

Antropología, historia y cultura: conexiones y permutaciones

David Lagunas Arias*

RESUMEN: *El problema de la antropología es la dialéctica entre la analogía y la diferencia, la proximidad y la distancia. No hay razón para fetichizar a otras culturas. La idea es la de otredad, lo otro, lo opaco. No tratar de objetos sino de realidades que sí son reducibles para captar su sentido. La antropología (y las ciencias sociales) se sitúan entre los sentimientos íntimos y los gestos externos de manera que se propone cómo captar la significación de los hechos humanos desde dentro.*

ABSTRACT: *The problem of the anthropology is dialectic between the analogy and the difference, the proximity and the distance. We do not have why to fetish other cultures. The idea is the one of otherness, the other, the opaque. Not to deal with objects but realities that are reducible to catch their sense. The Anthropology (and social sciences) locate between the intimate feelings and the external gestures so that it sets out how to catch the meaning of the human facts from within.*

La mirada crítica y desencantada de Todorov [1992] concibe la conquista de América como uno de los momentos de mayor dramatismo de la historia humana. Será a partir de este momento que ser "indio" constituirá una vergüenza. En el siglo xv Europa se expandía comercialmente —los portugueses en África—, lo que implicó un contacto mínimo con los nativos. Los asentamientos comerciales iban acompañados de presidios militares, extracción de materias primas, esclavos, etcétera, pero no había interés por comprender aquello nuevo. La elección era praxística, reflejando la incapacidad de una civilización conquistadora de comprender al Otro; un Otro diverso pero igual al hombre occidental. Si la primera fase expansiva europea tiene un carácter marcadamente comercial la segunda fase es bélico-política y la tercera misional. Detengámonos en ésta última. Efectivamente, las primeras interrogantes que surgen en el contexto colonial son ¿los demás son humanos? ¿Tienen alma? En el caso de los indígenas americanos, morfológicamente eran parecidos a los españoles, pero se "pintaban" y parecían otra cosa. La polémica sobre la humanidad del indio se refleja en la confrontación entre Sepúlveda [1987] y Las Casas [1992]. Estas humanidades se ven cerradas por un elemento exterior, en la necesidad de imponer su mundo a los nativos. Sin embargo, los franciscanos deseaban

* Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

que se diferenciara la República Indiana. Paralelamente, las Crónicas de Indias informaban sobre el modelo de las nuevas cosas. La etnografía mexicana elaborada por los pioneros españoles del siglo xvi posee, sin duda, el impacto de la frescura de lo arcaico. A ese impacto sobre el lector, Sahagún añade el punto de vista de los nativos gracias a su innovación en las técnicas de la recopilación de datos. Pero el material no es puro sino mediatizado por los indios; la interpretación del etnógrafo se ofrece al nativo para que la corrija. La etnografía era demasiado interesada para que se constituyera en una ciencia. Los libros de memorias o los observadores mal entrenados eran signo de esta carencia y el reflejo del intento de descripción exhaustiva abocada al mejor control de las idolatrías de los indios. Así es como las Crónicas desaparecen cuando se cree que el peligro está dominado, sin llegar a construir, en ningún momento, una etnografía española [Pagden, 1988]. En el siglo xviii, respecto a expediciones, Francia y Gran Bretaña eran los modelos a imitar por los etnólogos españoles como Jorge Juan y Malaspina, sobre todo por el Pacífico, donde se descubre la Tercera Humanidad, el buen salvaje de Rousseau, los viajes de Cook o Bouganville. Es el momento en que los ilustrados comenzaron a sospechar un nuevo paradigma, la unidad psíquica de la especie humana, a pesar de la diversidad de comportamientos registrados. Dicha sospecha se vio confirmada cuando el concepto de cultura nació hacia el final del siglo xix con Tylor, toda la humanidad comparte una misma capacidad psíquica.

Sin duda, el cristianismo en América Latina se conforma como proyecto *civilizadorio* (ya no como religión) que atrae por su carácter igualitarista, aunque relega la idea de igualdad para el otro mundo o para los ritos religiosos. El cristianismo, como todas las religiones, se presenta como solución "real", amor y filantropía. La otra solución real para el individuo es la "nazi", volver a recrear las condiciones de antaño, reivindicando la sangre y la tierra. La tercera opción es la "ilustrada", crear individuos libres, racionales y críticos (solución utópica puesto que no se da como tal). El cristianismo refuerza la separación de pobres y ricos pues consuela a los segundos, pero favorece a los primeros. Como expresaba Zizek [2001:140], cada universalidad hegemónica tiene que incorporar por lo menos dos contenidos particulares:

[...] el contenido popular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación [...] ¿Cómo se convirtió el cristianismo en la ideología dominante? Incorporando una serie de motivos y aspiraciones fundamentales de los oprimidos la verdad está del lado de los que sufren y son humillados, el poder corrompe, etcétera, y rearticulándolos de tal forma que se volvieran compatibles con las relaciones existentes de dominación.

