso reducir esta tríada a una díada proponiendo, con mucha seriedad, la idea de que se podía ir más lejos privatizando todas las funciones colectivas asumidas por el Estado, excepto el control de los ejércitos y los armamentos nucleares. La sociedad se iba a convertir por fin en lo que debía ser, una suma de individuos que negociaban entre ellos en un gigantesco mercado de bienes y servicios la satisfacción de sus necesidades y sus deseos. Obviamente, esta visión se apoyaba como la precedente en la idea nunca puesta en tela de juicio de que el dinero puede medir el valor no solamente de todas las necesidades, sino también de todos los medios de satisfacerlas. Y en un plano aún más fundamental que todo es negociable en lo social. Sin embargo, esto es falso, aunque sólo lo sea porque ningún individuo será jamás capaz de negociar con su propio nacimiento y su propia existencia.

No es muy difícil ver que estas «teorías» no son más que mitos y espejismos. *No todo es negociable en lo social* y la relación social no se reduce a la suma de contratos negociados o de convenciones adoptadas entre individuos. Estas representaciones de la sociedad y el individuo son mitos que como tales expresan a la vez algo del orden social de Occidente y captan en forma ilusoria las aspiraciones que surgen del fondo de este orden. *Estas teorías no son, pues, solamente mitos sino que también funcionan como espejismos.* El individuo se reduce aquí a una persona jurídica abstracta a quien se dota de un cierto número de libertades, de pensar, de decir y de hacer no importa qué, dentro no obstante de límites expresados por el adagio popular «no hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a tí», fórmula utilitarista opuesta al imperativo de la ley moral según Kant: «Actúa de forma tal que

trates a la humanidad tan bien en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio».

En la visión utilitarista del individuo, éste se ha convertido en *un ser sin contenido cultural particular, asexuado, un operador abstracto dotado del poder ilusorio de negociar todas las relaciones con el otro tanto dentro de un mercado como con el Estado y esto en nombre de sus propios intereses* y con el objeto de *maximizar* el conjunto de sus satisfacciones. Es evidente que tales representaciones no corresponden a la realidad y que esta *disparidad* entre estas representaciones y la realidad es lo que las hace funcionar como norma ideológica dentro de esa realidad. Como toda norma ideológica debería pues ser objeto de un análisis antropológico e histórico. Otros aspectos más concretos de las sociedades occidentales dejan traslucir fácilmente cómo su pretensión de ser modelos para la humanidad no suele ser más que un espejismo.

Así, pues, en Occidente se dedica mucho tiempo y dinero a dar una formación profesional a los niños, a asegurarles un oficio, un porvenir. Sin embargo, esto es instruirlos y no educarlos, puesto que educar es enseñar a alguien a asumir sus responsabilidades, a ser responsables de sí ante los otros y de los otros ante sí. Mientras que en tantas sociedades no occidentales se dedica mucho tiempo a iniciar a los niños para que se conviertan en hombres o mujeres, parecería haber una especie de vacío estructural en Occidente en lo que respecta a esta función. Ni la familia, ni la escuela, ni el Estado parecen hoy en día enteramente capaces, aun si conjugan sus esfuerzos de educar a los jóvenes.

Por último, parece que el Occidente sufre los efectos acumulados de un doble desencanto del mundo, por emplear la expresión de Max Weber. En el siglo XIX, el mundo occidental se desencantó de la religión convertida en asunto privado y la reemplazó por la política como principal institución de integración colectiva. Posteriormente, a principios de este siglo, la revolución bolchevique supuso la esperanza de la construcción de un mundo mejor hecho para los hombres y por los hombres, sin referencia alguna a Dios o a la ley natural. Sólo en algunas décadas, al amparo de esta utopía, el verdadero socialismo demostró ser una maquinaria terrorista y un sistema económico ineficaz. ¿Este mundo doblemente desencantado de las promesas de salvación en el cielo o en la Tierra está ya al final de la historia, como predicen algunos?