El peaje es la *metanoia* propia de las religiones misioneras, portadoras de valores universales, que contiene los gérmenes de la desestructuración de los sistemas de

pensamiento de los hombres y pueblos a los cuales se dirige, en otros términos, el *vaciado* en la sociedad de aquellos contenidos (formas de relación social, creencias, prácticas culturales, etcétera) que no se adecuan a la cosmovisión de la religión impuesta [Mallart, 1995:64]. Un ejercicio antropológico interesante sería observar cómo, históricamente, la Iglesia estaría continuamente tentada a recuperar la “religión” de sus orígenes, identificándose con las naciones donde se implantaba, creando estados teocráticos, asumiendo poderes temporales, estableciendo el catolicismo como la religión oficial o de Estado [*ibid.*:66]. En México, el proyecto de construcción de una Nueva Jerusalén opera por medio de las escuelas conventuales franciscanas en la Nueva España [León-Portilla, 1985], de forma paralela a las misiones jesuíticas de Paraguay y la colonización puritana de América del Norte. Aunque (sin ver románticamente la creatividad de los dominados) los indígenas, en efecto, desarrollaron mecanismos de apropiación y respuesta a dicha dominación. Sin duda, las congregaciones de pueblos de indios en la Nueva España, son un caso paradigmático. Uno de sus máximos teóricos e impulsores en el plano utópico fue Vasco de Quiroga (en oposición a Las Casas, defensor de las estructuras indígenas), quien expresaba la conveniencia de poner freno a los abusos de la clase dominante, mejorando la vida de los indígenas aplicando las ideas utópicas de Tomás Moro, y a la vez, retornar a alguna forma de cristianismo primitivo y colectivo, haciéndose eco del ideal franciscano [Nutini, 2001:20]. Sin duda, la historia de las congregaciones de indios aún está por escribirse, desde una perspectiva más global y dinámica, puesto que cambió a lo largo del periodo colonial [Menegus, 1994:163], pero sigue siendo en la actualidad un paradigma de los procesos de imposición y resistencia sobre el mundo indígena, donde lo religioso y lo económico (reestructuración de la propiedad indígena) van de la mano. Siempre existió la posibilidad, en función de los resquicios que proporcionaba el orden dominante, de “escapar” a dicha imposición, no en sentido metafórico, sino literal pues la huida fue una de las *tácticas* (que no *estrategias* que sugieren control del poder y el territorio [Certeau, 1995]) más empleadas por parte de los indígenas [Torre, 1995].

En el campo de la antropología hay un *corpus* bastante extenso de literatura, en la cual se ha profundizado en las reflexiones acerca del encuentro entre culturas, entre culturas de tipo “mítico” y culturas de tipo “histórico”, poniendo en relieve las relaciones entre la historia y el suceso, la historia y el mito, la historia y la estructura. Sahlins [1988] en su lúcida reflexión acerca del encuentro del capitán Cook con los hawaianos plantea cómo la historia también la crea el mito. El suceso se inscribe en la dimensión de la repetición y no en el del devenir, como ocurre en Europa, mediante el suceso del presente se hace la experiencia del pasado. Presente y pasado, mito e historia, hecho y repetición se interrelacionan de manera novedosa.

El mérito de la antropología ha sido defender el relativismo cultural como herramienta que permite entender otras culturas a partir de sus propios valores. Un lugar

común es señalar que para las culturas “primitivas” su etnocentrismo es natural mientras que para nosotros es peyorativo. En realidad, el etnocentrismo es muy espontáneo (¿ingenuo?) en todas las culturas y en las “primitivas” es especialmente acentuado este carácter. Incluso nos encontramos con casos muy significativos como los *Inuit* del norte de Alaska que se definen como “la gente de un lugar” o “la humanidad”; así, *Inuit* es un término moral, son humanos, no tienen una identidad étnica, ya que ellos responden que “son humanos de verdad, que tienen sentimiento”.

Otro aspecto, sería destacar qué civilizaciones han poseído una mayor cortesía y diálogo intercultural civilización-tribus a diferencia de otras (el caso hindú es probablemente un paradigma de dicho diálogo). La cultura occidental parte de un punto heterogéneo mientras que las culturas “primitivas” han tenido modificaciones por invasiones no muy frecuentes, por influencias o por difusión. Las culturas occidentales han producido innumerables contactos traumáticos con culturas que poseían una tecnología de menor utilización en varios contextos. La alternativa a esta decadencia, resultado del contacto, ha sido el aislamiento. La ironía de todo esto es que podría sugerirse que la sociabilidad de ciertos pueblos ha sido la causante de su destrucción. Un ejemplo de ello lo ha descrito Rosemary Arnold en su análisis sobre el puerto comercial de Whydah, en la costa de Guinea [Polany, 1976:215 y ss], donde se describe la iniciativa del monarca para aislar en un punto muy concreto la influencia europea —los productos comerciales obtenidos—, en concreto, el enclave de Whydah, y con ello garantizar la seguridad del reino estableciendo una organización autónoma para los intercambios, y de este modo aislar al mercader extranjero y asegurar la inviolabilidad de la comunidad interna. Siguiendo este modelo, cabe recordar el caso de la introducción del caballo en Norteamérica. En este caso, la capacidad de caza de las culturas de las praderas norteamericanas aumenta significativamente, lo cual constituye un salto tecnológico que no rompe drásticamente con la cultura sino que se integra a ella.¹ Con ello se demuestra que las culturas “primitivas” tienen conciencia de que ha habido modificaciones, pero que no han cambiado la organización (interna, ritual, etcétera) y el crecimiento demográfico. Estos dos aspectos han podido seguir una pauta yuxtapuesta, no acumulativa que trataba de aprovechar los recursos escasos, y aunque fueran en aumento seguir con la misma pauta.

Refiriéndonos al parentesco, en no pocas sociedades “primitivas” se daba el caso de que si existían treinta clanes, a causa del aumento demográfico se añadían dos más, por ejemplo, pero no se pensaba que era necesario romper la estructura clánica. Por otro lado, es un hecho que todas las sociedades bilineales o totalmente patri-

¹ Un ejemplo más contemporáneo sería la Revolución Iraní. No se rechaza la introducción de tecnología occidental a pesar de que el chiísmo era tradicionalista. Otra cuestión a añadir es la filosófica, si la tecnología trae consigo pérdida moral. La razón, el progreso, no traen consigo el paraíso.

matrilineales han sido afectadas por el capitalismo; pero se observa cómo dependiendo del pueblo que se trate (los Crow, sin ir más lejos) han mantenido la transmisión-adscripción étnica debido a la forma de parentesco convencional (matrilineal, en el caso Crow). Otra cuestión es que para el estudio de estas sociedades no pueden aplicarse los modelos teóricos (patri-, matri- o bilineales) ya que existen múltiples elementos como la *lotería* demográfica que impiden aplicar totalmente la teoría, es decir, estos modelos se realizan hasta cierto punto, del mismo modo que en nuestra sociedad existe el consenso que nos informa acerca de las formas de pensar y actuar, a pesar de que dicho consenso no funcione plenamente. Lo mismo puede decirse sobre las alianzas matrimoniales. Estas no son más que ideologías, no son sistemas ni estructuras, puesto que inspiran un comportamiento y prohíben la ideología contraria ordenando la sociedad hasta un límite.

Sin duda, el hombre tiene predisposición a ver las cosas tal como no son o tal como quiere que sean. De ahí la distinción entre la sociedad real (vívida, racional) y la sociedad ideal (representada, imaginada). La conclusión de todo esto es que, si miramos al parentesco, *el hombre puede hacer la sociedad que quiera*. El hecho generacional y el hecho sexual constituyen dos constreñimientos de las sociedades elementales y de las sociedades semicomplejas, a partir de los cuales éstas construyen el edificio político (de parentesco). Nuestra sociedad también construye ese edificio pero por medio de otros factores, en especial la economía (sobre el simbolismo económico, Sahlins [1997]) siendo así que el desarrollo del parentesco poco tiene que decir en la organización política.

La idea de bricolage en Lévi-Strauss es una interesante metáfora que expresa que todo lo viejo y lo nuevo se integra en las sociedades exóticas. Es como un tornillo herrumbroso, no se tira, se lija y está listo. La lógica de explicación histórica es metamórfica puesto que las cosas son de una manera y, a la vez, de otra en las culturas "primitivas". Podríamos explicar la Biblia, introducida por los misioneros, como un relato que fascina a los nativos, una forma de narración atrayente. En todas las religiones, los restos míticos se "drenan", se arman en una construcción fiable; el sincretismo en México es un buen ejemplo. Por otro lado, frente a esta dinámica religiosa ha surgido recientemente el interés antropológico respecto al Islam. El cual es planteado como una alternativa a la tradición occidental en la actualidad. Desde el siglo VII ha constituido una amenaza y hoy es una posibilidad de reforma interna en Occidente, que como civilización ha llegado a un callejón sin salida, expandiéndose. La religión islámica se presenta como salvadora, pero lo que interesa al antropólogo es su arraigo en las masas.