¿Constituye esto la prueba definitiva de que la historia, es decir la sucesión de formas sociales no tiene ningún sentido? ¿O bien la historia no tendría ningún sentido desde que se la fuerza a tener sólo uno que condu-

ciría a Dios o a los hombres? Pero si la historia tiene un sentido o muchos sentidos, es necesario que continuemos tratando de descubrirlos y de hallar sus razones. Para asumir esta tarea no me parece que estemos teóricamente peor equipados que nuestros predecesores. Lo que hemos aprendido de las transiciones «logradas» del capitalismo y «frustradas» del socialismo es que dos de sus aspectos de la vida social, las relaciones económicas y las relaciones políticas, constituyen las fuerzas más poderosas que inducen no solamente a cambios *en* la sociedad, sino que determinan también cambios *de* sociedad. Y estas relaciones tienden, al parecer, a tener entre ellas verdaderas afinidades estructurales, la economía de mercado con el Parlamento, la economía dirigida con la dictadura de un partido.

Esta idea de que, de entre todas las relaciones y todas las fuerzas que componen una sociedad y que pueden hacer cambiar el ser social del hombre, las relaciones económicas y políticas tienen más peso que otras, idea que no era exclusiva de Marx, puesto que la compartía con muchos pensadores de su época, recibió sin embargo de él la formulación más clara. Cabe lamentar que el pensamiento de Marx haya sido reducido por la mayor parte de sus discípulos a la idea escueta de que sólo las realidades económicas constituyen el fundamento único de la sociedad humana y la fuente de sus transformaciones, de su evolución y de su historia. Sin embargo, no es necesario ser marxistas para percibir que los acontecimientos relevantes de este fin de siglo XX, la caída del muro de Berlín y la rápida desintegración de los regímenes comunistas, la brecha cada vez mayor que separa a los países capitalistas desarrollados de los países del Africa negra o de Bangladesh, en resumen, la que separa al Norte del Sur y al Este del Oeste, verifican la hipótesis de que las relaciones y las fuerzas económicas y políticas tienen más peso que otras en la conformación y la evolución de las sociedades.

Las otras relaciones sociales, como por ejemplo las relaciones de parentesco o las relaciones religiosas, no parecen ligadas por correspondencias «necesarias», ni siquiera por afinidades estructurales con estas realidades económicas y políticas. El cristianismo, religión fundada en los Evangelios y el Nuevo Testamento, se formuló ocho siglos antes de que cristalizara el sistema feudal y dieciséis siglos antes de que el sistema capitalista comenzara a abrirse camino en Occidente. No hay que olvidar, pues, en ningún momento que su nacimiento nada tiene que ver con estas formas de economía y de sociedad que aparecieron mucho después y que se convirtieron en el fundamento y la fuente de expansión de Occidente. La antropología, como todas las ciencias sociales, no puede hoy menos que criticar la ilusión de que

un solo aspecto de la vida social pueda ser el *fundamento general y único de todos los demás aspectos*. Ya se considere que este fundamento sea el económico, como para los marxistas, o que sea religioso como se afirmaba a veces a propósito de la India o los países islámicos, o político, como se ha dicho a propósito de la Grecia antigua, ninguna de estas teorías ofrece una clave universal que permita explicar la diversidad de las sociedades y de sus transformaciones en el curso de la historia.

Debería resultar claro, de los análisis precedentes, que la situación epistemológica de las ciencias sociales en este final de siglo XX, ya no tiene mucho que ver con los contextos que presidieron su nacimiento ni con los debates filosóficos característicos del siglo XIX. Es además evidente que ninguna ciencia social, ni la antropología, ni la economía, ni la sociología, basta por sí misma para dar cuenta de los hechos sociales que estudia. Los historiadores recurren cada vez más a perspectivas antropológicas para reconstituir la vida en Roma o en la Edad Media. Por su parte, el antropólogo se asocia al sociólogo para estudiar la evolución de las comunidades urbanas y los dos necesitan los trabajos de los demógrafos o de los economistas. En la utilización combinada de las ciencias sociales, todas necesarias para analizar una sociedad, la antropología aporta sin embargo algo único. Por su método, se esfuerza en escuchar lo que la gente dice de sus propias relaciones sociales y, por ende, de sí misma.

El contexto de la antropología no tiene ya nada que ver actualmente con el de su nacimiento o, más bien, con el de sus nacimientos sucesivos. La época de los grandes descubrimientos y de los viajes a América y al Oriente ha pasado hace mucho. Los grandes imperios coloniales desaparecieron a mediados de siglo, incluso si dejaron una profunda huella en numerosas sociedades de África, Asia y América. En resumen, desde entonces se ha registrado un movimiento doble y parcialmente contradictorio. La antropología tendió a replegarse sobre Europa occidental y sobre América, pero, al mismo tiempo, tomó conciencia de que los métodos de observación participante elaborados para el análisis de las sociedades no occidentales podían aplicarse a todo tipo de ámbitos que no tenían nada que ver con sus ámbitos de interés tradicionales.