Marx señalaba sobre la religión que los hombres deberían trascendentalizar de forma metafórica la vida terrestre (Dios, Hijo, Espíritu Santo), para dar un sentido, para que sirviera de referencia al hombre; así, toda experiencia se explicaría en la

medida en que sea considerada de forma metafórica. Del mismo modo, Marx construye su modelo teórico a partir de una metáfora arquitectónica, la sociedad sería como un edificio con una infraestructura (base), unos elementos sustentantes (o estructura) y otros supraestructurales. Sin duda, la concepción marxista de la historia constituye una teorización con ánimo predictivo; la historia de la humanidad es lineal (y las utopías se basan en una concepción lineal de la historia), la idea es que los logros técnicos son acumulativos y su difusión es homogénea, de esta forma se consigue mayor libertad y autoconciencia (el incremento del saber es así lineal y homogéneo). El nivel tecnoeconómico explica que en una época haya una cosa u otra. Los análisis marxistas son sólo sugerentes en el sentido que pretenden establecer una base que explique el progreso histórico (el mantenerse en vida, sobrevivir) y son buenos los análisis marxistas verdaderamente dialécticos (análisis concretos de situaciones concretas) que dan con las causas. El problema es que colman ideológicamente la brecha entre enunciado y realidad. Sin duda, la historia marxista resulta una recompensa; partiendo de que la superestructura está basada en la estructura, todo se explica. Pero en realidad, la historia es una mezcla de azar, estrategia y de leyes que se reproducen.

En efecto, predicar el paraíso celestial es mucho más eficaz que predicar el paraíso terrenal (la llegada del comunismo). El marxismo se da como teoría científica; el cristianismo, el Islam o el budismo harían promesas futuras, ya que nadie sabe cuándo ni cómo se plasmarán en hechos. El error de Marx fue el análisis científico de unos hechos que se iban a producir; la riqueza se iba a acumular entre unos pocos y las masas se iban a rebelar. Los hechos fueron otros. El sistema era más social de lo que aparentaba y la riqueza no se iba acumulando más en un polo sino que se repartía en capas, especialmente en una capa media (los países del Primer Mundo). Para Marx, los capitalistas eran egoístas pero no contaba que eran listos, repartían beneficios con las capas que podían ponerles en peligro. Así se explica el surgimiento de la socialdemocracia europea, pensando en la reforma del capitalismo, no en su derribo.

Hoy en día, el marxismo como referencia teórica de organización del mundo y su futuro está en quiebra, no exclusivamente por su fracaso político. Sin duda, el marxismo se aprovechó de la experiencia más inmediata de la Revolución Francesa para descodificar elementos que antes estaban separados de la realidad. A primera vista se observaban las fuerzas y las relaciones de producción, y también se apreciaba el movimiento popular; lo que no se veía tan nítido era la relación jerárquica entre estos dos hechos. Marx ve una causalidad del elemento tecnoeconómico sobre la política a partir de la Revolución Francesa, así, aparece la religión antigua como un residuo. A medida que se adaptaba la vieja teología a las nuevas formas de pensar, la Biblia sería vista como un libro simbólico con base en unas intuiciones reveladoras.

Siguiendo con el tiempo, uno de los grandes errores de la perspectiva historicista en antropología fue considerar a las culturas "primitivas" sin historia, como si siempre hubieran sido iguales. No importaba la historia ni el tiempo, como la estructura, el tipo de pensamiento vigente. En antropología, a diferencia de la historia, no se establece una línea de desarrollo de los orígenes al presente. La historia se nutre de un imaginario de grados acumulativos que conducen hacia la complejidad mental y material, lo cual es puro etnocentrismo y jerarquización en el interés con que se tratan las culturas según sean "historizables". En este sentido, Mesoamérica y la cultura andina son importantes como objetos de estudio para la historia de América, no así las demás culturas, las cuales están poco estudiadas. En antropología se dividen las culturas coetáneas en dos formas polares con más periodos de transición, por un extremo, la sociedad industrial, como modelo ideal que no se ha realizado por completo; en el otro, la sociedad primitiva, sociedad que ha desaparecido o conocemos sus residuos. Por contraste, se delimita el modo de vida europeo. Esta polaridad es para una transmutación entre ese exterior y nuestro presente. Por ello, la antropología comparte una posición similar a la historia, pero criticando la visión evolucionista lineal que defiende cualquier tipología.

En este sentido, en la actualidad la idea de progreso se encuentra severamente cuestionada. Más bien se trataría de una reestructuración de lo antiguo, y además pueden haber retrocesos. Augé [1996:77] expresaba cómo:

[...] en este campo [la realidad cultural] como en otros, las regresiones son posibles y nada impide que la liberalización de las costumbres [...] esté mecánicamente ligada a la evolución del orden tecnoeconómico. Incluso tenemos ante nuestros ojos la evidencia del riesgo contrario.

Sin embargo, se sigue estudiando la historia europea, por ejemplo, en términos globales, la Edad Media comprende de los siglos "x" a "y"; la Revolución Industrial es entre el periodo "v" y el periodo "z". En antropología se viene proponiendo desde hace tiempo un intento de ajerarquización, todas las culturas son importantes. Así, los chinos serían más importantes que las culturas africanas porque, cuantitativamente, es mayor la población y han sabido cohesionarse. La concepción china de la historia es analista, no acumulativa.² Una cosa similar puede decirse sobre el calendario azteca o sobre la costumbre de mitificar y convertir en dioses a hombres famosos entre los incas o los mismos aztecas. Sin embargo, esta distinción entre tiempo lineal y cíclico aplicable a las sociedades modernas y las tradicionales u exóticas es cuestionable. En nuestra cosmovisión³ funciona un reloj cíclico y un

² La historia se va recreando en anécdotas que se ajustan al patrón no existiendo idea de renovación ni mejora tecnológica ni acumulación de conocimientos; sería una historia de carácter mítico, lo que ocurriría cada año son anécdotas.

³ Entendida como el conjunto de ideologías que explícita e implícitamente usamos para razonar y pensar.

reloj lineal. Por ejemplo, cuando llega la navidad supone una valoración del pasado, el regreso a una sociedad más cooperadora, más primitiva, y es el pasado que sanciona el presente; en cambio, si yo digo “seré antropólogo” estoy expresando un tiempo lineal; se valora el futuro, la sociedad es más competitiva, y el presente es el futuro.⁴ En las ciudades anglosajonas hay estratos de tiempo y espacio; hay cronotopos (*hippies, progres, románticos, tecnos*). Efectivamente, el fetichismo del pasado puede ser una característica definitoria de la sociedad occidental, en la cual los elementos no ordenados en el tiempo se amplían y varían por recombinación de las piezas (los restos ruinosos). Se ordenaría polarmente en dos, un origen y un grado infinito de desarrollo tecnológico (el fin de la historia) produciendo los cambios a la manera de saltos (modos de producción, dirían los marxistas). Es evidente que para pensar hay que vivir y producir. No está claro que haya habido una época en que los hombres no pensaban o no tenían lenguaje. Precisamente, el marxismo criticaba a la antropología porque primaba la cultura (la superestructura). Para el marxismo ésta es sólo adorno, es un epifenómeno o transfiguración de todo lo demás (está por allí pero es prescindible); así como la religión (forma de expresión trascendente de todo lo demás), las artes (forma de expresión sublimada de todo lo demás) o el derecho (forma de expresión de todo lo demás). Con esta concepción los pueblos primitivos habrían sido pobres y agotados pues al haber desarrollado la parte mental habrían fracasado en lo material, rompiendo así con la idea de progreso (un incremento en el saber no se reflejaría en un incremento material).

En realidad, si cada sociedad sabe aprovechar la naturaleza de una forma, ello depende de un modelo de percepción, es decir, no se puede pensar una humanidad sin primates sociales; todo estadio evolutivo estaría fundado en el anterior. Si cada sociedad sabe aprovechar (o no) la naturaleza depende de un modelo de percepción. Si procedemos de los *Australopithecus* es porque poseemos unas características genéticas comunes a ellos. No hay, por tanto, saltos en el vacío, sino un arbusto evolutivo relativamente exuberante en la familia de los homínidos, en el cual inevitablemente algunas ramas individuales fueron expurgadas de vez en cuando, lo que originó la extinción de las especies y la aparición de otras nuevas [Lewin, 1994:213]. Del mismo modo, y desde ese momento en que somos homínidos, cada significante tiene su significado fijo; las bromas, la mentira o la ironía pertenecen a los seres humanos puesto que dependen del lenguaje articulado. En suma, no hay práctica si no hay ideas (la praxis marxista aquí no funciona), ya que el primate necesita de una experiencia y una idea previa.

Sin embargo, Marx y Weber abrieron el campo de reflexión hacia el carácter cultural del capitalismo. La noción del fetichismo de la mercancía de Marx, por

⁴ Es indudable que la cosmovisión en el mundo moderno también se sitúa en planos diferentes con respecto a las sociedades no-occidentales. El campo de la publicidad, por ejemplo, es el espejo de la cosmovisión, proporciona felicidad, juventud, abundancia, progreso, ocio.

ejemplo, es la formulación clásica de la que probablemente sea la concepción más ampliamente difundida del aspecto cultural del proceso capitalista [Marcus y Fischer, 2000:138]. Weber es bien conocido por su formulación acerca de la ética protestante y el nacimiento del capitalismo. Otros autores como Macfarlane [1989] explicaban cómo, por un lado, el capitalismo desarrollado materialmente afectaba la manera de pensar de las personas, pero para que se desarrollara era necesario afectar previamente la manera de pensar de los individuos. Similar era la idea de Weber cuando estableció que la ética protestante fue fundamental para la emergencia del espíritu del capitalismo; el capitalismo sería una manera de razonar, constituyéndose en una ofensiva de orden social. Por su parte, Thompson [1989], en su capítulo dedicado al "Tiempo industrial", evidencia los cambios de hábitos y cómo éstos son resultado de una necesaria y previa ofensiva cultural del capitalismo. Así, el capitalismo puede iniciarse con elementos culturales, no meramente materiales. Según este argumento el capitalismo previamente empieza como una cultura.