Se abrieron así, con diferente grado de éxito, toda una serie de nuevas orientaciones. La antropología urbana, la antropología industrial, la antropología de la salud y la enfermedad, la antropología de los sistemas educativos y, en primerísimo lugar, el análisis de las relaciones entre hombres y mujeres. Con la excepción del análisis de las relaciones entre los sexos, en

que la antropología ocupa una posición dominante, la disciplina se encontró penetrando en ámbitos que ya estaban ocupados en considerable medida y desde hacía mucho tiempo por la sociología y la historia. Es esta antropología renovada, asociada más estrechamente a las demás ciencias sociales, la que se ofrece actualmente como un instrumento eficaz para analizar cualquier sociedad, sea occidental o no.

Sin embargo, tras el repliegue parcial de la antropología sobre Europa ocurrido en una época en que ésta se abriría, tras la caída del Muro de Berlín y la desintegración del comunismo, hacia la Europa central y la Europa oriental, asistimos a un renacimiento de la antropología en países como Hungría, Bulgaria, Rumania, Rusia y, en el otro extremo del planeta, Vietnam. Esto ocurre en circunstancias en las que los problemas acumulados mucho antes de este siglo, pero que se negaron o reprimieron en su transcurso, problemas de identidad nacional, de identidad étnica, etcétera, reaparecen en primer plano y provocan nuevas confrontaciones. Además, el nuevo impulso de grandes religiones como el islam, mal comprendido en Occidente, en parte a causa de las formas integristas que reviste y de las luchas políticas a las que sirve de pretexto, y la aparición en el propio Occidente de nuevas formas de vida y de comunidades espirituales, todo ello requiere los análisis de la antropología y la sociología, pero siempre a la luz de la historia.

A estas alturas se habrá comprendido que, según mi parecer, *la antropología no está vinculada en forma indisoluble a los intereses de Occidente, su tierra natal*, y que tal vez esto haya sido así desde su origen, puesto que sólo pudo constituirse como disciplina científica descentrándose parcialmente de Occidente y porque de inmediato, en el curso de su evolución, procedió a sufrir mutaciones que le hicieron superar en gran medida las contradicciones inherentes a sus orígenes.

Seguir afirmando que la antropología no es más que una forma sutil de servir a Occidente y a sus aspiraciones imperiales equivale a hacer caso omiso del hecho de que fue precisamente dicha ciencia, desarrollada en Occidente, la que nos hizo caer en la cuenta de que las instituciones europeas y nuestros sistemas de parentesco, por ejemplo, no eran más que un caso particular entre otros y de que los otros sistemas también tenían su propia lógica. ¿Y qué decir cuando se determinó que el sistema de parentesco europeo, que llamamos cognaticio, era una variedad del mismo tipo que el de los esquimales?

¿Se puede considerar carente de sentido el hecho de que la comparación de miles de terminologías de parentesco que existen en la superficie del

globo haya demostrado que no son más que variantes de seis grandes tipos de terminologías, cuyo inventario, en lo fundamental, ya había sido hecho por el fundador de la antropología, Lewis H. Morgan, tipos que trascienden las diferencias culturales y lingüísticas que existen entre las 10 000 sociedades que coexisten actualmente en la superficie de la Tierra? Por último, al mostrar que tal o cual sistema de parentesco no estaba necesariamente vinculado a tal o cual forma de producción o de poder, la antropología contribuyó, con otras ciencias sociales, a poner en tela de juicio los presupuestos de ciertas teorías generales de la historia desarrolladas en Occidente y que hacen del factor económico, del político o del religioso el primer motor de la evolución de la humanidad.

Se habrá comprendido también que *la antropología ya no es una disciplina condenada y que no está en una crisis general incluso si lo están muchos de los antropólogos*. La antropología puede convertirse, para las mujeres y los hombres de todas las culturas, en un instrumento eficaz para tomar conciencia tanto de las características particulares como de los elementos universales de su propia cultura.

En resumen, creemos poder afirmar que el desarrollo de la antropología ya ha demostrado mediante sus mejores resultados, a menudo los más inesperados, que era realmente posible construir una *visión metacultural* del hombre sin sacrificar por ello la diversidad cultural de la humanidad y sin reducir esta visión metacultural a la proyección sobre todas las sociedades humanas, todas las culturas pasadas o presentes, categorías y valores que Occidente elaboró para tomar conciencia de sí mismo y que corresponden, en forma más o menos adecuada o mistificada, a sus propias estructuras y a su propia historia.

Lo que presupone la construcción de una visión metacultural del hombre (que no será jamás el producto espontáneo de una conciencia o una cultura) es que ninguna cultura particular, cualquiera que sea, puede servir como único punto de partida, como centro de referencia para construir una ciencia del hombre. En realidad, las ciencias del hombre excluyen la posibilidad misma de que una cultura particular se erija en centro universal de referencia. Que esta cultura sea la de una civilización antigua como la de la China, o la de un pequeño grupo de indios jíbaros de la selva del Amazonas, o la de los blancos de América del Norte, o la de los uzbekos del Asia Central, ninguna tiene más derecho que otra a erigirse en norma universal. Edificar una ciencia del hombre es como pasar de una geometría de tres dimensiones, que parece corresponder perfectamente a los datos de la percepción humana

a geometrías de (n) dimensiones que corresponden a estructuras del universo no directamente perceptibles.

Evidentemente, porque esta tarea es muy difícil y porque exige constantemente un trabajo crítico del observador sobre sí mismo para tomar conciencia de las telarañas que obstruyen su visión o la filtran, es decir, de los presupuestos socioculturales que se inscribieron en la formación de cada uno de nosotros, en la mayoría de los casos sin que lo supiéramos, se presenta siempre la tentación de negar la posibilidad de esta visión metacultural del hombre. Ese escepticismo existió, por lo demás, en todas las etapas del desarrollo de las ciencias. Sin embargo, actualmente, a fines del siglo XX, asistimos a un cuestionamiento más radical de la posibilidad de las ciencias del hombre en nombre de una doctrina bautizada curiosamente como «posmodernismo».

Difundido ante todo en el Occidente anglosajón, pero inspirado principalmente en autores franceses como M. Foucault, J. F. Lyotard, J. Derrida, incluso P. Bourdieu, cuya obra y pensamiento, muy diferentes, son mezclados a menudo y sin matices por cierto número de sociólogos, antropólogos y críticos literarios, el posmodernismo proclamó la necesidad de «deconstruir» todas las ciencias sociales, al igual que la filosofía y la crítica literaria. En verdad, esta voluntad de deconstruir no tiene por qué asustar a nadie, puesto que precisamente la tarea normal y tradicional de toda investigación científica es deconstruir las representaciones de las realidades, de los objetos y de los procesos que estudia para reconstruirlas sobre la base de nuevas hipótesis que, según se espera, permitirán poner de manifiesto propiedades, relaciones o procesos hasta entonces desconocidos o interpretados de otra manera.

Pero *deconstruir para reconstruir no es lo mismo que deconstruir para disolver*. En lugar de un conocimiento «objetivo» del Otro, declarado imposible, se ha tratado de desarrollar un conocimiento «poético» del Otro que corre más que nunca el riesgo de no ser más que otro reflejo de sí mismo. El antropólogo posmoderno, ante los escritos de sus predecesores y sus conclusiones, tiende sólo a ver una nueva serie de textos que no hacen más que comentarse unos a otros pretendiendo referirse a un texto original, el discurso de los indígenas que, por su parte, no resulta ser más que un texto entre otros elevado arbitrariamente a la dignidad de referencia última. En resumen, en última instancia no hay más que textos sin autor y sin contexto. Rousseau por lo tanto no habría existido, puesto que cada generación e incluso cada lector lo reinventa en la lectura.

Tal vez valga igualmente la pena observar en qué contextos se desarrollaron esas ideas. En el momento en que el socialismo estaba ya en plena des-

composición, antes de desplomarse tras la caída del Muro de Berlín, o sea en el momento en que el Occidente, al que también está ligado el Japón, aparecía como el centro indiscutido de un nuevo orden mundial del que los Estados Unidos son el guardián supremo, la única superpotencia que reina en adelante sobre esta Tierra, precisamente entonces parte de los intelectuales occidentales proclamaron la imposibilidad de un conocimiento objetivo del Otro, y sobre todo de las culturas de los otros, de las culturas no occidentales.