También Antonio Gramsci desarrollaría en *Cuadernos de la cárcel* o en *Notas sobre Maquiavelo*, y especialmente en *La Política y el estado moderno* [1985], a partir del fascismo, el concepto de *Hegemonía*. La hegemonía de los valores del fascismo/capitalismo parten del convencimiento de que sus tratos son los adecuados, sustituyendo a los otros, imponiéndose a las diferentes ideologías y modelos. Para ello, el fascismo utilizaba métodos más coercitivos que otros sistemas, obligando "por fuerza" a que la gente "pensara" de otra manera. Se trata de una alianza de recursos materiales, culturales y sociales para crear un cierto modelo que precisaba de convicción mayoritaria. Un proceso de disciplinación o normalización —a lo Foucault— que no requería del empleo exclusivo de la fuerza bruta. Así, el capitalismo también se daría en términos de ideología y cultura, pudiendo entrar en contradicción con algunos de sus principales postulados, oponiéndose a la realidad material. En efecto, la realidad estaría determinada por una convención ideológicosocial, lo cual permitiría observar fenómenos sociales como el conflicto social en cuanto asunto cultural y no meramente económico.

Lo importante y distintivo en antropología no son las realizaciones materiales ni la cantidad de individuos de una cultura, ni siquiera los inventos, sino la pura diferencia, una configuración social distinta hecha de creencias diversas. Lo exótico es siempre lo extraeuropeo. El problema de la antropología es la dialéctica entre la analogía y la diferencia, la proximidad y la distancia. No tenemos por qué fetichizar a otras culturas. La idea es la de otredad, lo otro, lo opaco. No tratar de objetos sino de realidades que sí son reducibles para captarle su sentido. La antropología —y las ciencias sociales— se sitúan entre los sentimientos íntimos y los gestos externos de manera que se propone cómo captar la significación de los hechos humanos desde dentro. Las posibilidades son varias, el pasado se reduce al presente (Erik el vikingo);

el caos del pasado se reduce a la anécdota (la caída de Constantinopla o el descubrimiento); averiguar las leyes que rigen a la humanidad con base en una causalidad específica. Todo ello, genera la reflexión sobre la creación, formalización y rebelión de los objetos creados por la mente humana (mente : conciencia : realidad exterior). Entre ellos, el mito, que en antropología ha sido un terreno muy concurrido, sobre todo en los trabajos de Lévi-Strauss, la idea del mito como transposición de una forma de ver la realidad producida por la necesidad de producir instrumentos para dominar el mundo (instrumentos, luego los conceptos).

Cuando se estudia otra cultura no basta con lo *emic/etic*. Para describir un elemento de otra cultura, la clasificación morfológica de sus elementos, el punto de partida es la experiencia de la propia cultura, la cual distingue lo que da por universal. Se despoja así el significado y el sentido del significante. La intención del punto de vista *etic* es morfológica, pero no hace referencia al significante en cuanto no implica imagen mental sino hace referencia a un elemento del significante que pasa por unos contrastes entre significantes que son los de la cultura que observa y los da por universales. En este sentido, es en el que se hace imprescindible una notación *etic*, un metasistema, independiente de la cultura en cuestión, para describir y comparar, precisamente, los diferentes sistemas *emic* que constituyen los lenguajes y las culturas [Goodenough, 1970]. El punto de vista *emic* pretende averiguar cada secuencia de significantes contrastados en su sistema particular, qué tipo de sentidos internos de esa cultura podemos describir (para una visión crítica, Harris [1987; 1999]). Así, se establece un contraste entre dos universos significativos, el occidental y el nativo. El occidental pretende penetrar mediante la conmutación de significantes, que le dé el significado mediante el contraste entre lo que ve y lo que dicen los nativos que hacen (y que puede contradecir la norma enunciada). Para el nativo, existe una explicación que ellos tienen de lo que hacen, y una norma o explicación de lo que deberían hacer (y lo que en verdad hacen). La etnografía nos acerca a la forma como viven otras sociedades y, a veces, no es la misma que la que ellos dicen.

Éste es un asunto al que Alberto Cardín, por ejemplo, dedicó algunos escritos. Este autor trabaja con textos teniendo en cuenta el entorno, que es la dimensión cultural, como en el caso del canibalismo azteca [Cardín, 1990:199-214; sobre el canibalismo en general 1994]. ¿Cómo explicarlo de forma universal, de manera que incluya los elementos de clasificación morfológica que posee la cultura occidental, y que se averigüe las intenciones aztecas? Sin duda, el problema del canibalismo no es que se efectúe o no (por ejemplo, el caso de canibalismo de penuria del equipo uruguayo de rugby que se estrelló en Los Andes). El problema es cuando se trata de canibalismo ritual atribuible a toda una cultura porque es calificado en un nivel de humanidad inferior respecto de los patrones europeos. Esto sería equivalente a juzgar

a los vampiros como individuos enfermos, como patología demoniaca o psicósomática. ¿Podemos atribuir a todo un pueblo una patología?

La cuestión *emic/etic* tiene implicaciones importantes para la antropología. ¿Cómo debemos preguntar a un pueblo diferente sus creencias sobre el mundo sobrenatural? ¿Cómo traducir la idea de Dios a un nativo? Pensemos que con la colonización de América se produjeron equívocos productivos puesto que los españoles pensaban que los nativos habían aceptado la cultura impuesta, pero en realidad disimulaban. Nosotros también vivimos entre equívocos, lo común es interpretado por cada quien de manera diferente; una amistad se fundamenta en equívocos (una separación se produce cuando se desvelan éstos). Cada cultura cree haber entendido a la otra pero cada una sigue haciendo lo que debe hacer. El problema, en el caso de la conquista de América, era que no había predisposición para entender la explicación de los otros (los aztecas) sino por lo que aparentaban los significantes, su morfología. Pero las formas no son universales. Lo que ocurre es que se parte de las categorías y se las proyecta para hacer más familiares los ítems (tipos de azadas, de ceremoniales, si las mujeres van descalzas, etcétera). Podemos observar cómo los *yir-yoront* australianos aceptan un ítem cultural en un momento dado de la historia, el hacha de acero que sustituye a la antigua hacha de piedra, pero en el ámbito de las representaciones es más difícil averiguar qué significan esas hachas de acero para los *yir-yoront*. Existe una distinta apreciación de los fenómenos a partir de la educación, desde prejuicios diferentes a los occidentales.

David Schneider criticó en su momento las especialidades de la antropología en su *A Critique of the Study of Kinship*.⁵ Schneider dice, apoyándose en el ejemplo del parentesco, que cuando estudiamos sociedades diferentes a la nuestra las especialidades no existen. La división de la antropología sólo haría reflejar las especializaciones del mundo occidental, segmentando las relaciones humanas, y surgiría, principalmente, en los círculos universitarios. Aunque el problema no sería realmente la especialización *per se* sino su incesante crecimiento [Borofsky, 2002:474]. Por ejemplo, durante muchos años se ha mantenido que el lenguaje principal en las sociedades exóticas era el parentesco, lo cual es discutible, como decir que lo económico determina nuestro mundo. Nosotros creemos más en una determinación económica que religiosa o de parentesco. Lo que es norma para unos es delito para otros, por ejemplo, un negocio entre nosotros si es entre parientes puede ser delito; en cambio, un negocio para otros entre parientes puede ser normal. Por tanto, la antropología requiere un mínimo analítico, conceptos (bien conocidos entre nosotros) que aunque no encajen en su aplicación al objeto estudiado permitan entendernos.

⁵ Schneider, Geertz, y en general, los antropólogos de la Universidad de Chicago han criticado y replanteado los estudios de parentesco como un dilema cultural, sugiriendo la necesidad de estudiarlo como aspecto cultural.

Lo difícil, sin duda, es que posean validez objetiva. Tampoco se trata de defender a ultranza las descripciones etnográficas eliminando nuestras clasificaciones para ser fieles al mundo estudiado, como algunos antropólogos anglosajones proponen. Quizá el problema no sea tanto de comprensión del Otro como de con qué intereses comprendemos.