Nadie negará sin embargo que es legítimo poner en duda la afirmación del carácter supuestamente «científico» de las ciencias del hombre o del carácter «universal» de una filosofía cuando se descubre la presencia, burda o sutil, del etnocentrismo occidental, o tal vez más allá de esa sensación de malestar o de esas estrategias de poder, puede verse en el movimiento pos-modernista una cierta manera de tomar conciencia (¿poco feliz?) de las nuevas posibilidades de dominación e incluso de aniquilación de las culturas no occidentales que contiene el nuevo orden mundial, nueva etapa en la dominación de Occidente. Pero, probablemente, sea también la dolorosa conciencia del poco efecto que han tenido hasta nuestros días, sobre la marcha de la sociedad y la evolución de las culturas, los conocimientos científicos pensadamente adquiridos sobre esas sociedades y esas culturas, lo que nutre el escepticismo, el desencanto y el encerrarse en sí mismos de los intelectuales que quizás esperan todavía poder escapar en parte al ghetto de su propia cultura practicando el conocimiento «poético» del Otro.

Estas son las razones por las que, a nuestro juicio, la antropología aun cuestionada desde el interior, no solamente no está condenada a desaparecer, sino que incluso está llamada a desempeñar un papel cada vez más importante. Puesto que evidentemente todo el sentido de la humanidad no se concentra en una sola parte de ella, todas las sociedades seguirán teniendo sentido, seguirán elaborando la historia de la humanidad, aunque algunas de ellas persistan en negar todo sentido a cualquier otra que no sea la propia. Es precisamente en este contexto de un nuevo orden mundial dominado más que nunca por el Occidente que los antropólogos están en mejores condiciones que otros de detectar la violencia no sólo ideal, sino también social y material contenida en las relaciones entre culturas, así como la que cada cultura eleva dentro de sí. Ciertamente su oficio no los predestina a desempeñar las grandes funciones del poder, las que permiten actuar directamente en el conjunto de una sociedad, pero les cabe una responsabilidad particular, la de ser capaces de poner de manifiesto esa violencia que no aparece por lo común o que ciertos grupos, que existen en toda sociedad, se empeñan en hacer desaparecer intencionadamente.

Todos saben que la violencia tiene que *aparecer* un día como *tal* para que algunos se decidan a actuar para contenerla, incluso para eliminarla. También sabemos por experiencia que cuando la violencia en las relaciones sociales y en el pensamiento comienza a ser contenida o suspendida, *cobran existencia posibilidades de pensamiento y de acción hasta entonces imposibles.*

Bibliografía

- Asad, Talal (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres, 1973.
- Bausinger, Hermann, «*Volkskunde*» ou *l'ethnologie allemande*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1993.
- Borofsky, Robert (ed.), *Dressing Cultural Anthropology*, Mc Graw Hill, Nueva York, 1994.
- Bürger, P., *Theory of Avant-Garde*, Manchester University Press, 1984.
- Brew, J. O. (ed.), *One Hundred Years of Anthropology*, Harvard University Press, 1968.
- «Regards sur l'anthropologie soviétique», en *Cahiers du monde russe et soviétique*, número especial XXXI (2-3), 1990.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
- Engels, Friedrich, *The Origins of Family, Private Property and the State* [1884], Lawrence and Wishart, Londres, 1972.
- Evans-Pritchard, E. E., *A History of Anthropological Thought*, Faber and Faber, Londres, 1981.
- Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, 1966.
- Fortes, Meyer, *Kinship and the Social Order: The Legacy of L. H. Morgan*, Rutledge and Kegan Paul, Londres, 1969.
- Gérando, J. M. de, *Considération sur les méthodes variées à suivre dans l'observation des peuples sauvages*, 1800.
- Godelier, Maurice, *Rationalité et irrationalité en économie*, Editions François Maspero, París, 1966.
- L'ideel et le Matériel*, Fayard, París, 1984.
- «L'Occident est-il le modèle universel de l'humanité? Les Baruya de Nouvelle Guinée entre la transformation et décomposition», en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, número 128, UNESCO, 1991, pp. 411-423.
- Transitions et subordinations au capitalisme*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1991.
- Habermas, Jürgen, «Modernity vs. Postmodernity», en *New German Critique*, 23, 1981, pp. 3-14.