Sin embargo, la idea es buena, hay que dialogar con el nativo, reivindicar el discurso *emic*, obtener del nativo su construcción de la realidad. La antropología posmoderna señala que es necesario recuperar también el discurso desde el propio antropólogo [Clifford y Marcus, 1991]. Por su parte, la antropología lingüística propone entender las palabras en su contexto. Empleamos categorías como tabú o religión, puesto que estamos contaminados por las teorías de base, y porque sabemos poco de los otros y utilizamos nuestro lenguaje sin comprender ni siquiera nuestra cultura, ¿qué sé de mí para hablar de los otros? Porque si no lo sé impondré categorías inconscientes. Este es uno de los problemas que plantea el concepto de interpretación geertziano, si el antropólogo ha de hacer una descripción densa, el antropólogo hace una versión sobre la realidad. La realidad es demostrable desde la interpretación del antropólogo, no desde el punto de vista del indígena. El Otro no sería más que una proyección del modelo que ha generado el antropólogo. Esto de por sí es insuficiente. Por el simple hecho de escribir sobre el Otro ya estamos imponiendo nuestro discurso, pensamiento, sensibilidad, preocupaciones, etcétera. ¿Cómo responde el nativo? La alternativa es fijarse en el protagonista de la etnografía (reflexividad) o no hacer etnografía. En otras palabras, dirigirse hacia la heterogeneidad, la incerteza o la diversidad de comportamientos ya que la antropología se mueve difícilmente en los patrones culturales.

Sobre esto, y aunque suene a tópico, en el *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski [1989], en el que se autopresenta lascivo, obsesionado por el sexo, hipocondriaco, se droga, se masturba, insulta a los nativos y tiene prejuicios, una de las contribuciones fue su ubicación frente a la antropología de gabinete (como los sistemas filosóficos y psicológicos) y la antropología comparada sin más pretensiones. El *Diario de Campo* tuvo la virtud, entre otras, de poner sobre el tapete la credibilidad de la etnografía. Con abrumadora evidencia, Malinowski percibió la singularidad epistemológica de la relación dialógica en la investigación directa, en convivencia real con los nativos en *Argonautas del Pacífico Occidental*. *Diario de Campo* abre una brecha enorme en las preconcepciones antropológicas. Surge la pregunta acerca de si son creíbles las monografías. A mediados de los años sesenta, todavía se consideraban a las culturas como sincrónicas, ahistóricas, intemporales y eternas, y con frecuencia, se ofrecía una visión parcial porque no se llegaba a abarcar toda la grandeza de las culturas objeto de estudio. Solo faltaba que Geertz [1989], apuntándose hacia la reflexividad posmoderna, colocara al antropólogo frente al espejo y lo considerara como novelista,

recolector de retazos de la realidad convertidos en ficción, y recibidos por el lector como reales y verdaderos.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós.

Borofsky, Robert

2002 "The Four Subfields: Anthropologists as Mythmakers", en *American Anthropologist*, vol. 104, núm. 2, pp. 463-480.

Cardín, Alberto

1990 *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*, Barcelona, Icaria.

1994 *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama.

Certeau, Michel de

1995 *La invención de lo cotidiano*, México, D. F., Universidad Iberoamericana.

Clifford, James y George E. Marcus (eds.)

1991 *Retóricas de la antropología*, Madrid, Júcar.

Geertz, Clifford

1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

Goodenough, Ward H.

1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Chicago, Aldine.

Gramsci, Antonio

1985 *La política y el estado moderno*, Barcelona, Planeta, Agostini.

Harris, Marvin

1987 *El Materialismo Cultural*, Madrid, Alianza.

1999 *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo XXI.

Las Casas, Fray Bartolomé de

1992 "Aquí se contienen treinta proposiciones muy jurídicas...", en *Obras completas*, vol. 10, Madrid, Alianza, pp. 201-214.

Lewin, Roger

1994 *Evolución humana*, Barcelona, Salvat.

León-Portilla, Miguel

1985 *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl*, México D. F., UNAM, IIH (Serie de cultura náhuatl, 15).

Macfarlane, Alan

1989 *The Culture of Capitalism*, Oxford, Blackwell.

Malinowski, Bronislaw

1989 *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar.

Mallart, Lluís

1995 "Per a una reflexió antropológica sobre l'evangelització dels pobles pagans", en *Revista d'Etnologia de Catalunya*, núm. 6, pp. 58-69.

Marcus, George E. y Michael M. J. Fischer

2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu.

Menegus Bornemann, Margarita

1994 *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México D. F., CONACULTA.

Nutini, Hugo C.

2001 "Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna", en León-Portilla, Miguel (coord.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, México D. F., FCE, pp. 13-72.

Pagden, Anthony

1988 *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza.

Polanyi, Karl et al. (eds.)

1976 *Comercio y mercado en los Imperios antiguos*, Barcelona, Labor.

Sahlins, Marshall

1988 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa.

1997 *Cultura y razón práctica*, Barcelona, Gedisa.

Schneider, David

1989 *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

Sepúlveda, Juan Ginés de

1987 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE.

Thompson, Edward P.

1989 *Tradicón, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica.

Todorov, Tzvetan

1992 *La conquista de América: el problema del otro*, México, Siglo XXI Editores.

Torre Villar, Ernesto de la

1995 *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México D. F., UNAM.

Zizek, Slavoj

2001 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, Fredric y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.