- «Neo-Conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual ?
- Hinsley, Curtis M. Jr., *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology, 1846-1910*, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1981.
- Hodgen, Margaret T., *Early Anthropology in the 16th and 17th Centuries*, University of Pennsylvania, Filadelfia, 1964.
- Hsiao Tung, Fei, *Peasant Life in China*, Rutledge and Kegan Paul, Londres, 1939.
- Towards a People's Anthropology*, New World Press, Beijing, 1981.
- (ed.), *Small Towns in China*, New World Press, Beijing, 1986.
- James, Wendy, «The Anthropologist as Reluctant Imperialist», en Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres, 1973.
- Jameson, F., «Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism», en *New Left Review*, número 146, 1984, pp. 53-92.
- Krader, Lawrence, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Van Gorcum, Assen, 1974.
- The Asiatic Mode of Production*, Van Gorcum, Assen, 1974.
- Krauss, R. (ed.), *The Originality of Avant-Garde and Other Modernist Myths*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1985.
- Kuper, Adam, *The Invention of Primitive Society*, Rutledge, Londres y Nueva York, 1988.
- Lafitau, Père J. F., *Moeurs des sauvages américaines comparées aux moers des premiers temps*, París, 1724.
- Langham, Ian, *The Building of British Social Anthropology: W. H. R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*, D. Reidel, Dordrecht, Holanda, 1981.
- Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, Rutledge, Londres y Nueva York, 1990.
- Leach, Edmund R., *Rethinking Anthropology*, The Athlon Press-University of London, 1966.
- Levi-Strauss, Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, París, 1955, Cape, Londres, 1978.
- Lowle, Robert H., *The History of Ethnological Theory*, [1ª edición, 1937], Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1966.
- Lubbock, J., *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Longman, Londres, 1870.
- Lyotard, J. F., *La condition postmoderne*, Ed. de Minuit, París, 1979.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, (1ª edición 1947), Payot, París, 1971.
- Meek, Ronald L., *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

- Morgan, Lewis Henry, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian contributions to knowledge, número 218, Smithsonian Institution Press, Washington, D.C., 1870.
- *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*, (Ed. E. B. Leacock 1877), reimpression, The World Publishing Co., Cleveland y Nueva York, 1963.
- Murdock, George Peter, *Social Structure*, The Free Press, Nueva York, Collier Macmillan Ltd., Londres, 1949.
- Perrot, D. y Praelwork, R., *Ethnocentrisme et Histoire: l'Afrique, l'Amérique Indienne et l'Asie dans les manuels occidentaux*, Ed. Anthropos, París, 1975.
- Plault, Marc H. (ed.), *La colonisation: rupture ou parenthèse?*, L'Harmattan, 1987.
- Ribeiro, Darcy, *Frontières indigènes de la civilisation*, 10/18, París, 1971.
- Rouland, Norbert, «La tradition juridique africaine et la réception des déclarations occidentales des droits de l'homme», en *Droits et Cultures*, número 26, 1993, pp. 197-220.
- Rupp-Elsensreich, Britta (ed.), *Histoires de l'anthropologie XVI-XIX^e siècles*, éditions Klincksieck, París, 1984.
- Schneider, David M., *A Critique of the Study of Kinship*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1984.
- Scott, James C., *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Resistance*, Yale University Press, New Haven, Connecticut y Londres, 1984.
- Service, Elman R., *A Century of Controversy: Ethnological Issue from 1860 to 1960*, Academic Press, Londres, 1985.
- Stocking, George W., «The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Taylor to Malinowski», en G. Stocking (ed.), *Observers Observed: Essays in Ethnographic Fieldwork*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin, 1983.
- Trautmann, Thomas R., *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- Tylor, Edward B., *Researches into the Early History of Mankind*, Phoenix Books—University of Chicago Press, 1964.
- Weber, Max, *Essais de sociologie des religions* (traducción del alemán de J. P. Grossein, Editions à Dié dans la Drôme), 1992.
- Wolf, Eric R., *Europe and the People Without History*, University of California Press, 1982.